Sprawiedliwość naprawcza: między prawem a kolonializmem

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst stanowi krytyczne spojrzenie na kanadyjski system prawny, który pod maską liberalnej retoryki i proceduralnej poprawności ukrywa mechanizmy kolonialnej przemocy. Autorzy analizują, dlaczego sprawiedliwość naprawcza w obecnym kształcie często zawodzi w starciu z traumą transgeneracyjną i systemowym wykluczeniem ludów rdzennych. Artykuł odnosi się do książki Johna Reilly'ego „Bad Medicine", wykorzystując ją jako punkt wyjścia do dyskusji o etyce instytucjonalnej oraz konieczności dekonstrukcji zachodniego legalizmu. Zamiast powierzchownego pojednania, tekst postuluje potrzebę głębokiej zmiany paradygmatu karnego, który obecnie utrwala asymilację i marginalizację zamiast wspierać realną reintegrację społeczną. To lektura obowiązkowa dla osób zainteresowanych prawami człowieka, suwerennością wspólnot rdzennych oraz krytyczną teorią prawa w kontekście postkolonialnym.

This text provides a critical look at the Canadian legal system, which conceals the mechanisms of colonial violence under a mask of liberal rhetoric and procedural correctness. The authors analyze why restorative justice in its current form often fails to address transgenerational trauma and the systemic exclusion of Indigenous peoples. The article draws on John Reilly's book "Bad Medicine," using it as a starting point for a discussion of institutional ethics and the need to deconstruct Western legalism. Instead of superficial reconciliation, the text advocates for a profound shift in the penal paradigm, which currently perpetuates assimilation and marginalization rather than fostering genuine social reintegration. This is essential reading for those interested in human rights, Indigenous sovereignty, and critical legal theory in a postcolonial context.

Książka „Bad Medicine" Johna Reilly'ego stanowi radykalny akt oskarżenia wymierzony w kanadyjski system sprawiedliwości, który pod maską liberalnej neutralności utrwala kolonialne dziedzictwo przemocy. Autor obnaża paradoks, w którym formalna równość

wobec prawa staje się narzędziem głębokiej niesprawiedliwości, systemowo skazując ludność rdzenną na marginalizację i nadreprezentację w zakładach karnych. Reilly nie ogranicza się do krytyki państwa; bezlitośnie punktuje również lokalne elity plemienne, które pod płaszczykiem autonomii często replikują wzorce klientelizmu i opresji. Główną tezą artykułu jest stwierdzenie, że prawo karne pozbawione pamięci historycznej oraz wrażliwości na strukturalne uwarunkowania społeczno-ekonomiczne zamienia się w bezduszny urząd do produkcji recydywy. W obliczu tej diagnozy, sprawiedliwość naprawcza przestaje być sentymentalnym dodatkiem, stając się konieczną alternatywą dla ceremonialnego karania. Artykuł pokazuje, że prawdziwa reforma wymaga wyjścia poza proceduralny garnitur państwa i zmierzenia się z faktem, iż „więzienie bez krat" w rezerwatach jest równie skutecznym narzędziem kontroli, co stalowe cele. To wezwanie do porzucenia naiwnej wiary w reformy kosmetyczne na rzecz głębokiej przebudowy relacji władzy i odpowiedzialności.

SŁOWA KLUCZOWE

sprawiedliwość naprawcza | kolonializm | przemoc epistemiczna | ludy rdzenne | system prawny Kanady | nadreprezentacja w więzieniach | liberalny legalizm | sprawiedliwość strukturalna | dekonstrukcja prawa | asymilacja | prawo karne | transgeneracyjna trauma | suwerenność urzędu | redukcja szkody | etyka instytucjonalna

Równość formalna: utrwalanie przywilejów klasowych

Kanada uwielbia snuć opowieść o sobie jako o sanktuarium pojednania. W tej mitologii konstytucyjna przyzwoitość i proceduralna czułość wobec inności stanowią fundament państwowości. Niemniej tam, gdzie gładki mit zderza się z losem ludów rdzennych, retoryka liberalnej cnoty opada. Okazuje się ona elegancką zasłoną, za którą kryje się długie trwanie instytucjonalnej przemocy. W tym punkcie należy umiejscowić wagę książki Johna Reilly'ego „Bad Medicine". Nie jest to chłodne dzieło akademickie, co szybko wyłapali recenzenci, ale jego siła tkwi w brutalnej bezpośredniości. Reilly nie pisze traktatu dla seminariów, lecz formułuje twardy akt oskarżenia.

Oskarża on system, który wobec rdzennych mieszkańców nie wymierzał sprawiedliwości, lecz administrował skutkami kolonializmu. Kolonializm nie kończy się wszak, gdy przestaje bić pałką; kończy się, gdy przestaje myśleć za sąd i urząd. Recenzent David Milward trafnie punktował, że komunikat książki jest dewastujący dla samozadowolenia kanadyjskich instytucji. System prawny po prostu nie działa wobec ludów rdzennych, a nierzadko aktywnie pogarsza ich sytuację. Nawet krytyczna wobec autora Pamela Palmater przyznawała, że osią narracji pozostaje osobista transformacja. To droga od bezrefleksyjnego karania ku poszukiwaniu alternatywy dla zamykania społeczności Stoney w celach. Napięcie między świadectwem a herezją wobec legalistycznego komfortu decyduje o sile tej pozycji.

Sedno owej prawniczej herezji można streścić paradoksalnie prostym zdaniem: takie same wcale nie oznacza równego. W sterylnym porządku formalistycznym brzmi to jak bluźnierstwo przeciwko świętej zasadzie jednakowego traktowania. W porządku rzeczywistym jest to jednak najuczciwsza formuła współczesnej teorii sprawiedliwości. Mechaniczne karanie ludzi tak, jakby wszyscy przychodzili do sądu z tego samego świata społecznego, nie jest bezstronnością, lecz poznawczą kapitulacją. Sąd Najwyższy Kanady w sprawie R. v. Gladue, czyli orzeczeniu nakazującym uwzględnianie tła historycznego rdzennych sprawców, wyraźnie to dostrzegł. Wskazał on, że sędziowie muszą traktować więzienie jako środek ostateczny. Późniejsze orzecznictwo potwierdziło, że nie chodzi tu o folklorystyczny gest, lecz o odpowiedź na systemowy kryzys.

Ten kryzys to drastyczna nadreprezentacja ludności rdzennej w więzieniach, przypominająca swoiste getto opieki penitencjarnej. W latach 2022 i 2023 rdzenni dorośli stanowili blisko trzydzieści procent przyjęć do prowincjonalnych zakładów karnych, choć odpowiadali za ułamek populacji Kanady. W systemie federalnym proporcje pozostawały równie alarmujące, a zjawisko to uderzało najmocniej w rdzenne kobiety. Statystyka nie pełni tutaj funkcji tła, lecz staje się twardym aktem oskarżenia. Jeśli machina państwowa od dziesięcioleci produkuje te same dysproporcje, to nie możemy już mówić o neutralności. Neutralność, która seryjnie rodzi nierówność, jest po prostu ideologią dobrze ubraną w proceduralny garnitur.

Przemoc epistemiczna: marginalizacja wiedzy rdzennej

Reilly uderza w obszar, w którym prawo liberalne najbardziej lubi udawać niewinność. To klasyczna przemoc epistemiczna, czyli narzucenie przez instytucję własnego języka jako jedynego dopuszczalnego opisu rzeczywistości.

W tej optyce sprawca z rezerwatu ma jawić się wyłącznie jako zbrodniarz, a nie produkt długiego łańcucha procesów strukturalnych. Sąd ignoruje przymusową asymilację, rozpad więzi, ekonomię

zależności czy transgeneracyjną traumę, budując więzienie bez krat jeszcze przed wyrokiem. Reilly wcale nie neguje przy tym jednostkowej odpowiedzialności. On po prostu odmawia uczestnictwa w rytuale intelektualnego fałszu. Nie zgadza się na fikcję, wedle której człowiek odpowiada tak, jakby historia nie istniała, a rezerwat był jedynie egzotycznym adresem w aktach.

Architektura szkody: systemowe generowanie recydywy

Współczesny paradygmat naukowy, rozpięty między kryminologią a badaniami nad kolonializmem, dobitnie potwierdza konieczność zmiany optyki. Nie wystarcza już suchy opis normy prawnej, gdy wokół funkcjonuje architektura reprodukcji szkody. Rozumiem przez to splot instytucji, który nie niweluje przemocy, lecz zamienia ją w zjawisko dziedziczne. To swoiste więzienie bez krat, gdzie opresja staje się rutyną. Dlatego zdanie Reilly'ego, że uczymy się tego, czym żyjemy, zyskuje ogromny ciężar. Stanowi ono lapidarny opis transmisji wzorców dominacji.

Zastanówmy się nad dzieckiem wzrastającym w świecie przesiąkniętym systemową brutalnością. Jeśli autorytet oznacza upokorzenie, a przemoc domowa jest echem szerszej opresji, to późniejsze wybory nie powstają w próżni. Wolność jednostki nie znika, niemniej przestaje być nieskażoną warunkami mrzonką. Dekonstrukcja liberalnego legalizmu wymaga wszak uznania, że równe traktowanie nierównych to czysta hipokryzja.

Aby pojąć wagę tego oskarżenia, musimy wkroczyć w pole antropologii politycznej ludów rdzennych. Grzech państwa kolonialnego polegał bowiem na cynicznym mechanizmie niszczenia. Najpierw rozbito tradycyjne formy życia, spychając populacje w swoiste getto opieki społecznej. Następnie zaczęto oceniać ofiary według standardów cywilizacji, która ową destrukcję przeprowadziła. Kolonializm nie kończy się wtedy, gdy przestaje bić pałką; kończy się dopiero wtedy, gdy przestaje myśleć za sąd, urząd i lokalnego satrapę jednocześnie.

W przekazach społeczności Stoney Nakoda powraca obraz świata opartego na innej równowadze. Relacja człowieka z naturą to postawa uczestnika wobec większego porządku, a nie właściciela wobec zasobu. Matka Ziemia stanowi twardą kategorię ontologiczną, przy czym zwierzę jest współuczestnikiem bytu. Starszyzna pozostaje depozytariuszem mądrości, a rodzina rozciąga się na szeroki krąg odpowiedzialności. Tradycyjna władza wynika tam z funkcjonalnego autorytetu i konsensusu, a nie z abstrakcyjnej suwerenności urzędu.

Reilly, niezależnie od uproszczeń swojej narracji, trafnie zdiagnozował istotę tego historycznego pęknięcia. Zrozumiał mianowicie, że zderzenie owego organicznego świata z eurokanadyjskim

legalizmem było konfliktem dwóch odrębnych ontologii społecznych. Nie chodziło tu o techniczny spór między dwiema metodami zarządzania konfliktem. Była to fundamentalna walka o definicję samej rzeczywistości, w której zachodnie prawo okazało się narzędziem ślepej dominacji.

Sprawiedliwość naprawcza: demontaż kultury więziennej

W zachodnim modelu karnym przestępstwo stanowi przede wszystkim naruszenie abstrakcyjnego porządku państwa. Z kolei w paradygmacie naprawczym, zakorzenionym w rdzennych tradycjach i współczesnej teorii, akt ten jest pęknięciem relacji. Ta różnica nie ma charakteru dekoracyjnego, przesądza bowiem o wszystkim. W pierwszym systemie królują kategorie winy, odstraszania i fizycznej izolacji. W drugim fundamentem stają się zadośćuczynienie, leczenie oraz reintegracja. Sprawiedliwość naprawcza nie jest sentymentalnym dodatkiem do porządku karnego, lecz konkurencyjną teorią tego, czym w ogóle jest szkoda.

Zachodni system pyta zatem wyłącznie o to, jaką dolegliwość wymierzyć sprawcy. System naprawczy pyta z kolei, jak odbudować tkankę wspólnoty, nie redukując człowieka do dożywotniego piętna. Nie oznacza to infantylnego zaprzeczenia złu, lecz twardą odmowę utożsamienia moralnej powagi z celą. Właśnie tę intuicję legitymizował Sąd Najwyższy Kanady, wskazując, że artykuł 718.2(e) wymusza szukanie alternatyw. Państwo, które kocha więzienie bardziej niż skuteczność redukcji szkody, nie jest poważne, lecz ceremonialne, celebrując rytuał bezradności.

Kolonializm: kooptacja elit rdzennych

Nie wolno nam wpaść w pułapkę odwrotnego błędu, zamieniając rdzenną rzeczywistość w pocztówkowy raj zdeptany przez białego człowieka. Reilly fascynuje, ponieważ z premedytacją odrzuca tę łatwą pociechę. Jego narracja uderza bezlitośnie w państwo, ale również w elity plemienne, które nauczyły się administrować nieszczęściem wspólnoty z cynizmem dawnych agentów. Tworzą one swoiste więzienie bez krat, gdzie opresja zmienia jedynie twarz nadzorcy.

Ten wątek wywołał potężną burzę, formułując oskarżenie skrajnie niewygodne dla paternalistycznych kolonizatorów oraz progresywnego establishmentu. Reilly obnaża bowiem mechanizm, w którym hasło autonomii służy jako zasłona dla nepotyzmu, korupcji i zastraszania krytyków. Gorzki żart, że biali mają mafię, a rdzenni wodza i radę, brutalnie rozbija dychotomię

między zewnętrznym opresorem a wewnętrzną niewinnością. To dowód, że systemowa hipokryzja nie ma narodowości.

Historyczny kolonializm nie zajmował się wszak wyłącznie prymitywnym rabunkiem ziemi. On przede wszystkim uczył skutecznych form władzy, które potrafią przeżyć swoich założycieli. Dawne imperium przetrwało w gestach tych, którzy z nim walczyli.

Rezerwat: terytorialna izolacja ludności rdzennej

W tym miejscu antropologia zderza się z ekonomią polityczną. Rezerwat z opisu Reilly'ego nie jest zwykłą przestrzenią biedy, lecz obszarem zablokowanej cyrkulacji zasobów. To różnica fundamentalna. Czysta bieda oznacza zwykły niedostatek. Bieda wytworzona politycznie to brak pośród istniejących środków, które zostały przechwycone i zamienione w instrument władzy.

Dlatego tak mocno rezonują frazy o „więzieniu bez krat" czy „getcie opieki społecznej". Nie opisują one stanu materialnego, lecz obnażają strukturę zależności. Transfery publiczne i administracyjna kontrola nad życiem tworzą system, w którym lokalne elity używają zasobów do reprodukcji posłuszeństwa.

Dla ekonomisty to przypadek patologii rentierskiej, gdzie dostęp do pieniędzy buduje klientelistyczną hierarchię. Dla socjologa ten mechanizm stanowi matrycę zależności paternalistycznej. Z kolei dla prawnika jest to dowód na zupełnie inne zjawisko. Sąd rozpatrujący jednostkową przemoc domową nie analizuje tu wyłącznie prywatnego dramatu. Widzi on przed sobą wyraźne symptomy rozległej przemocy strukturalnej.

Autonomia rdzenna: konflikt z prawami jednostki

Ta obserwacja prowadzi do wniosku wyjątkowo niewygodnego dla liberalnej wrażliwości. Nie każda obrona lokalnej autonomii ma bowiem charakter emancypacyjny. Zdarza się, że państwo, zasłaniając się szacunkiem dla samorządności, praktykuje wygodną abdykację wobec cierpienia najsłabszych. Reilly oskarżał administrację o to, że doskonale wiedziała o zapaści społecznej, malwersacjach i braku terapii. Mimo to urzędnicy woleli chować się za formułami o nieingerencji. W tym ponurym sensie „suwerenność" staje się niekiedy urzędowym językiem porzucenia.

Jeśli państwo toleruje sytuację, w której dzieci zasypiają w cieniu przemocy, szkoły gniją, a krytycy władzy są zastraszani, to nie realizuje ustrojowego pluralizmu. Ono po prostu wycofuje ochronę prawną z obywateli, których los politycznie kosztuje najmniej. Współczesna nauka o państwie coraz

lepiej rozumie tę instytucjonalną dwuznaczność. Zdolność do egzekwowania prawa nie jest wszak przeciwieństwem samorządności. Bez gwarancji przejrzystości każda autonomia zamienia się w rynek lokalnej dominacji.

