

Łódź, 1 marca 2019 r.

Dr hab. prof. UŁ Bartosz Wojciechowski
Katedra Teorii i Filozofii Prawa
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