Dlatego burza medialna wokół działań Reilly'ego nie była wyłącznie personalnym konfliktem ani sensacją z pogranicza sądownictwa i polityki. Była eksplozją sprzeczności, która od lat pozostaje wpisana w kanadyjski model relacji z ludami rdzennymi. Kiedy sędzia w sprawie Ernesta Huntera odroczył karę, nakazując zbadanie patologii rezerwatu, naruszył spokój elit. Złamał przede wszystkim świętą zasadę segmentacji odpowiedzialności, na której nowoczesne państwo bardzo lubi polegać. W tej układance sędzia ma sądzić, administracja administrować, a media produkować oburzenie.

Reilly tymczasem dokonał aktu instytucjonalnego nieposłuszeństwa. Uznał, że jeżeli prawo nakazuje uwzględniać szczególne okoliczności sprawców rdzennych, to nie wolno redukować tego do psychologicznego ornamentu. Trzeba wejść w strukturę, a ta okazuje się zawsze na wskroś polityczna. Właśnie dlatego reakcja systemu była tak gwałtowna. Reilly nie popełnił grzechu niepoprawności, lecz niewybaczalny grzech demaskacji.

Państwo liberalne: fasadowość humanizmu prawnego

Warto zauważyć, że współczesna recepcja myśli sędziego Reilly'ego jest zarazem żarliwie afirmatywna, jak i chłodno krytyczna. Afirmatywna, ponieważ jego zasadnicza diagnoza dotycząca nadreprezentacji ludności rdzennej w systemie karnym, niszczycielskiego wpływu szkół rezydencjalnych oraz skutków kolonialnej asymilacji została nie tylko utrzymana, ale wręcz zinstytucjonalizowana przez późniejsze działania Komisji Prawdy i Pojednania. Krytyczna, ponieważ część badaczy prawa i autorów rdzennych słusznie zauważa, że Reilly bywał publicystycznie przerysowany, nazbyt pewny własnych intuicji i skłonny do uogólnień ocierających się o paternalizm. Ta krytyka nie unieważnia jednak jego historycznej roli, a wręcz czyni ją nieporównywalnie ciekawszą. Reilly nie jest bowiem prorokiem bez skazy, lecz raczej naocznym świadkiem przełomu poznawczego, przed którym instytucje państwowe broniły się latami. Zrozumiał on wcześnie brutalną prawdę: prawo pozbawione pamięci historycznej zamienia się po prostu w bezduszny urząd do produkcji recydywy.

Jego słynna, poruszająca definicja sprawiedliwości, wedle której sprawiedliwość to po prostu każde dziecko mające bezpieczne i ciche miejsce do spania w nocy, zasługuje na potraktowanie z absolutną powagą teoretyczną. Nie jest to tania, sentymentalna figura retoryczna, lecz radykalna próba przesunięcia akcentu z formalnej poprawności reakcji państwa na materialne warunki

ludzkiego bezpieczeństwa. Z perspektywy ekonomii dobrostanu to trafna intuicja, że o jakości instytucji nie rozstrzyga abstrakcyjna równość dostępu do procedur, lecz ich realna zdolność do redukcji głębokiego ryzyka życiowego. Z perspektywy antropologii moralnej to z kolei twarde przypomnienie, że wspólnotę sądzi się ostatecznie po tym, czy chroni najsłabszych, a nie po tym, jak pięknie potrafi nazywać własne cnoty w ustawach. Jeżeli dziecko śpi w lęku, system w żadnej mierze nie jest neutralny. System jest po prostu winny, choćby każdy urzędowy formularz został wypełniony absolutnie bezbłędnie.

Na tym właśnie polega najostrzejsza intelektualna prowokacja, jaką rzuca nam materiał Reilly'ego. Zmusza on czytelnika, zwłaszcza tego z wygodnej klasy profesjonalnej, do porzucenia naiwnej wiary, że wystarczy odrobinę poprawić procedury, dopisać parę gładkich akapitów o wrażliwości kulturowej i wysłać sędziów na szkolenia. To nigdy nie wystarczy. Jeśli struktura wytwarzania społecznej szkody pozostaje nienaruszona, to humanizowana procedura staje się jedynie bardziej wyrafinowanym, uśmiechniętym sposobem administrowania ludzkim nieszczęściem. Rezerwat pozostaje wtedy więzieniem bez krat, a państwo staje się strażnikiem, który nie zamyka drzwi wyłącznie dlatego, że już dawno nie musi tego robić. Bieda, uzależnienie, systemowa przemoc i wszechogarniająca beznadzieja pilnują bowiem więźniów znacznie skuteczniej niż stal i beton.

Najuczciwiej będzie sformułować tezę przewodnią całego tego eseju w sposób maksymalnie klarowny i pozbawiony złudzeń. Książka Reilly'ego oraz współczesna debata wokół zasady Gladue uczą nas, że kultura Indian, warunki życia w rezerwatach, korupcja lokalnych elit, kolonialna historia asymilacji i spór o sprawiedliwość naprawczą absolutnie nie są odrębnymi tematami. One tworzą jeden, nierozerwalny układ przyczynowo-skutkowy, a kto rozdziela je analitycznie zbyt szybko, ten z pewnością zrozumie każdy z nich źle. Przemoc domowa nie jest tu wyłącznie prywatna, korupcja nie jest wyłącznie administracyjna, a samobójstwa nie są wyłącznie problemem psychologicznym. Więzienie nie jest wyłącznie sankcją, tak jak rezerwat nie jest wyłącznie miejscem na mapie. To wszystko są żywe, instytucjonalne formy historii, która wciąż trwa i codziennie zbiera swoje żniwo.

Odrębność kultur rdzennych nie polegała, wbrew wygodnym kolonialnym stereotypom, na folklorystycznej egzotyce ani na malowniczej odmianie „przednowoczesności", którą należało cierpliwie zastąpić administracyjnym rozumem imperium. Polegała ona na fundamentalnie odmiennym rozumieniu osoby, wspólnoty, winy, relacji z ziemią i samej funkcji normy społecznej. Pluralizm normatywny, czyli sytuacja, w której porządek społeczny obejmuje żywe praktyki rozstrzygania sporów, rytuały pojednania i autorytet starszyzny obok prawa państwowego, był tu naturalnym stanem rzeczy. Reilly trafnie wyczuwał, że narzucony ludom rdzennym kanadyjski model karny nie był po prostu „innym systemem", lecz systemem ontologicznie obcym.

Przestępstwo traktował on przede wszystkim jako naruszenie abstrakcyjnego porządku państwa, podczas gdy wiele tradycji rdzennych rozumiało zło jako bolesne rozdarcie relacji między ludźmi i rodzinami. Sprawiedliwość naprawcza nie jest sentymentalnym dodatkiem do porządku karnego. Jest konkurencyjną teorią tego, czym w ogóle jest szkoda.

W tym miejscu ujawnia się pierwsza wielka pomyłka kolonialnego państwa, które uznało, że skoro jego normy są spisane i zabezpieczone przymusem, to muszą być cywilizacyjnie dojrzalsze. Tymczasem dojrzałość ładu normatywnego nie wynika z tego, jak grubą ma ustawę, lecz z tego, czy skutecznie chroni więzi społeczne i potrafi zatrzymać spiralę destrukcji. W kanadyjskiej debacie po Gladue przestępstwo rozumiane jest coraz częściej jako zakłócenie harmonii między ofiarą, sprawcą i wspólnotą, a adekwatność reakcji zależy od potrzeb tych stron, nie zaś od abstrakcyjnego imperatywu ukarania. To ujęcie było dla legalistycznego Zachodu niemal herezją, ponieważ odmawiało utożsamienia powagi prawa z surowością ślepego odwetu. Reilly uchwycił zatem konflikt dwóch racjonalności instytucjonalnych: pierwszej, która wierzy w utrzymanie porządku przez odstraszanie, i drugiej, która wie, że społeczeństwa rozpadają się, gdy kara zastępuje leczenie. Państwo, które kocha więzienie bardziej niż skuteczność redukcji szkody, nie jest poważne. Jest ceremonialne.

Nie wolno nam jednak idealizować świata rdzennych wspólnot w sposób dziecinny, tworząc z nich pocztówkowy obrazek. Poważna antropologia nie uprawia kultu „szlachetnego autochtona", a to, co w materiale Reilly'ego najcenniejsze, polega na ukazaniu kultury rdzennej jako źródła realnych zasobów, które zostały głęboko zniekształcone przez kolonialne narzędzia rządzenia. Współczesna nauka opisuje Kanadę jako klasyczny przypadek kolonializmu osadniczego, czyli modelu dominacji zmierzającego do trwałego przejęcia ziemi, rozbicia autonomii wspólnot i przekształcenia tubylców w nieistotną resztkę polityczną. Raport Prawdy i Pojednania dowiódł ponad wszelką wątpliwość, że szkoły rezydencjalne były precyzyjnie zaplanowanym elementem niszczenia języków, więzi rodzinnych i instytucji kulturowych. To nie był żaden niefortunny epizod pedagogiczny, lecz potężna infrastruktura asymilacji, której celem było trwałe unieważnienie odrębności całych narodów.

Skutki tego procesu są tak dewastujące, że absolutnie nie mieszczą się w języku sentymentalnych, politycznych przeprosin. Przymusowe szkoły z internatem zadziałały jak bezwzględny mechanizm dezintegracji reprodukcji społecznej, niszcząc zdolność do przekazywania kompetencji opiekuńczych, wzorców relacyjnych i umiejętności bycia razem. Gdy dziecko zostaje przemocą wyrwane z rodziny, karane za własny język i uczone pogardy do swojego pochodzenia, niszczy się nie tylko jego dzieciństwo, ale też przyszłą zdolność do rodzicielstwa i zaufania. Sąd Najwyższy w sprawie Ipeelee wyraźnie wskazał, że sądy muszą brać pod uwagę tę historię przesiedleń i szkół

rezydencjalnych, widząc, jak przekłada się ona na wyższe wskaźniki uzależnień, samobójstw i uwięzienia. To już nie jest tylko moralna intuicja jednego zbuntowanego sędziego, lecz twarda zasada uznana przez najwyższą instancję prawa karnego w Kanadzie.

W tym momencie zaczyna się poważna polemika z centrowym banałem, wedle którego przeszłość należy wprawdzie „uszanować", lecz absolutnie nie wolno nią „usprawiedliwiać" teraźniejszych zachowań. Ten slogan brzmi rozsądnie tylko do chwili, gdy zdamy sobie sprawę, że w społeczeństwie zbudowanym na kolonialnym wypchnięciu jednych i uprzywilejowaniu drugich przeszłość nie jest zamkniętym archiwum. Ona działa jak aktywne oprocentowanie przemocy, akumulując się w szansach życiowych, zdrowiu psychicznym, dostępie do pracy i sposobie, w jaki policjant czy sędzia patrzy na oskarżonego.

W tej bezlitosnej perspektywie rezerwat przestaje być jedynie neutralną kategorią geograficzną, a staje się wyrafinowanym urządzeniem politycznym. Reilly nazywał go wprost „więzieniem bez krat" i „gettem opieki społecznej", co doskonale oddaje strukturę zależności, w której państwo najpierw zamknęło wspólnoty po złamaniu obietnic traktatowych. Następnie ten sam porządek prawny zaczął traktować społeczną degradację rezerwatów jako ostateczny dowód cywilizacyjnej niewydolności samych rdzennych społeczności. To klasyczna, cyniczna sztuczka dominacji: najpierw zniszczyć warunki samodzielności, a potem nazwać skutki tego zniszczenia „kulturowym problemem" ofiary. Współczesne analizy Ministerstwa Sprawiedliwości Kanady jednoznacznie potwierdzają, że nadreprezentacja ludności rdzennej wynika z systemowej dyskryminacji, a brak odpowiedzi na te czynniki to gigantyczne zaniedbanie polityki publicznej.

Jeżeli ekonomista instytucjonalny miałby opisać ten układ, powiedziałby, że rezerwat stał się ponurym laboratorium zablokowanej sprawczości. W wielu opisywanych przez Reilly'ego realiach brakuje przewidywalności, bezpieczeństwa i realnego wpływu na własne życie, a w ich miejsce wkracza wszechobecny klientelizm. Świadczenia, posady, mieszkania czy bony żywnościowe stają się tam twardą walutą politycznej lojalności, przez co bieda przestaje być wyłącznie brakiem dochodu, a staje się technologią władzy. Człowiek nie opuszcza tego systemu zależności nie dlatego, że jest nieracjonalny, lecz dlatego, że jakikolwiek sprzeciw grozi utratą resztek egzystencjalnego zabezpieczenia. Reilly uderzał w ten czuły punkt, diagnozując lokalne państwo pasożytnicze, w którym tyrania wodzów i oligarchiczne zawłaszczenie wspólnego dobra niszczą społeczność od wewnątrz.

Dochodzimy tu do najbardziej wybuchowego wątku całego materiału: korupcji i tyranii samorządów plemiennych, tematu niewygodnego, bo niszczącego dwie przeciwstawne iluzje naraz. Prawica kolonialna lubi twierdzić, że problemy te dowodzą niezdolności rdzennych do samorządności, podczas gdy liberalne centrum każdą krytykę lokalnych elit natychmiast

stygmatyzuje jako rasizm. Reilly stawia tezę znacznie dojrzalszą i bardziej niebezpieczną: korupcja lokalnych władz nie obala tezy o niszczącym wpływie kolonializmu, lecz wręcz ją potwierdza. Kolonializm produkował bowiem zdeformowane formy władzy, w których zależność od transferów i nagradzanie lojalnych stawały się normalnym wzorcem rządzenia. Gdy wspólnoty odzyskiwały część formalnej samorządności, często otrzymywały ją w instytucjonalnej obudowie już trwale skażonej logiką dominacji.

Trzeba to powiedzieć jeszcze ostrzej, odrzucając dyplomatyczne owijanie w bawełnę. Hasło suwerenności, jeśli zostanie całkowicie odklejone od mechanizmów realnej odpowiedzialności, niezwykle łatwo staje się instrumentem bezkarności lokalnych elit. Reilly słusznie oskarżał władze prowincjonalne i federalne o wygodny legalizm, który pod pozorem szacunku dla autonomii Pierwszych Narodów tolerował kradzież środków publicznych i bezradność zwykłych mieszkańców. Uznanie praw rdzennych nie może oznaczać ślepej obojętności wobec przemocy, klientelizmu czy systemowego tłumienia krytyki wewnątrz samych wspólnot. Raport Prawdy i Pojednania wzywał do głębokiej reformy wymiaru sprawiedliwości, a nie do usprawiedliwiania lokalnych, mafijnych praktyk pod płaszczykiem kulturowej odrębności.

Burza medialna wokół sędziego Reilly'ego była zatem nie tyle reakcją na jego rzekomo „kontrowersyjny styl", ile gwałtowną reakcją układu odpornościowego systemu na próbę ujawnienia jego własnej, patologicznej architektury. Gdy sędzia odmawia bycia bezmyślnym automatem wymierzającym kary i zaczyna pytać o tło społeczne, brak terapii czy korupcję władzy, staje się natychmiast niewygodny dla wszystkich stron. Obnaża zaniechania polityków, kwestionuje wygodną segmentację odpowiedzialności biurokracji i uderza w interesy części elit rdzennych, które czerpią zyski z dystrybucji szkody. Pokazuje sądowemu formalizmowi, że proporcjonalność wyroku bez proporcjonalności rozumienia świata jest zaledwie połową rozumu. Dlatego właśnie wdrażanie zasad Gladue wciąż pozostaje nierówne, a sądy zbyt często poprzestają na deklaratywnym uznaniu tła, zamiast rzeczywiście je przepracować.

Współczesny paradygmat naukowy przyjął już w gruncie rzeczy trzy fundamentalne założenia jako niemal niepodważalne. Po pierwsze, nadreprezentacja ludności rdzennej w więzieniach to strukturalny wskaźnik głębokiego kryzysu systemu sprawiedliwości, a nie zwykła anomalia kryminalna. Po drugie, kolonializm, ubóstwo i rozpad więzi rodzinnych stanowią tło absolutnie konieczne dla zrozumienia ścieżek kryminalizacji. Po trzecie wreszcie, sama zasada Gladue nie jest żadnym cudownym lekiem, ponieważ bez realnych zasobów i woli politycznej błyskawicznie degeneruje się w pusty rytuał językowy. Innymi słowy, nawet tam, gdzie system w końcu nauczył się mówić właściwe rzeczy, wcale niekoniecznie nauczył się jeszcze działać we właściwy, naprawczy sposób.

Prowadzi to do wniosku, który dla ludzi przywiązanych do politycznej poprawności bywa mocno drażniący, ale intelektualnie pozostaje całkowicie nieunikniony. Nie wystarczy w nieskończoność mówić o „traumie”; trzeba zacząć twardo mówić o interesach, bodźcach, konstrukcji instytucji i brutalnej gospodarce przemocy. Trauma bez analizy instytucjonalnej staje się jedynie świecką liturgią współczucia, podczas gdy analiza instytucjonalna bez zrozumienia traumy osuwa się w chłodny, nieludzki technokratyzm. Reilly próbował połączyć oba te porządki, rozumiejąc, że człowiek z rezerwatu może być jednocześnie sprawcą konkretnego zła, nosicielem ciężaru historii i zakładnikiem systemu reprodukującego beznadzieję. Ta potrójna perspektywa odróżnia dojrzałą teorię sprawiedliwości od naiwnego, prawniczego katechizmu.

Najtrafniejsze podsumowanie tego zjawiska wymaga odrzucenia wszelkich złudzeń o łagodnej naturze współczesnego państwa. Kanada, mimo swoich wzniosłych deklaracji, jest wciąż przerażająco daleka od tego momentu. I to właśnie dlatego książka Reilly’ego, jakkolwiek miejscami szorstka, polemiczna i niedoskonała, pozostaje tak piekielnie ważna. Nie dlatego, że jest bezbłędna, ale dlatego, że bezlitośnie zdziera lśniący lakier z państwa, które nade wszystko lubi uchodzić za eleganckie sumienie Zachodu.

Zasada Gladue: ograniczenia w orzecznictwie karnym

Kanadyjski Kodeks karny nie jest, wbrew obiegowym uproszczeniom, prostą machiną państwowej odpłaty. Jego tekst ustawowy mówi nam coś znacznie subtelniejszego, a zarazem bez porównania bardziej wymagającego intelektualnie. Artykuł 718 wprost stanowi, że fundamentalnym celem wymierzania kary pozostaje ochrona społeczeństwa oraz współtworzenie przestrzeni sprawiedliwej, pokojowej i bezpiecznej. Osiąga się to poprzez stosowanie sankcji, które realizują cały wachlarz celów szczegółowych, takich jak potępienie bezprawia, odstraszanie, separacja sprawcy, ale równie mocno rehabilitacja, zadośćuczynienie oraz budowanie poczucia odpowiedzialności. Sam tekst ustawy zdradza więc to, co codzienna praktyka sądowa zbyt często i zbyt chętnie wypierała ze swojej świadomości. Kara absolutnie nie jest jednowymiarowym narzędziem ślepej zemsty państwa, lecz złożonym instrumentem porządku publicznego. Odstraszanie i potępienie muszą w nim współistnieć z rehabilitacją oraz restytucją. Artykuł 718.1 dodaje do tego żelazną zasadę proporcjonalności, podczas gdy art. 718.2 nakazuje skrupulatnie uwzględniać okoliczności łagodzące i obciążające. Ten sam przepis zmusza sędziów do poszukiwania rozsądnych sankcji innych niż więzienie, ze szczególnym, wyraźnie wyartykułowanym uwzględnieniem okoliczności dotyczących przestępców z ludności rdzennej. To ostatnie sformułowanie, zawarte w słynnym art. 718.2(e), nie jest zaledwie przypisem kulturowym na marginesie wielkiego systemu. Jest jednym z jego punktów prawdy.

W tym właśnie miejscu zaczyna się wielki spór, który sędzia Reilly uczynił centralną osią swojej wieloletniej praktyki oraz swojej książki. Spór ten w żadnym razie nie dotyczy tylko wysokości wymierzanej kary, lecz dotyka samej ontologii wymierzania sprawiedliwości. Czy sąd ma przede wszystkim potępić konkretny czyn i odstraszyć innych potencjalnych naśladowców, czy też jego zadaniem jest realnie zmniejszyć przyszłą ilość szkody w świecie społecznym? Prawnik wychowany w klasycznej, nieco zachowawczej kulturze precedensowej odpowiadałby zazwyczaj bezpiecznie: jedno i drugie. W praktyce jednak absolutny priorytet niemal zawsze mają potępienie oraz odstraszanie, ponieważ to one najsilniej i najgłośniej komunikują moralną powagę prawa. Reilly, a nieco później także Sąd Najwyższy Kanady w przełomowej linii orzeczniczej Gladue i Ipeelee, radykalnie przesunęli ten środek ciężkości. Ich fundamentalne pytanie brzmiało zupełnie inaczej: co z tego, że wyrok brzmi surowo i dumnie, skoro w rzeczywistości reprodukuje on jedynie społeczną nieskuteczność? Co nam po tym, że sankcja jest podręcznikowo stanowcza, skoro w ogóle nie ogranicza recydywy, nie leczy głębokiego uzależnienia, nie odbudowuje zerwanych więzi i nie zatrzymuje taśmowej produkcji kolejnych sprawców? Spór o właściwą wykładnię Kodeksu karnego jest w swojej najgłębszej istocie sporem między teologią kary a chłodną ekonomią szkody. Pierwsza z nich nabożnie czci sam gest potępienia. Druga po prostu bezlitośnie liczy skutki.

W głośnej sprawie R. v. Gladue Sąd Najwyższy Kanady powiedział rzecz rewolucyjną. Uznał mianowicie, że art. 718.2(e) ma charakter stricte remedialny, czyli naprawczy w najgłębszym, ustrojowym sensie tego słowa. Przepis ten odpowiada bowiem na dramatyczny problem systemowej, wręcz chronicznej nadreprezentacji ludności rdzennej w kanadyjskich więzieniach. Sąd z całą mocą podkreślił, że regulacja ta bezwzględnie wymaga od orzekających sędziów rozważenia dwóch odrębnych grup okoliczności. Po pierwsze, muszą oni zbadać systemowe i historyczne czynniki, które w ogóle mogły doprowadzić rdzennego sprawcę przed oblicze wymiaru sprawiedliwości. Po drugie, muszą poszukiwać takich rodzajów sankcji i procedur, które byłyby rzeczywiście właściwe z uwagi na jego specyficzne dziedzictwo oraz silne związki wspólnotowe. To w żadnym wypadku nie była zachęta do jakiejś folklorystycznej miękkości czy pobłażania dla zbrodni. To była twarda korekta systemu, który własną, rzekomo ślepą na kolory formalną neutralnością produkował potężną materialną nierówność. Sąd Najwyższy zaznaczył zarazem bardzo wyraźnie, że nie chodzi tu o automatyczne, bezrefleksyjne złagodzenie kary dla każdego rdzennego oskarżonego. Chodzi o rzeczywiste, odważne wejście w skomplikowany kontekst, którego wcześniejsze sądownictwo najczęściej po prostu nie chciało widzieć.

Jeszcze dobitniej i ostrzej wybrzmiało to w późniejszej sprawie R. v. Ipeelee. Sąd Najwyższy przypomniał tam, że art. 718.2(e) absolutnie nie jest ozdobnym przepisem, który można sobie kurtuazyjnie odnotować w aktach, a następnie z czystym sumieniem zignorować. To nadal potężne narzędzie prawne służące ograniczaniu katastrofalnej nadreprezentacji ludności rdzennej w

zakładach karnych. Sąd wprost wskazał, że mroczna historia kolonializmu, brutalnych przesiedleń oraz niesławnych szkół rezydencjalnych przekłada się na bardzo konkretne, mierzalne parametry życia społecznego. Mówimy tu o skrajnej biedzie, drastycznie niższym poziomie edukacji, galopującym bezrobociu, a także o znacznie częstszych uzależnieniach i samobójstwach. W efekcie sąd wymierzający karę ma prawny i moralny obowiązek traktować te uwarunkowania nie jako mgliste tło psychologiczne, lecz jako w pełni realne czynniki prawnie relewantne. Ipeelee wyraźnie i surowo zganiła praktykę, w której sądy niższych instancji jedynie deklaratywnie przywoływały zasady z Gladue, by natychmiast wrócić do swojego starego, wygodnego odruchu izolacyjnego. Prawo, które na poziomie wzniosłych słów uznaje trudną historię, ale na poziomie konkretnych wyroków udaje, że jej w ogóle nie ma, staje się zwykłą farsą normatywną.

Reilly, jakkolwiek działał często w tonacji znacznie bardziej obrazoburczej niż dostojna judykatura najwyższa, genialnie antycypował zasadniczą intuicję tej linii orzeczniczej. Jego prawnicze rozumowanie było w gruncie rzeczy brutalnie proste i do bólu logiczne. Skoro sam ustawodawca nakazuje szczególną, wzmożoną uwagę wobec okoliczności dotyczących rdzennych sprawców, to nie wolno nam ograniczyć tych okoliczności do kilku banalnych zdań o trudnym dzieciństwie oskarżonego. Trzeba odważnie pytać o całą strukturę społeczno-ekonomiczną. Trzeba pytać o to, czy chroniczny brak terapii, korupcja lokalnych władz, wszechobecna przemoc domowa, alkoholizm, rozpad rodziny i zapaść szkoły są tylko przypadkowym tłem. A może są one właśnie doskonale naoliwionym środowiskiem wytwarzania przestępstwa? Dla ucha wychowanego w ścisłym legalizmie brzmi to niezwykle niebezpiecznie, ponieważ rozsadza wygodną, czarno-białą granicę między odpowiedzialnością jednostki a odpowiedzialnością całego systemu. Lecz właśnie ta granica była od bardzo dawna głęboko sztuczna i fałszywa. Reilly nigdy nie twierdził, że dorosły człowiek katujący swoją partnerkę nagle przestaje być winnym sprawcą. Twierdził rzecz znacznie trudniejszą do przełknięcia. Sąd, który nie widzi potężnej fabryki przemocy stojącej za tym konkretnym człowiekiem, sądzi zaledwie cień czynu, a nie jego pełną, przerażającą rzeczywistość.

W klasycznym, głęboko zakorzenionym w naszych umysłach modelu odwetowym centralne miejsce zajmują dwa potężne pojęcia: denuncjacja i odstraszanie. Pierwsze z nich oznacza surowe, publiczne potępienie czynu jako zachowania moralnie i prawnie absolutnie niedopuszczalnego. Drugie oznacza przekonanie, że surowa kara ma skutecznie zniechęcić zarówno konkretnego sprawcę, jak i całą resztę społeczeństwa do popełniania podobnych czynów. Oba te pojęcia mają niezwykle silny ładunek intuicyjny i emocjonalny. Wybornie wyglądają w płomiennych przemówieniach polityków i doskonale brzmią w szybkim medialnym obiegu, ponieważ sugerują niezłomną siłę państwa. Ale dobrze brzmiące pojęcia bywają niestety najgroźniejszymi intelektualnymi narkotykami. Reilly z całą mocą podważał właśnie ten narkotyczny, usypiający sumienie komfort odstraszania. Jeżeli dana społeczność od pokoleń żyje w warunkach głębokiej

traumy, powszechnego uzależnienia, wysokiej przemocy, beznadziei ekonomicznej i całkowicie zablokowanej mobilności, to jaką realną siłę odstraszającą ma dla nich kolejny, rutynowy pobyt w więzieniu? Odpowiedź, do której doszło współczesne orzecznictwo i literatura ministerialna, jest skrajnie niewygodna dla penalnego zdrowego rozsądku. Ta siła bywa mocno ograniczona, a w wielu przypadkach wręcz całkowicie iluzoryczna, zwłaszcza gdy więzienie w żaden sposób nie rozwiązuje przyczyn patologicznego zachowania. W takim ujęciu więzienie staje się nie tyle racjonalnym narzędziem prewencji, ile raczej rytuałem symbolicznego odcięcia się społeczeństwa większościowego od własnej odpowiedzialności za warunki produkcji przestępstwa.

Dlatego właśnie art. 718.2(e) trzeba czytać nie jako litościwy margines, lecz jako fundamentalną korekturę całego systemu sensów zawartych w art. 718. Jeżeli absolutnie nadrzędnym celem kary jest utrzymanie społeczeństwa sprawiedliwego, pokojowego i bezpiecznego, to nie można w nieskończoność ignorować twardego, empirycznego pytania o skuteczność naszych działań. Bezpieczeństwo nie jest przecież jakimś mglistym pojęciem metafizycznym. Ono ma swoje bardzo twarde, mierzalne wskaźniki. Oznacza mniej samobójstw w rezerwatach. Oznacza mniej brutalnej przemocy wobec kobiet. Oznacza mniej dzieci dorastających w absolutnym chaosie. Oznacza mniej recydywy. Oznacza wreszcie mniej ludzi wracających z więzienia prosto do tej samej, lepkiej rozpaczy, z której przed chwilą wyszli. W tym właśnie sensie Reilly formułuje tezę niezwykle nowoczesną, a wręcz bezlitośnie pragmatyczną w swoim wyrazie. Państwo, które kocha więzienie bardziej niż skuteczność redukcji szkody, nie jest poważne. Jest ceremonialne. A ceremonialność państwa w polityce karnej to potwornie drogi luksus, za który ostatecznie zawsze płacą najsłabsi i najbardziej wykluczeni obywatele.

Trzeba jednak w tym wszystkim zachować intelektualny rygor i nie popaść w tanią opozycję między „złym, archaicznym” odwetem a „dobrą, nowoczesną” naprawą. Kanadyjski Kodeks karny wcale nie wyrzuca potępienia ani odstraszania za burtę historii. Z pełną świadomością zachowuje je jako całkowicie legalne i potrzebne cele kary. Prawdziwy problem polega na hierarchii ich stosowania oraz na tym, czy sąd ma w ogóle prawo udawać, że wszystkie te cele zawsze da się realizować jednocześnie i w jednakowej intensywności. Przełomowe wyroki w sprawach Gladue i Ipeelee mówią nam pośrednio, ale bardzo dobitnie: nie, nie da się tego zrobić. W pewnych specyficznych kontekstach historycznych, zwłaszcza tam, gdzie więzienie stało się ślepym instrumentem nadprodukcji szkody wobec określonej populacji, trzeba odważnie przesunąć akcent. Trzeba skierować go ku sankcjom alternatywnym, głębokiej rehabilitacji i mądrym rozwiązaniom wspólnotowym. Nie jest to żadna kapitulacja prawa wobec przestępczości. To kategoryczna odmowa jego banalizacji. Prawo poważne nigdy nie myli prawdziwej siły z bezrefleksyjnym odruchem surowości. Prawo poważne doskonale wie, że czasem największą oznaką stanowczości jest właśnie świadome odejście od bezproduktywnego, niszczącego schematu.

Infrastruktura naprawcza: warunek skuteczności prawa

W późniejszych, niezwykle krytycznych opracowaniach Ministerstwa Sprawiedliwości Kanady wyraźnie podkreślano, że praktyczne wdrażanie zasad Gladue pozostaje boleśnie niepełne, strukturalnie nierówne i w ostatecznym rozrachunku często niesatysfakcjonujące. Wskazywano na chroniczne problemy z dostępem do specjalistycznych raportów, z jakością informacji przedstawianych sądom, z drastycznie ograniczoną dostępnością programów wspólnotowych oraz z faktem, że sama świadomość prawnicza sędziów nie wystarcza, jeśli system nie posiada realnej infrastruktury alternatyw wobec izolacji. To niezwykle ważne spostrzeżenie, ponieważ obnaża coś, o czym sędzia Reilly wiedział początkowo jedynie intuicyjnie, a co z czasem stało się osią jego orzekania. Sprawiedliwość naprawcza nie może być wygłaszana z ławy sędziowskiej wyłącznie jak wzniosłe kazanie o pojednaniu. Ona musi posiadać twardy budżet, stabilne instytucje, wykwalifikowanych terapeutów, funkcjonujące kręgi wspólnotowe, programy leczenia uzależnień, bezpieczne miejsca wsparcia, sprawną logistykę i przede wszystkim niezłomną wolę polityczną. Inaczej staje się jedynie tanim, moralnym ornamentem doczepionym do tradycyjnego, surowego wyroku. Państwo, które kocha więzienie bardziej niż skuteczność redukcji szkód, nie jest poważne. Jest ceremonialne.

W tym miejscu nierozerwalnie splata się wątek czysto prawny z brutalnym wątkiem ekonomicznym, tworząc obraz państwa uwikłanego we własne sprzeczności. Więzienie nie jest bowiem tylko i wyłącznie sankcją karną wymierzoną w konkretnego człowieka. Jest również potężnym wyborem alokacyjnym państwa, decyzją o tym, gdzie płyną publiczne pieniądze. Oznacza to, że za każdym razem, gdy system z uporem inwestuje miliony w betonową izolację zamiast w leczenie psychiatryczne, edukację, wsparcie rodzinne i stabilizację wspólnotową, dokonuje twardej, ekonomicznej decyzji o tym, jaki rodzaj porządku społecznego zamierza ostatecznie produkować. Reilly z pewnością nie pisał swoich wyroków w suchym języku ekonomii publicznej, ale jego głęboka intuicja orzecznicza jest z nią całkowicie zgodna. Kara odwetowa, stosowana mechanicznie wobec ludzi wywodzących się z głębokiej traumy kolonialnej i lokalnej patologii władzy, bywa klasycznym, podręcznikowym wręcz przykładem nieefektywności dynamicznej. Przynosi ona natychmiastowy, pożądany przez media efekt symboliczny, lecz drastycznie pogłębia koszty długofalowe całego społeczeństwa. Zamyka konkretnego sprawcę w celi, ale w żaden sposób nie zamyka społecznej fabryki sprawców. Uspokaja na chwilę wzburzoną opinię publiczną, ale nie obniża systemowego ryzyka dla kolejnych, potencjalnych ofiar. Pozwala politykowi stanąć przed kamerami i powiedzieć, że zareagował stanowczo, ale nie pozwala skrzywdzonemu dziecku spać ciszej w rezerwacie. W tym właśnie sensie definicja sprawiedliwości, którą Reilly odważnie

przeciwstawiał legalistycznym abstrakcjom, jest jednocześnie jedyną sensowną definicją racjonalności państwa.

Warto w tym kontekście zauważyć, że także znacznie późniejsza, głośna sprawa R. v. Sharma ostatecznie potwierdziła, iż art. 718.2(e) Kodeksu karnego pozostaje niezwykle istotnym przepisem, wymagającym realnego, a nie tylko fasadowego rozważenia wszystkich dostępnych sankcji innych niż więzienie, o ile są one rozsądne w danych okolicznościach i zgodne ze szkodą wyrządzoną ofierze lub wspólnocie. Sam fakt, że przepis ten z taką regularnością nadal powraca w ostrych sporach konstytucyjnych i orzeczniczych, dobitnie pokazuje, iż nie mamy tu do czynienia z wygodnie zamkniętym rozdziałem historii prawa. To wciąż otwarte, krwawiące pole walki o sam sens kary w państwie, które oficjalnie uznało swoją historyczną krzywdę, lecz w praktyce instytucjonalnej wciąż gorączkowo szuka języka, by nie reprodukować jej pod nową, bardziej poprawną politycznie nazwą. Prawo w tym ujęciu czasem przypomina człowieka, który przejrzał się w lustrze, dostrzegł swoje przerażające oblicze i szczerze się przeraził, ale jeszcze nie znalazł w sobie siły, by zmienić codzienne przyzwyczajenia. Orzeczenie w sprawie Gladue było właśnie takim bezlitosnym spojrzeniem w lustro. Fundamentalny problem polega jednak na tym, że lustro, choćby najczystsze, nie reformuje zepsutych instytucji samo z siebie.

Stąd właśnie wynika centralne, pulsujące napięcie kanadyjskiego systemu sprawiedliwości, które chcę w tym miejscu nazwać bez żadnych ogródek i dyplomatycznych uników. Kodeks karny Kanady zawiera w sobie dwie całkowicie odmienne dusze, które toczą ze sobą nieustanną walkę o dominację. Pierwsza z nich jest duszą państwa nowoczesnego w jego klasycznej, suwerennej, chłodno odwetowej postaci. Lubi ona moralne potępienie, matematyczne odstraszanie, żelazny precedens i bezwzględną przewidywalność procedur. Druga natomiast jest duszą państwa, które w bólach nauczyło się, choć zdecydowanie zbyt późno i niezwykle niechętnie, że wobec ludów rdzennych formalna jednakowość bywała najskuteczniejszą maszyną nierówności. Ta druga dusza wprowadza do surowego prawa pamięć kolonializmu, zasadę absolutnie ostatniej resortowości więzienia i desperackie szukanie alternatyw naprawczych. Reilly opowiedział się jednoznacznie, wręcz radykalnie po stronie tej drugiej duszy, choć czynił to z temperamentem bardziej pamfletowym, publicystycznym niż chłodno sądowo-akademickim. I właśnie dlatego jego postać do dziś budzi tak potężny opór w środowisku prawniczym. Bo on nie proponuje wygodnej korekty kosmetycznej systemu. On proponuje jego całkowite przewartościowanie. A przewartościowanie w konserwatywnym prawie karnym to zawsze skandal, ponieważ godzi nie tylko w uświęconą doktrynę, lecz także w głęboką emocjonalną ekonomię społeczeństwa większościowego, które po prostu lubi wierzyć, że ktoś został „słusznie ukarany”, nawet jeśli świat przez to ani trochę nie stał się lepszy czy bezpieczniejszy.

To nieuchronnie prowadzi nas wprost do fundamentalnej kwestii sprawiedliwości naprawczej, rozumianej nie jako sympatyczny, terapeutyczny dodatek do surowego państwa, lecz jako potężna, konkurencyjna filozofia ładu społecznego. W następnej części rozwinę właśnie ten kluczowy wątek, bez którego zrozumienie fenomenu Reilly'ego jest niemożliwe. Pokażę szczegółowo, czym w sensie głęboko antropologicznym, prawnym i instytucjonalnym jest restorative justice, dlaczego dla wielu społeczności rdzennych zachodni sąd pozostawał instytucją ontologicznie obcą oraz jak ten niepokorny sędzia próbował przełożyć rdzenną logikę leczenia, zadośćuczynienia i przywracania harmonii na codzienną, twardą praktykę orzekania w sprawach karnych.

Sprawiedliwość naprawcza bywa w zachodniej debacie publicznej przedstawiana w sposób, który jest jednocześnie irytująco życzliwy i głęboko protekcjonalny. Życzliwy, bo powszechnie kojarzy się z miękką mediacją, ciepłą wspólnotą, duchowym uzdrowieniem i bezkonfliktowym łagodzeniem napięć. Protekcjonalny, bo podprogowo sugeruje, że jest to rozwiązanie dobre wyłącznie dla drobnych napięć sąsiedzkich, lokalnych sporów o miedzę i miękkiej pedagogiki młodzieżowej, lecz absolutnie nie nadaje się dla „prawdziwego", twardego prawa, które zaczyna się rzekomo dopiero tam, gdzie państwo potrafi brutalnie ukarać i zamknąć w celi. To ujęcie jest jednak nie tylko intelektualnie powierzchowne, lecz także merytorycznie błędne. Jest konkurencyjną teorią tego, czym w ogóle jest szkoda, kto jest jej właściwym adresatem i jakie rygorystyczne warunki trzeba spełnić, aby zranione społeczeństwo mogło faktycznie wrócić do stanu względnej równowagi. W kanadyjskim kontekście, a zwłaszcza w pogłębionej refleksji nad ludami rdzennymi, nie chodzi więc o żaden folklor proceduralny ani o barwną etnograficzną ciekawostkę, lecz o niezwykle poważny spór konstytucyjny i cywilizacyjny. Ministerstwo Sprawiedliwości Kanady oficjalnie definiuje restorative justice jako podejście, które bezkompromisowo koncentruje się na naprawieniu szkody wyrządzonej przez przestępstwo poprzez aktywne angażowanie ofiar, sprawców i całej wspólnoty w trudny proces brania odpowiedzialności, realnego zadośćuczynienia i odbudowy zniszczonych relacji. Już sama ta definicja dobitnie pokazuje, że punkt ciężkości zostaje tu radykalnie przesunięty z abstrakcyjnego majestatu państwa na realną, krwawiącą strukturę naruszenia społecznego.

Dla wielu wspólnot rdzennych ta rzekomo nowatorska intuicja nie była absolutnie żadną nowością. Była ona starsza od całego kanadyjskiego sądownictwa, starsza od brutalnej kolonialnej administracji i starsza od samego aktu konstytucyjnego, który przez prawników tak chętnie bywa traktowany jako absolutny początek wszelkiej legalności na tych ziemiach. Przestępstwo nie było w tych prastarych tradycjach rozumiane przede wszystkim jako abstrakcyjne wykroczenie przeciw bezosobowemu państwu, ponieważ państwo po prostu nie stanowiło centrum ich moralnego wszechświata. Naruszenie prawa było raczej traktowane jako bolesne naruszenie gęstej sieci relacji, a owa sieć relacji obejmowała nie tylko wyizolowaną jednostkę i jej bezpośrednią ofiarę, lecz również szeroką rodzinę, autorytet starszyzny, przyszłość dzieci, historyczną pamięć wspólnoty, a

niekiedy także cały porządek duchowy i naturalny. To wcale nie oznacza, że w tych kulturach naiwnie nie rozpoznawano zła. Oznacza to jedynie, że zło nie było automatycznie i bezrefleksyjnie ujmowane jako ostateczny argument na rzecz fizycznej izolacji i wiecznej stygmatyzacji. Ktoś mógł być sprawcą wielkiej, tragicznej szkody, a zarazem wciąż pozostawać kimś, kto nie został ontologicznie wykluczony ze wspólnoty ludzkiej. Zachodnia nowoczesność, ze swą biurokratyczną skłonnością do kategoryzowania, szufladkowania i zamykania za stalowymi drzwiami, bardzo lubi uważać takie podejście za niebezpiecznie miękkie. Jest w tym jednak uderzająco dużo cywilizacyjnej pychy i bardzo mało analitycznego rozumu. System, który potrafi wyprodukować realny powrót do ładu bez jednoczesnego mnożenia trwałych, niszczących resentymentów, nie jest miękki. Jest po prostu nieporównywalnie bardziej wyrafinowany moralnie.

Sędzia Reilly zrozumiał tę fundamentalną prawdę z pewnym życiowym opóźnieniem, ale gdy już ją w pełni zrozumiał, nie chciał i nie potrafił cofnąć się do wygodnego komfortu swojej wcześniejszej, prawniczej ślepoty. To właśnie dlatego jego osobista przemiana bywa dziś tak często odczytywana jako prywatna, zintensyfikowana wersja znacznie szerszego przesilenia, jakie powoli dokonało się w całej kanadyjskiej refleksji nad prawem karnym. Na początku swojej kariery był sędzią w pełni nowoczesnym w najgorszym, najbardziej mechanicznym sensie tego słowa. To znaczy ufał bezgranicznie, że sprawiedliwa równość polega na identycznym, ślepym traktowaniu każdego oskarżonego, że wyrok jest przede wszystkim matematyczną miarą przypisanej winy, a więzienie stanowi naturalny, uniwersalny instrument komunikowania społeczeństwu powagi czynu. Z czasem jednak, patrząc na zrujnowane życia w rezerwatach, uświadomił sobie z przerażeniem, że wobec rdzennych oskarżonych ta mechaniczna równość jest groteskową karykaturą sprawiedliwości. Jeżeli społeczeństwo większościowe najpierw systemowo zniszczyło język, rozbiło rodzinę, zdelegalizowało tradycyjne mechanizmy uzdrawiania, zrujnowało ekonomiczne podstawy autonomii i wyeliminowało lokalne wzory przywództwa, a następnie zareagowało na patologiczne skutki tej destrukcji czystym, ślepym karaniem, to stworzyło perfekcyjny układ zamknięty. Układ, w którym system z pełną powagą ściga symptomy własnej przemocy źródłowej. Właśnie dlatego Reilly tak chętnie i często posługiwał się w swoich mowach opozycją między „złą medycyną" a „dobrą medycyną". Zła medycyna to w jego słowniku nie tylko niszczący alkohol, lokalna korupcja, zastraszanie świadków czy destrukcyjne wierzenia używane do kontroli słabszych. To także samo państwo karne, gdy z uporem maniaka upiera się przy leczeniu głębokich ran społecznych za pomocą kolejnych, coraz silniejszych dawek instytucjonalnej przemocy.

Współczesna, rzetelna literatura kanadyjska na temat restorative justice, zwłaszcza w odniesieniu do specyfiki ludów rdzennych, jest pod tym względem zaskakująco spójna i zgodna. Wyraźnie podkreśla się w niej, że procesy naprawcze mogą przyjmować bardzo różne formy: obejmować tradycyjne kręgi orzekania, trudne konferencje grup rodzinnych, bezpośrednie mediacje między

ofiarą a sprawcą, kluczowy udział autorytetu starszyzny oraz tworzenie rygorystycznych, wspólnotowych planów odpowiedzialności i reintegracji. Nie chodzi przy tym absolutnie o magiczne wymazanie wyrządzonej szkody ani o tanie, telewizyjne „wszyscy się pogodźmy i zapomnijmy". Chodzi o coś nieporównywalnie trudniejszego: o takie ułożenie całego procesu, w którym sprawca rzeczywiście, twarzą w twarz, styka się z miażdżącym ciężarem własnego czynu. Ale styka się z nim w bezpośredniej relacji do żywych ludzi, których skrzywdził, a nie wyłącznie wobec abstrakcyjnej, bezdusznej machiny państwa, którą łatwo oszukać lub zignorować. Ofiara z kolei nie zostaje instrumentalnie zredukowana do roli biernego świadka w cudzym, niezrozumiałym sporze proceduralnym między prokuratorem a obrońcą. Odzyskuje ona podmiotowy głos w określaniu tego, co jest jej realnie potrzebne do odzyskania poczucia bezpieczeństwa, publicznego uznania jej krzywdy i możliwej odbudowy życia. Wspólnota zaś nie zostaje brutalnie wypchnięta poza dębowe drzwi sali rozpraw, lecz powraca na swoje miejsce jako współodpowiedzialny podmiot porządku moralnego. W zestawieniu z klasycznym, zachodnim modelem adwersaryjnym jest to różnica wręcz ontologiczna. W tym drugim, dominującym modelu ofiara bywa jedynie użytecznym nośnikiem dowodu, sprawca milczącym klientem wynajętego prawnika, a społeczeństwo bierną publicznością, karmioną przez media symboliczną surowością wyroków.

Sprawiedliwość naprawcza w pełni zasługuje na potraktowanie jako koncepcja głęboko nowoczesna, a nie jako archaiczny relikt przeszłości. Nowoczesność nie polega przecież na fetyszystycznym zamiłowaniu do betonowych gmachów sądów, hierarchicznych, skostniałych procedur i ciężkich drzwi więziennych. Prawdziwie nowoczesne jest to państwo, które potrafi inteligentnie integrować wiedzę o psychologii traumy, o socjologii więzi międzyludzkich, o ekonomii marginalizacji, o antropologii wspólnoty i o prawnych granicach skuteczności państwowego przymusu. Restorative justice robi dokładnie to. Odważnie przekracza prawniczy, hermetyczny monolog, otwiera zamknięty system na relacyjność i z pokorą uznaje, że szkoda społeczna po prostu nie daje się zamknąć w prostackim równaniu: czyn plus kara równa się sprawiedliwość. To matematyczne równanie było zresztą od samego początku wygodną fikcją. Kara izolacyjna mogła wytwarzać co najwyżej pewien rodzaj symbolicznego, chwilowego ukojenia dla mas. Niezwykle rzadko przywracała jednak realne bezpieczeństwo, utracony sens czy zerwane więzi. Reilly, patrząc z bliska na tragedię rdzennych mieszkańców, zrozumiał, że w zamkniętym świecie rezerwatów ta fikcja jest jeszcze bardziej obnażona i okrutna. Więzienie nie tylko nie uzdrawiało tamtejszej wspólnoty, ale bardzo często dramatycznie wzmacniało dokładnie te same procesy społecznego rozpadu, które chwilę wcześniej doprowadziły konkretnego człowieka przed oblicze sądu. Tworzyło się w ten sposób swoiste getto opieki społecznej, w którym państwo na przemian karmiło i zamykało swoich obywateli.

Trzeba tu jednak wejść znacznie głębiej w strukturę problemu i raz na zawsze odrzucić ten liberalny banał, wedle którego sprawiedliwość naprawcza jest po prostu „bardziej humanitarna" i dlatego warto ją stosować. Owszem, bywa ona bardziej humanitarna, ale to absolutnie nie jest jej filozoficzna istota. Jej prawdziwą istotą jest zupełnie inna epistemologia szkody. Epistemologia szkody, czyli sposób poznawania i definiowania, czym szkoda w ogóle jest, gdzie się realnie zaczyna i kiedy można z czystym sumieniem powiedzieć, że została rzeczywiście potraktowana poważnie przez system. W klasycznym modelu odwetowym szkoda zostaje natychmiast przetłumaczona na sterylną kategorię naruszenia normy prawnej, a norma ta jest wyłączną własnością państwa. Państwo staje się więc monopolistą i głównym posiadaczem moralnego języka reakcji na zło. W modelu naprawczym natomiast szkoda pozostaje najpierw tym, czym jest w rzeczywistości: krwawiącą krzywdą wyrządzoną konkretnym ludziom, ich relacjom i całemu porządkowi wspólnotowemu. To brzmi jak subtelna, akademicka różnica, ale w twardej praktyce orzeczniczej jest to różnica między dwoma nieprzystającymi do siebie wszechświatami. W pierwszym z nich ofiara może nie usłyszeć na sali sądowej niczego poza suchym werdyktem i wymiarem kary w miesiącach. W drugim ma realną szansę zostać naprawdę, głęboko wysłuchana. W pierwszym sprawca może wyjść z więzienia po latach znacznie bardziej upokorzony, zły i wyalienowany, ale z pewnością nie bardziej rozumny. W drugim może zostać doprowadzony do takiej formy wzięcia odpowiedzialności, która nie jest tylko fizycznym bólem zadanym z zewnątrz przez strażnika, lecz także bolesnym uznaniem własnego zła od wewnątrz. W pierwszym wspólnota ma się biernie podporządkować systemowi. W drugim aktywnie współtworzy system odpowiedzi na kryzys.

Nie należy przy tym w żadnym wypadku naiwnie przemilczać piętrzących się trudności. Restorative justice nie jest magicznym sakramentem automatycznej harmonii, który leczy wszystko dotknięciem różdżki. Nie nadaje się do absolutnie każdej sprawy karnej, nie zawsze jest fizycznie czy psychologicznie możliwa, bywa fatalnie prowadzona przez niekompetentnych ludzi, może zostać cynicznie przejęta przez lokalne, patologiczne układy sił, może też okazać się po prostu zbyt ciężka do udźwignięcia dla straumatyzowanych ofiar, które nie chcą i nie potrafią znieść bezpośredniej konfrontacji ze swoim oprawcą. W bogatej literaturze i codziennej praktyce kanadyjskiej te wszystkie poważne zastrzeżenia są doskonale znane i szeroko dyskutowane. Dlatego właśnie poważni, odpowiedzialni rzecznicy tego podejścia nigdy nie twierdzą, że należy z dnia na dzień zlikwidować cały system karny, zburzyć więzienia i zastąpić je wyłącznie kręgami wspólnotowymi. Twierdzą natomiast z pełnym przekonaniem, że państwo, które systemowo ignoruje potężny potencjał rozwiązań naprawczych i traktuje zamykanie w celi jako swój odruch podstawowy, jest po prostu intelektualnie skarlałe. A wobec ludów rdzennych bywa ponadto historycznie, zbrodniczo wręcz ślepe. Sąd Najwyższy Kanady w swoich przełomowych orzeczeniach Gladue i Ipeelee nie nakazał przecież sędziom taniego sentymentalizmu. Nakazał im twarde, realne szukanie alternatyw wobec więzienia wszędzie tam, gdzie jest to obiektywnie rozsądne i zgodne z

długofalowym dobrem wspólnoty. To właśnie słowo „rozsądne” jest tutaj kluczowe. Ono pozwala ostatecznie odejść od prawicowej karykatury, wedle której każdy odruch łagodzenia izolacji miałby być rzekomo tchórzliwą kapitulacją państwa wobec przemocy.

W tym miejscu objawia się nam najciekawszy, najgłębszy aspekt myśli sędziego Reilly’ego. Dla niego sprawiedliwość naprawcza nigdy nie była tylko sprytną techniką alternatywnego orzekania, sposobem na rozładowanie przepełnionych wokand. Była ona potężną korektą antropologiczną całego systemu. Korekta antropologiczna polega na fundamentalnej zmianie obrazu człowieka, od którego wychodzi prawo. Zachodni model odwetowy zbyt często i zbyt łatwo zakłada człowieka jako w pełni autonomicznego, racjonalnego, całkowicie odrębnego nosiciela winy, którego czyn można i należy ocenić w sterylnej izolacji od jego środowiska relacyjnego. Model naprawczy natomiast widzi człowieka w prawdzie: jako byt głęboko osadzony, relacyjny, nieustannie współtworzony przez rodzinę, dziedziczoną pamięć, strukturalną biedę, opresyjną władzę, pokoleniową traumę i lokalną wspólnotę. To absolutnie nie jest tanie uniewinnienie sprawcy przez socjologię. To jest dojrzałe zrozumienie, że osoba ludzka po prostu nie istnieje w próżni moralnej. Reilly odrzucał zatem nie samą ideę osobistej winy, lecz ten sztuczny, atomistyczny model podmiotu, na którym zachodnie prawo karne zbyt często i zbyt pysznie budowało swoje poczucie intelektualnej elegancji. A jeśli zmienia się obraz człowieka w oczach sędziego, musi nieuchronnie zmienić się także obraz samej odpowiedzialności. Odpowiedzialność przestaje być wtedy czystym, księgowym przypisaniem sankcji z kodeksu, a staje się desperacką próbą takiego działania instytucjonalnego, które może realnie, a nie tylko deklaratywnie, ograniczyć przyszłą szkodę.

To tłumaczy również bardzo precyzyjnie, dlaczego tak wiele społeczności rdzennych odbierało zachodni sąd jako instytucję moralnie obcą, wręcz wrogą. Nie działo się tak tylko dlatego, że sąd ten mówił po angielsku albo francusku, że sędziowie nosili dziwne togi i operowali całkowicie niezrozumiałym, technicznym słownictwem. Ten sąd był obcy znacznie głębiej, na poziomie samej swojej istoty. Był obcy, bo w ogóle nie dążył do przywrócenia zniszczonej harmonii. Dla ludzi wychowanych od pokoleń w porządku, w którym konflikty powinny zostać przepracowane relacyjnie, a nie wyłącznie sformalizowane na papierze, zachodni proces adwersaryjny mógł jawić się jedynie jako dziwny, okrutny rytuał publicznego rozdarcia. Akt oskarżenia, brutalny kontratak obrony, bezduszna procedura dowodowa, suchy wyrok, kara izolacji, odroczenie, apelacja. Wszystko to miało w sobie żelazną logikę majestatu państwa, ale nie miało absolutnie nic wspólnego z logiką odbudowy świata po wyrządzonej szkodzie. Reilly, przebywając wśród tych ludzi, zrozumiał, że dla wielu rdzennych mieszkańców nie chodziło tylko o to, iż sąd jest zbyt surowy. Chodziło o to, że sąd po prostu nie umie przywracać przyjaźni, zgody i porządku życia. Umie natomiast znakomicie, z chirurgiczną precyzją przerywać więzi, kwalifikować czyny z paragrafów, izolować ciała i piętnować życiorysy. Innymi słowy, zachodni sąd umie perfekcyjnie

kończyć sprawę proceduralnie, zamykając akta, ale kompletnie nie umie kończyć jej moralnie. Tworzy w ten sposób więzienie bez krat, w którym straumatyzowana wspólnota pozostaje uwięziona w nierozwiązanym konflikcie na lata.

Ta trudna polemika musi zostać poprowadzona do samego końca, bez brania jeńców. Klasa profesjonalna Zachodu, w tym niestety wielu wybitnych prawników, bardzo lubi wierzyć, że bardziej cywilizowany system to z definicji system bardziej oddzielony od brudnych emocji wspólnoty. Czasem to oczywiście prawda. Czasem chłodny dystans proceduralny skutecznie chroni przed krwawą zemstą tłumu, przed arbitralnością lokalnych watażków i przed brutalnością sąsiedzkich układów. Ale bywa też dokładnie odwrotnie. Bywa, że ten wychwalany proceduralny dystans zamienia się w zorganizowaną, zinstytucjonalizowaną nieobecność odpowiedzialności. Państwo mówi wówczas z satysfakcją: „sprawę rozpoznano, wyrok wydano", choć nikt nie został uzdrowiony, nikt nie został rzeczywiście wysłuchany, a zrujnowana wspólnota wraca do dokładnie tego samego układu strukturalnej przemocy, z którego dana sprawa w ogóle wyszła. To właśnie miał na myśli sędzia Reilly, gdy z uporem przesuwał punkt ciężkości z obsesyjnego szukania winy ku żmudnemu leczeniu dysfunkcji. Jego intuicja może i z pewnością będzie drażnić tych, którzy nade wszystko lubią czysty majestat prawa, lecz jest ona uderzająco, wręcz proroczo zgodna z nowoczesnym rozumieniem skutecznej polityki publicznej. Miarą dobrego systemu sprawiedliwości nie jest to, jak pięknie i logicznie brzmią jego łacińskie formuły, lecz wyłącznie to, czy skutecznie ogranicza on produkcję ludzkiej szkody.

Sprawiedliwość naprawcza nie jest więc, jak chcieliby jej krytycy, miękką alternatywą dla „prawdziwego" prawa. Jest potężnym wyzwaniem rzuconym prawu, które zdecydowanie zbyt długo czciło własną, sterylną formę bardziej niż własne, krwawe skutki. W specyficznym kontekście ludów rdzennych to wyzwanie ma jeszcze mocniejszy, historyczny wymiar. Oznacza bowiem odważną próbę częściowego odwrócenia tej perfidnej kolonialnej logiki, w której państwo najpierw brutalnie odebrało wspólnotom ich własne, działające sposoby regulowania konfliktów, a następnie uznało tragiczne skutki tego odebrania za ostateczny dowód konieczności dalszej, jeszcze ściślejszej kontroli. To niemal doskonałe, samonapędzające się koło dominacji. Rozbić lokalne instytucje. Zniszczyć autorytety. Następnie powiedzieć z wyższością, że bez państwowej represji ci dzicy ludzie nie poradzą sobie z własną przemocą. Reilly zobaczył niezwykle ostro, że aby przerwać to mordercze koło, nie wystarczy tanie współczucie czy łagodniejsze wyroki. Potrzebna jest całkowita zmiana wyobraźni prawnej.

Najbardziej profetyczne i uniwersalne w myśli Reilly'ego jest jednak to, że nie ogranicza się ona wcale do specyfiki rezerwatów w Kanadzie. Współczesny, krytyczny paradygmat naukowy coraz częściej patrzy na rozbudowane systemy karne jak na gigantyczne mechanizmy zarządzania

nadmiarem szkody, która jest systemowo wytwarzana zupełnie gdzie indziej. Przemoc domowa, epidemie uzależnień, masowy kryzys psychiczny, bezdomność, wykluczenie ekonomiczne, rozpad wspólnot, dysfunkcje edukacyjne, kryzysy suwerenności lokalnej, polityczny klientelizm. Wszystko to bywa ostatecznie wrzucane do sądu i upychane w więzieniach tak, jakby wymiar sprawiedliwości był ostatecznym, bezdennym śmietnikiem nierozwiązanych problemów społecznych państwa. Reilly odpowiada na to z brutalną, odświeżającą jasnością. Sąd, który zamyka oczy i nie chce widzieć społecznej genezy przestępstwa, wcale nie stoi dumnie ponad polityką. Jest tylko i wyłącznie jej ostatnim, ślepym wykonawcą. A więzienie, które nie leczy traumy, nie odstrasza skutecznie od kolejnych zbrodni i nie odbudowuje zerwanych relacji, nie jest żadnym triumfem porządku publicznego. Jest po prostu betonowym archiwum porażki państwa.

Ekonomia polityczna: źródło patologii wspólnotowych

Warunki życia w rezerwatach, o których z taką pasją pisze Reilly, w żadnym razie nie powinny być czytane jako lokalny folklor nędzy ani jako egzotyczna awaria peryferii. Ich właściwą, twardą kategorią analityczną pozostaje strukturalna produkcja bezradności. Mamy tu bowiem do czynienia z takim układem historycznym i instytucjonalnym, w którym wspólnota zostaje najpierw brutalnie pozbawiona materialnych podstaw autonomii, następnie zamknięta w systemie administracyjnej zależności, a na samym końcu oskarżona o własną dysfunkcję. Kanada uczyniła wobec znacznej części ludów rdzennych dokładnie to, co Komisja Prawdy i Pojednania wprost nazwała elementem polityki kulturowego ludobójstwa. Literatura późniejsza konsekwentnie udowadnia, że kolonializm osadniczy nie był jednorazowym epizodem historycznej przemocy, lecz procesem długiego trwania, którego społeczne i psychiczne skutki wciąż pracują w tkance społecznej. Zarówno Ministerstwo Sprawiedliwości Kanady, jak i Sąd Najwyższy w słynnej linii orzeczniczej Gladue i Ipeelee wprost uznają, że historia przesiedleń, szkół rezydencjalnych i dyskryminacji przekłada się dzisiaj na drastycznie wyższe poziomy ubóstwa, uzależnień, samobójstw, przemocy oraz uwięzienia wśród ludności rdzennej.

Wszystko to oznacza, że rezerwat absolutnie nie może być rozumiany wyłącznie jako neutralne miejsce zamieszkania. Stanowi on raczej precyzyjny mechanizm polityczny, ekonomiczny i psychiczny, który formatuje życie całych pokoleń. Reilly, gdy nazywa go bezkompromisowo „więzieniem bez krat” albo „gettem opieki społecznej”, posługuje się wprawdzie publicystycznym ostrzem, ale to ostrze trafia w sam rdzeń problemu. Rezerwat w tej perspektywie jawi się jako przestrzeń, gdzie formalna autonomia potrafi doskonale współistnieć z realną niesprawczością, a deklarowana samorządność z bardzo twardą zależnością od transferów, decyzji administracyjnych i lokalnych układów dystrybucji dóbr. Ekonomista instytucjonalny powiedziałby w tym miejscu, że

mamy do czynienia z systemem rentierskim na poziomie mikroinstytucjonalnym. System rentierski, czyli taki model funkcjonowania, w którym dostęp do strumieni środków nie wynika z produktywności ani z otwartego rynku szans, lecz z bezwzględnej kontroli nad politycznymi kanałami przydziału, niszczy tkankę społeczną od wewnątrz. Kto bowiem kontroluje świadczenia, posady, mieszkania, kontrakty i dostęp do usług, ten kontroluje nie tylko lokalny budżet, lecz przede wszystkim lojalność, milczenie i strach mieszkańców, przez co bieda przestaje być czystym brakiem zasobów, a staje się cynicznym narzędziem rządzenia.

Właśnie dlatego wątek korupcji i tyranii samorządów plemiennych okazuje się tak politycznie wybuchowy i niewygodny dla wielu środowisk. Burzy on wszak dwie niezwykle wygodne legendy jednocześnie, zmuszając do konfrontacji z trudną rzeczywistością. Pierwsza legenda, o proweniencji stricte kolonialnej, głosi, że społeczności rdzenne po prostu zawodzą, ponieważ rzekomo nie posiadają trwałych, cywilizacyjnych kompetencji do samorządności. Druga legenda, znacznie bardziej liberalna i sentymentalna, sugeruje z kolei, że każda krytyka lokalnych elit rdzennych musi być z definicji podejrzana moralnie i podszyta rasizmem. Reilly odrzuca obie te narracje z równą stanowczością, proponując tezę znacznie bardziej gorzką, ale i nieporównywalnie dojrzalszą. Przekonuje on, że lokalna korupcja wcale nie obala kolonialnego wyjaśnienia, lecz najczęściej stanowi jego późny, zmutowany produkt. Jeżeli więc później część lokalnych elit przejmuje właśnie taki hierarchiczny, klientelistyczny wzorzec rządzenia, to nie mamy do czynienia z żadnym „powrotem tradycji", lecz z głębokim uwewnętrznieniem techniki dominacji, co czyni Reilly'ego autorem tak szalenie niewygodnym dla wszystkich stron sporu.

Nie wolno nam jednak w tym miejscu popaść w tani, publicystyczny moralizm, który niczego nie wyjaśnia. Jeżeli elity lokalne potrafią z taką łatwością przechwytywać publiczne środki, obsadzać stanowiska krewnymi, sabotować edukację czy wykorzystywać zależność socjalną do utrzymywania posłuszeństwa, to wcale nie dlatego, że „rdzenna kultura" rzekomo posiada jakiś wrodzony defekt polityczny. Taka sugestia byłaby po prostu wtórnym, intelektualnie leniwym rasizmem, maskującym prawdziwe mechanizmy władzy. Problem polega na czymś zupełnie innym, znacznie głębiej zakorzenionym w strukturze instytucjonalnej. Gdy tradycyjne formy przywództwa oparte na naturalnym autorytecie, starszyźnie, konsensusie i funkcjonalnej odpowiedzialności zostały brutalnie rozbite, a następnie zastąpione administracyjnie usztywnionym modelem stanowiska, budżetu, podpisu i klientelistycznej dystrybucji, wtedy powstał ustrój z definicji podatny na oligarchizację. Innymi słowy, jeśli dawniej autorytet wynikał z uznania wspólnoty, a później władzę zaczęto czerpać wyłącznie z kontroli nad zasobami transferowanymi z zewnątrz, to zmienił się cały metabolizm polityczny wspólnoty. Reilly w praktyce opisuje właśnie ten krytyczny moment zmiany ustroju moralnego na ustrój dystrybucyjny, który bez przejrzystości, kontroli i realnej ochrony krytyków niemal zawsze dryfuje ku patologii klientelizmu.

W tym kontekście szczególnie ostro ujawnia się kompromitacja wyższych szczebli państwa, które przez dekady odwracały wzrok od lokalnych dramatów. Reilly oskarżał administrację prowincjonalną i federalną o niezwykle wygodny legalizm, za pomocą którego można było gładko mówić językiem szacunku dla autonomii Pierwszych Narodów, a jednocześnie tolerować sytuację, w której zwykli mieszkańcy pozostają bez jakiejkolwiek realnej ochrony przed nadużyciami własnych elit. To chłodne rozpoznanie pozostaje niestety niezwykle aktualne również dzisiaj. Współczesne kanadyjskie dokumenty rządowe same przyznają, że mimo dekad wzniosłych deklaracji nadreprezentacja ludności rdzennej w więzieniach nie maleje w sposób zadowalający, a nowsze statystyki pokazują wręcz przerażającą skalę problemu. Według danych Statistics Canada w roku odniesienia 2023–2024 aż 2,6 procent dorosłej ludności rdzennej doświadczyło uwięzienia w jakimś momencie roku, podczas gdy wcześniejsze dane Ministerstwa Sprawiedliwości wskazywały, że rdzenni dorośli stanowili około 30 procent przyjęć do zakładów karnych, stanowiąc zaledwie 4 procent populacji. Neutralność, która seryjnie rodzi nierówność, jest po prostu ideologią dobrze ubraną w proceduralny garnitur, a te liczby to nie jest zwykły wskaźnik nierówności, lecz dowód na systemową awarię państwa prawa.

Należy przy tym precyzyjnie uchwycić związek między zapaścią społeczną a logiką medialnej burzy, którą Reilly opisuje wokół głośnej sprawy Ernesta Huntera. Media wcale nie reagowały wyłącznie na ekscentrycznego, niepokornego sędziego, który postanowił złamać konwenanse. Reagowały przede wszystkim na nagłe odsłonięcie sprzeczności, którą kanadyjski porządek polityczny próbował przez całe lata zarządzać za pomocą półsłówek i biurokratycznej nowomowy. Z jednej strony państwo głośno deklarowało pojednanie, autonomię i szacunek dla odrębności, budując swój progresywny wizerunek. Z drugiej strony kompletnie nie potrafiło albo po prostu nie chciało skutecznie przeciąć układów, które zamieniały część rezerwatów w zamknięte przestrzenie beznadziei, zależności i endemicznej przemocy. Gdy Reilly używał mocnych figur retorycznych w rodzaju „republiki bananowej”, ryzykował oczywiście przesadę i utratę części wiarygodności u bardziej zachowawczych, akademickich odbiorców. Niemniej jego hiperbola miała jasną funkcję demaskatorską: miała zmusić opinię publiczną do zobaczenia, że formalny język samorządności może stanowić doskonałą zasłonę dymną dla realnego braku republikańskich cnót rządzenia, czyli przejrzystości, rozliczalności i elementarnej ochrony dobra wspólnego.

Pojawia się tu kluczowy wątek edukacji, samobójstw, uzależnień i przemocy jako zjawisk w żadnym razie nie oddzielnych, lecz głęboko współzależnych. W literaturze ministerialnej i sądowej stale powraca dziś teza, że kolonialna historia i bieżąca marginalizacja społecznoekonomiczna tworzą toksyczne środowisko, w którym traumę psychiczną, uzależnienia, kryzys rodziny i kontakt z wymiarem sprawiedliwości należy analizować łącznie, a nie w izolowanych silosach. Reilly wyprzedza tę nowoczesną intuicję o całą epokę, gdy traktuje brak terapii, zapaść szkoły, klientelizm

lokalnej władzy i przemoc domową jako nierozerwalne elementy jednego układu reprodukcji szkody. To podejście jest dziś znacznie bliższe paradygmatowi interdyscyplinarnemu niż klasycznej, segmentowej nauce administracji, która lubi dzielić świat na równe przegródki. Nie ma bowiem osobno problemu edukacji, osobno problemu alkoholu, osobno problemu sądów i osobno problemu władzy lokalnej, lecz istnieje jedna, wielopiętrowa infrastruktura krzywdy. Gdy w takiej infrastrukturze państwo odcina wspólnocie programy leczenia i alternatywy wobec więzienia, samo z premedytacją zwiększa prawdopodobieństwo kolejnych szkód, które później z wielkim oburzeniem nazwie przestępczością.

Recepcja tej bezkompromisowej myśli we współczesnym paradygmacie naukowym i politycznym jest zjawiskiem niezwykle znamiennym. Z jednej strony wiele środowisk akademickich, prawniczych i politycznych przyjęło już jako absolutną oczywistość, że kolonializm, szkoły rezydencjalne i dyskryminacja instytucjonalna stanowią twardy rdzeń wyjaśnienia nadreprezentacji ludności rdzennej w więzieniach. Z drugiej strony coraz wyraźniej widać, że samo symboliczne uznanie historycznej winy niczego automatycznie nie naprawia w świecie realnych instytucji. Kanada ogłosiła wprawdzie w 2025 roku pierwszą federalną Indigenous Justice Strategy, która ma służyć redukcji systemowej dyskryminacji, ograniczeniu nadreprezentacji w systemie karnym i wspieraniu rewitalizacji rdzennych porządków prawnych. Sam fakt przyjęcia takiego dokumentu jest ostatecznym potwierdzeniem, że intuicje Reilly'ego nie zostały zmiecione pod dywan jako osobliwy radykalizm jednostki, lecz zostały częściowo wchłonięte przez państwowy język reformy. Toteż ten triumf pozostaje boleśnie połowiczny, ponieważ państwo nauczyło się mówić mądrzej znacznie szybciej, niż nauczyło się działać skuteczniej.

I w tym miejscu trzeba powiedzieć rzecz najmniej komfortową dla profesjonalnej, dobrze ułożonej publiczności. Nie wystarczy dziś z poważną miną deklarować, że „rozumiemy traumę" i że „wspieramy pojednanie", bo to są już formuły zbyt tanie i zbyt łatwe do wypowiedzenia na bankietach. Prawdziwy, brutalny test zaczyna się dopiero tam, gdzie trzeba rozstrzygnąć, czy państwo ma odwagę jednocześnie uznać kolonialną genezę szkody, rozwijać realne alternatywy wobec więzienia, wspierać rdzenne porządki naprawcze oraz bez sentymentalnych uników przeciwdziałać lokalnemu klientelizmowi i przemocy. Reilly jest tak drażniący dla systemu właśnie dlatego, że nie pozwala rozdzielić tych trudnych kwestii na osobne pakiety polityczne. On mówi wprost: albo chronisz ludzi słabych naprawdę, ponosząc tego koszty, albo uczestniczysz w eleganckiej, biurokratycznej administracji ich porzucenia. W tej bezlitosnej optyce „więzienie bez krat" staje się czymś znacznie więcej niż tylko zgrabną metaforą. Jest aktem oskarżenia całego modelu państwa, które zbyt długo uważało, że wystarczy przemawiać wzniosłym językiem prawa, by nie odpowiadać za codzienną geometrię beznadziei.

Współczesna recepcja myśli Reilly'ego jest szczególnie interesująca dlatego, że nie układa się ani w prosty hymn pochwalny, ani w łatwe, dogmatyczne odrzucenie. To nie jest banalny przypadek autora, którego tezy po prostu „zwyciężyły" albo „przegrały" w starciu z historią. Stało się coś znacznie bardziej znaczącego i subtelnego zarazem. Najmocniejsze intuicje jego książki zostały z czasem wchłonięte przez oficjalny język państwa, przez orzecznictwo i przez znaczną część nauki, ale równocześnie utraciły część swojej pierwotnej ostrości, gdy weszły do gładkiego obiegu dokumentów strategicznych, raportów i miękkiej administracyjnej retoryki. Innymi słowy, Reilly został przez system częściowo uznany, lecz jeszcze nie w pełni usłyszany i zrozumiany w swoich najgłębszych konsekwencjach. Państwo kanadyjskie nauczyło się perfekcyjnie powtarzać wiele z jego rozpoznań, ale wciąż nie dowiodło, że potrafi wyciągnąć z nich wszystkie praktyczne wnioski. To właśnie dlatego jego książka nadal kłuje i uwiera sumienia decydentów. Nie dlatego, że jest sprzeczna z dzisiejszą wiedzą ekspercką, lecz dlatego, że okazuje się od niej miejscami o wiele odważniejsza.

Najpierw trzeba jednak powiedzieć bardzo jasno, co zostało przez współczesny paradygmat naukowy i polityczny bezspornie potwierdzone. Potwierdzona została fundamentalna teza, że nadreprezentacja ludności rdzennej w więzieniach nie jest skutkiem serii odrębnych, indywidualnych wyborów kryminalnych, lecz problemem głęboko systemowym, historycznie zakorzenionym i instytucjonalnie reprodukowanym. Potwierdzona została teza, że szkoły rezydencjalne, przymusowa asymilacja, przesiedlenia, dyskryminacja prawna i degradacja wspólnot nie są martwym tłem historycznym, ale żywym, pulsującym czynnikiem sprawczym obecnych kryzysów. Potwierdzona została teza, że art. 718.2(e), zasada Gladue i rozwój sprawiedliwości naprawczej nie są pobocznym, folklorystycznym dodatkiem do prawa karnego, lecz próbą naprawy samego serca jego legitymizacji wobec ludów rdzennych. Wreszcie potwierdzona została teza, że pojednanie bez głębokiej reformy wymiaru sprawiedliwości pozostaje wyłącznie pustą mową ceremonialną. Komisja Prawdy i Pojednania w swoich wezwaniach do działania domagała się dokładnie tego samego: eliminowania nadreprezentacji, budowy odpowiednio finansowanych programów i realnego uwzględniania dziedzictwa szkół rezydencjalnych, co dowodzi, że to nie jest już bunt pojedynczego sędziego, lecz kanon publicznego rozumu.

Ale właśnie w tym miejscu zaczyna się druga, znacznie mniej wygodna część całego obrazu. Uznanie problemu na poziomie języka i deklaracji nie oznacza jeszcze przełomu na poziomie twardej struktury instytucjonalnej. Sąd Najwyższy Kanady w sprawach Gladue i Ipeelee wyraźnie wskazał, że wymierzanie kary wobec rdzennych sprawców musi bezwzględnie uwzględniać systemowe i historyczne czynniki, a art. 718.2(e) nie jest formalnym ozdobnikiem, lecz twardym obowiązkiem realnego poszukiwania alternatyw dla więzienia. Mimo to zarówno późniejsza praktyka sądowa, jak i oficjalne opracowania ministerialne z rozbrajającą szczerością przyznają, że wdrażanie tej zasady

było i pozostaje nierówne, fragmentaryczne i dalece niesatysfakcjonujące. To właśnie ta rażąca rozbieżność między wzniosłą normą a brutalną rzeczywistością sprawia, że recepcja Reilly'ego nie może być opisana jako zwykły, bezproblemowy sukces jego tez. One zostały w dużej mierze uznane, ale zarazem oswojone i częściowo zneutralizowane przez potężny aparat państwowy, który nauczył się mówić językiem samokrytyki bez konieczności pełnej zmiany swojej codziennej praktyki.

Najlepiej ten mechanizm widać w najnowszych, szeroko zakrojonych działaniach państwa kanadyjskiego. W marcu 2025 roku Kanada z dumą ogłosiła pierwszą federalną Indigenous Justice Strategy, która ma służyć przeciwdziałaniu systemowej dyskryminacji, wspierać rewitalizację rdzennych porządków prawnych i prowadzić do transformacyjnych reform w całym systemie karnym. Sam fakt przyjęcia takiej strategii jest bez wątpienia doniosły, ponieważ pokazuje, że język naprawczy, który u Reilly'ego miał jeszcze charakter obrazoburczego oskarżenia, został ostatecznie uznany za język oficjalnej reformy państwowej. Zarazem jednak ten sam fakt rodzi fundamentalne pytanie sceptyczne, którego nie wolno nam pominąć w rzetelnej analizie. Czy mamy tu do czynienia z realnym przewartościowaniem architektury wymiaru sprawiedliwości, czy raczej z kolejnym, wyrafinowanym etapem instytucjonalnego uczenia się właściwych słów? Państwo potrafi przecież znakomicie opanować retorykę pokory, a mimo to zachować stare odruchy alokacyjne, stare hierarchie biurokratyczne i stare formy reakcji karnej. Reilly byłby zapewne pierwszym, który kazałby zapytać nie o chwytliwy tytuł strategii, lecz o to, czy dzieci na rezerwatach śpią ciszej, czy mniej ludzi trafia do więzienia za symptomy społecznej katastrofy i czy wspólnoty odzyskują realną zdolność leczenia własnych ran.

Z perspektywy współczesnej antropologii prawa jedna z najciekawszych intuicji Reilly'ego polega na tym, że problem ludów rdzennych nie jest wyłącznie problemem dyskryminacji, lecz także głębokim problemem kolizji porządków normatywnych. Kolizja porządków normatywnych, czyli sytuacja, w której państwo nie tylko narzuca swoją jurysdykcję, lecz również całkowicie delegitymizuje inne sposoby definiowania szkody, winy, zadośćuczynienia i harmonii, niszczy fundamenty kulturowe. To właśnie dlatego zachodni system karny mógł być przez wiele społeczności rdzennych odbierany nie tylko jako opresyjny, ale jako ontologicznie obcy i niezrozumiały. Nie chodziło tu o samą surowość kar, lecz o to, że przestępstwo rozumiano tam inaczej, rolę wspólnoty rozumiano inaczej i sam sens reakcji na zło rozumiano inaczej. Dzisiejsze dokumenty rządowe oraz oficjalna strategia sprawiedliwości mówią już wyraźnie o wsparciu dla rdzennych praw i porządków prawnych, co stanowi intelektualnie ogromny krok naprzód. Oznacza to bowiem oficjalne uznanie, że państwo nie ma absolutnego monopolu na sens sprawiedliwości, co z punktu widzenia historii kolonialnej jest niemal odwróceniem osi świata. Z punktu widzenia praktyki pozostaje jednak otwarte pytanie, czy to uznanie nie zostanie sprowadzone do bezpiecznej, muzealnej afirmacji różnorodności bez realnego przesunięcia władzy i zasobów.

Równie ważna, choć znacznie rzadziej artykułowana wprost, jest recepcja ekonomiczna tej skomplikowanej problematyki. Reilly wprawdzie nie był ekonomistą instytucjonalnym, ale jego plastyczny opis rezerwatów, lokalnej władzy, zależności socjalnej i przechwytywania zasobów przez elity idealnie odpowiada temu, co współczesna analiza rozpoznałaby jako toksyczne połączenie patologii rentierskiej, klientelizmu i zablokowanej sprawczości. Rentierskość oznacza tu czerpanie korzyści z pozycji pośrednika, klientelizm to zamiana dóbr publicznych w walutę lojalności, a zablokowana sprawczość to sytuacja, w której jednostki posiadają formalne prawa, lecz nie mogą przekuć ich na poprawę losu. Reilly opisywał dokładnie taki układ sił, nawet jeśli nie używał tego specjalistycznego żargonu. W tym sensie jego książka daje się dziś czytać nie tylko jako żarliwe oskarżenie moralne, lecz także jako precyzyjne studium niesprawnego ustroju dystrybucji. A to przesuwa całą debatę z poziomu sentymentalnej empatii na poziom twardej krytyki architektury władzy. Kto tego nie widzi, ten zamienia kolonializm w nieszkodliwą dekorację historyczną, a nie w mechanizm, który nadal bezlitośnie pracuje w logice bodźców i instytucji.

Tutaj szczególnie ostro i boleśnie wraca temat korupcji oraz tyranii samorządów plemiennych, który wciąż dzieli badaczy. Współczesna recepcja tego wątku jest wysoce ambiwalentna, ponieważ wciąż zderzają się tu dwa potężne lęki paraliżujące debatę publiczną. Pierwszy lęk polega na uzasadnionej obawie, że krytyka lokalnych elit rdzennych zostanie natychmiast wykorzystana jako paliwo dla rasistowskiej tezy, wedle której sama idea rdzennej autonomii jest z gruntu nieudana. Drugi lęk polega na obawie odwrotnej, że w imię poprawności politycznej oraz słusznej nieufności wobec kolonialnego paternalizmu zamilknie się o realnych krzywdach wyrządzanych zwykłym członkom wspólnot przez lokalne układy nepotyczne i zastraszające. Reilly z pełną premedytacją wchodził między te dwa lęki i dlatego jego tekst wciąż wywołuje tak ogromne napięcie. Jego najodważniejsza intuicja brzmi bowiem bezwzględnie: nie da się bronić ludów rdzennych naprawdę, jeśli nie ma się odwagi krytykować także tych rdzennych elit, które reprodukują logikę kolonialnej dominacji wewnątrz własnych wspólnot. To stanowisko jest niezwykle ryzykowne, ale filozoficznie i politycznie o niebo dojrzalsze niż obie wygodne skrajności, gdyż nie zamienia ofiar w świętych, lecz nie zamienia też lokalnej patologii w argument przeciwko samostanowieniu.

Recepcja Reilly’ego w dzisiejszej nauce jest zatem recepcją podwójnego, niezwykle trudnego zobowiązania. Po pierwsze, trzeba bez reszty i bez żadnych uników uznać, że kolonializm, szkoły rezydencjalne, rezerwaty i systemowa dyskryminacja stanowią fundamentalne źródło dzisiejszych dysproporcji społecznych. Po drugie, trzeba równie bez reszty uznać, że autonomia bez przejrzystości, rozliczalności i twardej ochrony bezbronnych może zostać błyskawicznie skolonizowana przez lokalne elity. To absolutnie nie jest stanowisko centrowe czy kompromisowe. To stanowisko skrajnie wymagające, ponieważ odrzuca jednocześnie arogancję paternalizmu państwa i sentymentalną immunizację lokalnej władzy przed jakąkolwiek krytyką. Właśnie dlatego

można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że Reilly pozostaje ważny dla współczesnego paradygmatu naukowego nie mimo swojej prowokacyjności, lecz właśnie dzięki niej. On po prostu nie pozwala schować się ani w starym kolonialnym porządku, ani w jego miękkiej, progresywnej autoparodii, zmuszając do ciągłej czujności.

To samo dotyczy burzy medialnej, która w jego narracji wcale nie jest pobocznym epizodem, lecz integralną częścią samego problemu. Media w takich sprawach pełnią wysoce dwojaką, często sprzeczną funkcję. Z jednej strony potrafią skutecznie ujawnić to, co instytucje próbują zneutralizować, a więc skandale finansowe, rozmiary społecznej zapaści, polityczne zaniechania i głosy zwykłych mieszkańców, których nikt wcześniej nie chciał słuchać. Z drugiej strony media potrafią też błyskawicznie zamienić głęboką diagnozę w płytki spektakl, w którym konflikt osobowości i ostre bon moty całkowicie przykrywają analizę struktury. Współczesna recepcja Reilly'ego doskonale pokazuje oba te mechanizmy w działaniu. Został on zapamiętany częściowo jako odważny, niezłomny sędzia, a częściowo jako człowiek niepotrzebnej kontrowersji. Problem polega na tym, że społeczeństwa późnej nowoczesności uwielbiają kontrowersję znacznie bardziej niż żmudną reformę, bo łatwiej im konsumować skandal niż przebudować system. Właśnie dlatego dzisiejsza nauka musi wykonać pracę o wiele bardziej rygorystyczną niż media: musi odcedzić osobowość od struktury i zobaczyć, że za wszystkimi tymi bon motami stoi jedno zasadnicze twierdzenie, iż prawo karne, jeśli ma być uczciwe, musi umieć rozpoznawać społeczną genealogię czynu, a nie tylko jego formalną kwalifikację.

Szczególnej, niemal filozoficznej mocy nabiera w tym świetle słynna formuła Reilly'ego o sprawiedliwości jako każdym dziecku mającym bezpieczne, ciche miejsce do spania w nocy. Można ją oczywiście czytać jako piękny aforyzm moralny, ale można też czytać znacznie poważniej, jako radykalną propozycję odmiennego kryterium ewaluacji instytucji państwowych. Klasyczny legalizm pyta zazwyczaj tylko o to, czy procedura została zachowana. Liberalny proceduralizm pyta z kolei, czy strony miały zapewnioną formalną równość wobec normy. Reilly proponuje jednak pytanie o wiele surowsze i bardziej brzemienne w skutki: czy instytucje realnie redukują elementarne ryzyka egzystencjalne tam, gdzie ich kumulacja jest największa. To pytanie lokuje się zaskakująco blisko współczesnych, zaawansowanych nurtów badań nad dobrostanem, zdolnościami, bezpieczeństwem społecznym i skutecznością państwa. Jeżeli tak postawić sprawę, to wymiar sprawiedliwości natychmiast przestaje być samowystarczalną, odklejoną od życia świątynią procedury. Staje się on jednym z kluczowych narzędzi ochrony ludzkiej zdolności do życia bez terroru, głodu, przemocy i dziedziczonej z pokolenia na pokolenie rozpaczy. To jest myśl głęboko radykalna, ale nie w sensie emocjonalnego uniesienia. Jest radykalna, ponieważ wreszcie sięga do samego korzenia problemu.

Prawo karne: konieczność pamięci historycznej

W szerszej perspektywie filozofii politycznej materiał zgromadzony przez Reilly'ego można, a wręcz należy czytać jako bezlitosną krytykę zjawiska, które najtrafniej określiłbym mianem ceremonialnego humanizmu państwa liberalnego. Ceremonialny humanizm, czyli porządek ustrojowy polegający na perfekcyjnym opanowaniu języka empatii przy jednoczesnym zachowaniu opresyjnych struktur, to system, w którym instytucje nauczyły się już biegle mówić o traumie, historycznym pojednaniu, różnicy kulturowej i wrażliwości. Problem polega na tym, że pod tą gładką powierzchnią wciąż zbyt często i zbyt bezwzględnie działają one według dawnych, brutalnych logik budżetowych, biurokratycznych i penalnych. Taki humanizm świetnie brzmi na międzynarodowej konferencji, doskonale prezentuje się w wieloletniej strategii i budzi oklaski podczas wystąpienia ministra sprawiedliwości. Znacznie gorzej, a wręcz tragicznie, działa tam, gdzie potrzeba drogiej, cierpliwej i politycznie zupełnie nieefektownej infrastruktury leczenia, rzetelnej edukacji, sprawiedliwości wspólnotowej i realnej kontroli nadużyć władzy. Państwo, które kocha więzienie bardziej niż skuteczność redukcji szkód, nie jest poważne. Jest ceremonialne. Reilly był zaprzysięgłym wrogiem właśnie tego fasadowego humanizmu, dlatego wciąż warto go czytać z całą intelektualną ostrością, pamiętając, że on nie chce, by państwo piękniej mówiło, lecz by przestało produkować rzeczywistość, którą potem tak poetycko opisuje w swoich raportach.

Jeżeli więc mielibyśmy domknąć cały dotychczasowy wywód jedną, fundamentalną tezą, brzmiałaby ona w sposób nieznoszący sprzeciwu. Kultura rdzennych mieszkańców, dziedzictwo kolonializmu, przymusowa asymilacja, dramatyczne warunki życia w rezerwatach, korupcja i tyrania części samorządów plemiennych, a także spór o Kodeks karny i sprawiedliwość naprawczą nie są luźnymi, niezależnymi od siebie modułami. Stanowią one jeden, nierozerwalny układ przyczynowo-skutkowy i jeden wielki dramat instytucjonalny, w którym każda część napędza kolejną. Kto chce dzisiaj mówić o przemocy w społecznościach rdzennych, całkowicie abstrahując od historii kolonializmu, ten po prostu mówi szkodliwe głupstwa. Z kolei kto chce mówić o kolonializmie, zamykając oczy na współczesny klientelizm, korupcję i bezwzględne przechwytywanie lokalnej władzy przez elity, ten mówi zaledwie wygodne półprawdy. Kto chce mówić o historycznym pojednaniu bez głębokiej, strukturalnej reformy prawa karnego, ten wypowiada jedynie magiczne zaklęcia, które nie mają pokrycia w rzeczywistości. A kto chce mówić o prawie karnym bez zadania sobie podstawowego pytania, czy dzieci w rezerwatach śpią bezpiecznie, ten w istocie mówi o systemie, który kocha własną, sterylną formę znacznie bardziej niż swój ostateczny, ludzki cel.

To właśnie w tym miejscu krystalizuje się najgłębsza i najbardziej doniosła recepcja myśli Reilly'ego we współczesnym paradygmacie naukowym i prawniczym. Nie polega ona bynajmniej na

bezrefleksyjnym cytowaniu jego najbardziej mocnych, publicystycznych sformułowań w akademickich dysertacjach. Polega na odważnym przyjęciu jego skrajnie niewygodnej lekcji, która burzy spokój sumienia prawniczych elit: takie samo traktowanie wcale nie oznacza równego traktowania, kara wymierzana bez zrozumienia kontekstu jest po prostu ślepa, a ślepe państwo nigdy, pod żadnym pozorem, nie stanie się państwem prawdziwego pojednania. Wymiar sprawiedliwości, który ignoruje strukturalne nierówności, zamienia się w maszynkę do mielenia ludzkich życiorysów, udając przy tym, że realizuje wzniosłe ideały ślepej Temidy. Reilly zmusza nas do porzucenia tej wygodnej iluzji i spojrzenia prawdzie prosto w oczy, nawet jeśli ta prawda oskarża fundamenty naszego porządku prawnego.

Najtrudniejsza i najbardziej bolesna prawda, którą z całą mocą odsłania materiał badawczy Reilly'ego, brzmi następująco: nowoczesne państwo może jednocześnie mówić wzniosłym językiem prawa, pojednania, autonomii i ludzkiej godności, a zarazem pozostawać bezduszną maszyną do systemowej reprodukcji szkody. Nie ma w tym zjawisku absolutnie żadnej sprzeczności, nawet pozornej, ponieważ w tym właśnie tkwi najmroczniejszy sekret nowoczesnych form instytucjonalnej dominacji. Dawne, historyczne imperia zabierały rdzennym społecznościom ziemię i dzieci w sposób jawnie brutalny, z jaskrawym cynizmem, który nie wymagał żadnego retorycznego kamuflażu ani udawanej troski. Państwo późnoliberalne działa znacznie subtelniej, tworząc iluzję opiekuńczości. Ono doskonale nauczyło się przepraszać, szeroko konsultować swoje decyzje, publikować wielotomowe strategie, powoływać kolejne komisje śledcze, mówić z przejęciem o traumie pokoleń i o palącej potrzebie uzdrowienia. A jednak, mimo tego całego teatru empatii, nadal z zadziwiającą, wręcz mechaniczną regularnością odsyła tych samych ludzi do tych samych zimnych korytarzy policyjnych, sądowych i więziennych, w których cała historia kolonialna zostaje bezlitośnie przepisana na sterylny język indywidualnej winy.

Właśnie dlatego głośna książka „Bad Medicine" w żadnym wypadku nie daje się zneutralizować i odłożyć na półkę jako zaledwie wspomnienie pewnej lokalnej, dawno minionej kontrowersji prawniczej. Jest ona diagnozą o wiele głębszą, pokazującą dobitnie, że kolonializm nie kończy się w chwili uroczystego, formalnego odwołania jego najbrutalniejszych, fizycznych instrumentów nacisku. Kończy się on dopiero wtedy, gdy państwo ostatecznie przestaje produkować i podtrzymywać struktury, w których ofiara dziedziczy warunki własnej kryminalizacji, a następnie zostaje z całą surowością prawa ukarana za ich nieuchronne skutki. To jest ten krytyczny moment, w którym trzeba powiedzieć coś jeszcze mocniejszego, rozbijając utarte schematy myślowe. Główna linia sporu wcale nie biegnie między tymi, którzy są rzekomo „za Indianami", a tymi, którzy twardo stoją „za państwem". Taka opozycja jest zbyt tania, zbyt gazetowa i zdecydowanie zbyt wygodna dla leniwych umysłów, które nade wszystko lubią proste, moralne teatrzyki w miejsce rzetelnej, socjologicznej analizy. Rzeczywisty, głęboki podział przebiega między tymi, którzy są gotowi uznać,

że prawo musi odpowiadać za realne skutki własnego stosowania, a tymi, którzy nadal chcą chować się za ciepłym komfortem formalnej poprawności.

Jedni pytają z niepokojem, czy system rzeczywiście redukuje przemoc, czy realnie chroni najsłabsze dzieci, czy odbudowuje zniszczone wspólnoty, czy skutecznie ogranicza recydywę i czy wreszcie rozrywa łańcuch międzypokoleniowej transmisji traumy. Drudzy natomiast pytają przede wszystkim o to, czy procedura wyglądała odpowiednio poważnie, czy wyrok był wystarczająco stanowczy i czy społeczeństwo większościowe może nadal spać spokojnie w błogim przekonaniu, że sprawiedliwość została surowo wymierzona. Reilly nie ma tu dla nikogo taryfy ulgowej, pokazując z bezwzględną jasnością, że ten drugi model nie jest żadnym triumfem cywilizowanego prawa. Jest on raczej pustą liturgią uspokajania sumienia silniejszych, którzy nie chcą widzieć kosztów własnego spokoju. Spór o ludność rdzenną w Kanadzie, i szerzej w całym zglobalizowanym świecie, jest w swojej istocie fundamentalnym sporem o samą definicję nowoczesnej cywilizacji. Jeżeli cywilizacja ma oznaczać jedynie zdolność do administrowania skutkami własnej, historycznej przemocy w sterylnym języku procedur, audytów, raportów i więziennych statystyk, to państwo pozostaje cywilizacją doskonale zorganizowanego, instytucjonalnego wyparcia.

Jeżeli jednak cywilizacja ma oznaczać coś więcej – mianowicie zdolność do rozpoznania, że prawdziwe, trwałe bezpieczeństwo nie zaczyna się od moralnego potępienia, lecz od trudnej zdolności do przerwania genealogii szkody – wtedy cała architektura tego problemu wygląda zupełnie inaczej. Wtedy niesławna szkoła rezydencjalna przestaje być tylko zamkniętym, historycznym epizodem, a staje się wyraźnym początkiem długiej, wciąż trwającej linii przyczynowej. Rezerwat przestaje być egzotycznym, odległym miejscem na mapie, a staje się przestrzenią skondensowanej, strukturalnej zależności, swoistym więzieniem bez krat. Wódz przechwytujący wspólne środki finansowe przestaje być kompromitującym, jednostkowym wyjątkiem, a staje się tragiczną figurą kolonialnej techniki władzy, która została perfekcyjnie odtworzona od wewnątrz. Wreszcie sędzia, wysyłający kolejnego uzależnionego i złamanego człowieka do celi, przestaje być bezstronnym wykonawcą woli ustawodawcy, a staje się trybikiem systemu, który karze nie tyle sam czyn, ile rozległą społeczną ruinę, z której ten czyn w sposób nieunikniony wyrósł.

Współczesny paradygmat naukowy, mimo całej swojej wrodzonej ostrożności terminologicznej i akademickiego dystansu, coraz wyraźniej zmierza właśnie ku takiej, bezkompromisowej syntezie. Dramatyczna nadreprezentacja ludności rdzennej w systemie karnym nie jest już dzisiaj interpretowana jako izolowany, wąski problem kryminologiczny, z którym można poradzić sobie za pomocą surowszych wyroków. Jest ona traktowana jako potężny wskaźnik wielowarstwowego deficytu państwa, obejmującego zdrowie psychiczne, edukację, mieszkalnictwo, opiekę społeczną,

ochronę przed przemocą, zdolność do wspierania wspólnotowych porządków normatywnych oraz ogólną jakość samej demokracji instytucjonalnej. To przesunięcie perspektywy jest wręcz tektoniczne, ponieważ oznacza, że pytanie o sprawiedliwość wobec ludów rdzennych przestaje być pytaniem o szczególny przypadek niszowej polityki tożsamościowej. Staje się ono fundamentalnym pytaniem o to, czy nowoczesne państwo potrafi jeszcze w ogóle odróżnić rządy prawa od biurokratycznej administracji skutkami własnej, historycznej ślepoty.

Szczególnie wyraźnie widać na tym tle, jak wielką i niebezpieczną intelektualną pułapką jest centrowy konformizm, który tak chętnie rozgaszcza się w głównym nurcie debaty publicznej. Centryzm, kiedy styka się z brutalną przemocą strukturalną, bywa zazwyczaj nie tyle cnotą umiarkowania, ile wyrafinowaną estetyką uników i moralnego tchórzostwa. Lubi on powtarzać, że „sprawa jest niezwykle złożona", co oczywiście bywa prawdą, ale prawdą używaną wyłącznie po to, by nigdy nie wyciągnąć żadnego kategorycznego, wiążącego wniosku. Lubi mówić, że „trzeba widzieć racje wszystkich stron", co nierzadko kończy się budowaniem fałszywej moralnej równoważni między katem, ofiarą i obojętnym administratorem systemu. Lubi wreszcie apelować, że „potrzebny jest spokojny dialog", nawet wtedy, gdy głównym problemem wcale nie jest brak dialogu, lecz nadmiar milcząco tolerowanej, systemowej krzywdy. Reilly jest absolutnym przeciwieństwem tej asekuracyjnej mentalności, ale nie dlatego, że jego wizja świata jest prostacka czy czarno-biała.

Wprost przeciwnie, jego obraz rzeczywistości społecznej jest dramatycznie złożony i pełen bolesnych niuansów. Ale z tej właśnie złożoności wyprowadza on bardzo proste, ostre oskarżenie: jeżeli system od dekad widzi te same, tragiczne wyniki i nadal z uporem maniaka odtwarza te same mechanizmy, to nie jest on neutralny, tylko po prostu winny. A winy potężnej instytucji nie da się zmyć językiem wyważonych, okrągłych omówień i dyplomatycznych notatek. Tu właśnie powraca z całą swoją wywrotową mocą koncepcja sprawiedliwości naprawczej, która wywraca stolik tradycyjnego myślenia o winie i karze. Mówi ona bowiem coś, czego potężne państwo karne za żadne skarby nie chce usłyszeć, ani tym bardziej zaakceptować w swoich oficjalnych doktrynach.

Ta niewygodna prawda głosi, że szkoda społeczna nie zostaje w żaden sposób rozwiązana przez sam, suchy akt ukarania sprawcy. Że zraniona wspólnota nie odzyskuje magicznie równowagi tylko dlatego, że ktoś został w kajdankach odprowadzony za wysokie mury zakładu karnego. Że publiczne upokorzenie sprawcy nie jest jeszcze równoznaczne z realną ochroną i wsparciem ofiary. Że wreszcie formalna proporcjonalność wyroku, tak hołubiona przez kodeksy, może bez problemu współistnieć z całkowitą nieproporcjonalnością rozpoznania świata, z którego ten konkretny wyrok wyrasta. Reilly, podobnie jak późniejsze, przełomowe orzecznictwo w sprawach Gladue i Ipeelee, uderza z pełną siłą właśnie w tę instytucjonalną pustkę. Mówi wprost: kara, która nie leczy ran, nie

odbudowuje zerwanych więzi i nie zmniejsza prawdopodobieństwa przyszłej szkody, jest jedynie niezwykle kosztowną formą symbolicznego teatru. Państwo może wręcz uwielbiać ten teatr, bo daje on złudny pozór suwerenności i kontroli nad chaosem.

Ofiary i całe wspólnoty płacą jednak za to przedstawienie realnym, postępującym dalszym rozkładem swojego codziennego życia. Jest też w tej wielowątkowej historii wątek jeszcze bardziej drażniący, który dotyczy samej, wyidealizowanej idei autonomii. Nowoczesna wrażliwość liberalna ma silną skłonność do traktowania autonomii grup historycznie uciskanych jako dobra absolutnego i niemal samowystarczalnego. Tymczasem Reilly wymusza na nas zadanie pytania znacznie trudniejszego i bardziej bolesnego. Co mianowicie zrobić w sytuacji, gdy owa upragniona autonomia współistnieje z lokalnym klientelizmem, bezwzględnym przechwyceniem instytucji, zastraszaniem oponentów i systemowym zaniedbaniem najsłabszych członków grupy? Odpowiedź stricte kolonialna brzmi zazwyczaj brutalnie: odebrać autonomię, bo „oni sobie ewidentnie nie radzą". Odpowiedź sentymentalna, płynąca z lewej strony, brzmi z kolei równie naiwnie: nie krytykować pod żadnym pozorem, bo każda, nawet słuszna krytyka wzmacnia narrację paternalizmu.

Obie te odpowiedzi są intelektualnie niedojrzałe i w gruncie rzeczy głęboko szkodliwe dla samych zainteresowanych. Dojrzała odpowiedź brzmi zupełnie inaczej i wymaga znacznie więcej odwagi. Trzeba bezwzględnie bronić autonomii jako fundamentu godności i samostanowienia, ale równie stanowczo i bezkompromisowo trzeba domagać się przejrzystości, odpowiedzialności i realnej ochrony bezbronnych wewnątrz samych wspólnot. To nie jest żaden zgniły kompromis, lecz wymóg republikański w najgłębszym, klasycznym sensie tego słowa. Władza, która nie służy dobru wspólnemu, lecz żywi się strukturalną zależnością własnych członków, przestaje być tarczą obronną wspólnoty. Staje się bezlitosnym pasożytem żerującym na jej najsłabszych tkankach. W tym miejscu rozpościera się najciekawszy i najbardziej płodny poznawczo most między antropologią, prawem a ekonomią polityczną.

Antropologia pokazuje nam dobitnie, że tradycyjne wspólnoty rdzenne posiadały własne, bogate zasoby normatywne, własne skuteczne sposoby przywracania zachwianej harmonii oraz własne, głębokie rozumienie relacji i odpowiedzialności. Prawo z kolei udowadnia, że narzucenie z zewnątrz jednolitego, zachodniego modelu karnego wyprodukowało systemową nierówność, którą dziś z ogromnym trudem usiłuje się korygować przez specjalne przepisy i orzecznictwo. Ekonomia polityczna pokazuje natomiast bezlitośnie, że gdy wspólnota zostaje całkowicie uzależniona od strumieni zasobów kontrolowanych administracyjnie z zewnątrz, a jednocześnie pozbawiona przejrzystych mechanizmów kontroli władzy, powstaje idealne pole podatne na rentierstwo, klientelizm i pasożytniczą oligarchizację. Te trzy dyscypliny, czytane i analizowane razem, nie dają

nam już komfortu prostych, uspokajających odpowiedzi. Dają jednak coś znacznie cenniejszego – dają obraz pełny, wielowymiarowy. A obraz pełny jest w tej konkretnej sprawie miażdżąco oskarżający dla całego systemu.

Jeżeli więc pytać, co tak naprawdę znaczy znana parafraza „uczymy się tego, czym żyjemy; żyjemy tym, czego się uczymy", odpowiedź musi wyjść daleko poza ramy prostej psychologii. To zdanie nie opisuje tylko i wyłącznie procesu indywidualnej socjalizacji jednostki. Opisuje ono całe społeczeństwo jako potężną, bezduszną maszynę pedagogiczną. Rezerwat uczy przetrwania w beznadziei. Szkoła rezydencjalna uczyła pogardy dla własnej tożsamości. Agent indiański uczył bezradności wobec biurokratycznej machiny. Skorumpowany wódz uczy cynizmu. Sąd, który nie widzi szerszej struktury, też uczy – uczy mianowicie tego, że siła państwa jest arbitralna, że ludzka godność jest ściśle warunkowa, że wspólne dobro można bezkarnie przechwycić, a cierpienie nie ma żadnego języka politycznego, dopóki nie przybierze formy konkretnej sprawy karnej. Jeśli więc kolejne pokolenia reprodukują przemoc, upokorzenie i klientelizm, to wcale nie dlatego, że ich kultura „sama się zepsuła" z powodu jakiegoś wewnętrznego defektu. Dzieje się tak dlatego, że cały, potężny system instytucjonalny przez długie dekady uczył ich dokładnie tego. Reilly ma rzadką odwagę powiedzieć głośno, że przestępczość w takich warunkach nie jest anomalią czy odstępstwem od porządku. Jest jego najbardziej logicznym, zatrutym owocem.

Z tej właśnie perspektywy definicja sprawiedliwości jako stanu, w którym każde dziecko ma bezpieczne, ciche miejsce do spania w nocy, okazuje się czymś znacznie więcej niż tylko pięknym, poetyckim zdaniem. Jest to ostateczny, brutalny test, który kompromituje ogromną część nowoczesnej, akademickiej teorii państwa i prawa. Bo jeśli przyłożyć ten test do rzeczywistości całkowicie na serio, wtedy trzeba z bólem uznać, że wiele potężnych instytucji, które same siebie dumnie nazywają sprawiedliwymi, w istocie nie spełnia nawet elementarnych, podstawowych warunków moralnej legitymizacji. Można mieć perfekcyjnie poprawne procedury, wzniosłe i cytowane orzecznictwo, opasłe dokumenty strategiczne, doskonale przeszkolonych urzędników i uroczyste deklaracje historycznego pojednania, a mimo to wciąż nie tworzyć świata, w którym najsłabsze dziecko jest realnie bezpieczne. Wtedy całe to imponujące bogactwo normatywnego języka staje się, mówiąc niezwykle brutalnie, jedynie dobrze opłacanym teatrem klasy profesjonalnej. Reilly rozrywa kurtynę tego obłudnego teatru jednym, zdecydowanym ruchem.

Dlatego finał tej opowieści nie powinien, a wręcz nie może być sentymentalny. Nie chodzi o to, by zakończyć go tanim apelem do powszechnego współczucia. Współczucie jest emocją zbyt tanią, zbyt niestabilną i zdecydowanie zbyt podatną na szybkie medialne zmęczenie. Trzeba to zakończyć znacznie ostrzej. Kanada, a wraz z nią znaczna część nowoczesnego, liberalnego Zachodu, stoi dziś wobec fundamentalnego pytania, czy jest wreszcie gotowa przyjąć pełne konsekwencje wiedzy,

którą już od dawna posiada. Wie doskonale, że nadreprezentacja ludności rdzennej w więzieniach jest systemowym skandalem. Wie, że szkoły rezydencjalne i polityka kolonialnej asymilacji zniszczyły całe linie reprodukcji społecznej. Wie, że same więzienia nie rozwiązują i nigdy nie rozwiążą tego problemu. Wie, że sprawiedliwość naprawcza, wspólnotowe porządki prawne i mądre alternatywy wobec izolacji są absolutnie konieczne. Wie również, że autonomia bez twardej odpowiedzialności może zostać łatwo przejęta przez lokalnych beneficjentów cudzej rozpaczy. Pytanie nie brzmi więc od dawna, czy brakuje nam eksperckiej wiedzy. Pytanie brzmi, czy istnieje jeszcze w tym systemie odwaga polityczna, by przełożyć tę wiedzę na realnie działające instytucje.

Jeśli tej odwagi zabraknie, pozostanie nam najbardziej ponura, dystopijna z możliwych form nowoczesności. Nowoczesność, która wszystko doskonale rozumie, bada i opisuje, ale niczego w istocie nie zmienia. Nowoczesność, która publikuje kolejny wstrząsający raport o traumie, a następnie z zimną krwią finansuje dalszą reprodukcję jej skutków. Nowoczesność, która głośno celebruje pojednanie w świetle kamer, lecz po cichu nie rozbraja śmiercionośnej architektury zależności. Nowoczesność, która szanuje kulturę rdzenną dokładnie tak długo, jak długo kultura ta nie domaga się realnej, twardej redystrybucji władzy, zasobów i samej definicji sprawiedliwości. Nowoczesność, która uwielbia miękkie, naprawcze słownictwo na sympozjach, ale w godzinie ostatecznej decyzji zawsze wraca do więzienia, sztywnej procedury i w pełni kontrolowanej obojętności.

Reilly, ze wszystkimi swoimi retorycznymi przesadami, ostrymi figurami i momentami publicystycznej bezwzględności, pozostaje autorem fundamentalnie ważnym właśnie dlatego, że nie pozwala tej wyuczonej obojętności uchodzić za pragmatyczny rozsądek. Jego myśl można z powodzeniem streścić w formule, która powinna wybrzmieć w przestrzeni publicznej jak akt oskarżenia i jak radykalny program polityczny jednocześnie. Takie samo traktowanie nie oznacza równego traktowania. Kara wymierzona bez zrozumienia kontekstu nie jest żadną sprawiedliwością. Autonomia bez ochrony najsłabszych nie jest prawdziwą wolnością. Państwo, które nie leczy głębokich skutków własnej historii, pozostaje zwykłym administratorem przemocy, choćby mówiło najpiękniejszym, najbardziej wyrafinowanym językiem prawa. Tę gorzką lekcję współczesna nauka już w znacznej mierze przyjęła do wiadomości. Pozostaje otwarte pytanie, czy przyjmą ją do końca same instytucje.

I to jest właśnie właściwy, ostateczny punkt dojścia całego tego eseju. Nie został on napisany po to, by czytelnik poczuł się moralnie wzniosły i uspokojony. Został napisany po to, by bezpowrotnie stracił swój intelektualny komfort. Bo komfort w obliczu tak wstrząsającego materiału dowodowego jest już po prostu formą cichego współudziału.

> Czy kanadyjskie państwo jest w stanie przestać być strażnikiem własnej, historycznej winy, czy pozostanie jedynie eleganckim administratorem ludzkiego nieszczęścia? Prawdziwy przełom wymaga od nas uznania, że prawo bez empatii jest tylko ślepym odwetem, a sprawiedliwość nie zaczyna się w sali sądowej, lecz w bezpiecznym pokoju dziecka. Czy mamy odwagę przestać celebrować własne cnoty, by wreszcie zacząć naprawiać świat?

Inspiracje

[1] **"Bad Medicine: A Judge's Struggle for Justice in a First Nations Community"** John Reilly

2010 | Rocky Mountain Books

Dr John M. Reilly jest starszym wykładowcą w MIT Sloan School of Management i emerytowanym współdyrektorem Wspólnego Programu MIT ds. Nauki i Polityki Globalnych Zmian. Jest ekspertem w dziedzinie ekonomii energetycznej, środowiskowej i rolnej, a jego badania koncentrują się na zintegrowanym modelowaniu oceny zmian klimatu i wpływie polityki środowiskowej na gospodarkę. Jest autorem ponad 150 publikacji i pełnił funkcje doradcze w programach badawczych IPCC i rządu USA dotyczących klimatu.

Dr. John M. Reilly is a Senior Lecturer at the MIT Sloan School of Management and Co-Director Emeritus of the MIT Joint Program on the Science and Policy of Global Change. An expert in energy, environmental, and agricultural economics, his research focuses on integrated assessment modeling of climate change and the economic impacts of environmental policy. He has authored over 150 publications and served in advisory roles for the IPCC and U.S. government climate research programs.

Massachusetts Institute of Technology (MIT)

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 1fbc9801-1260-4a86-b35d-ade923e50b9b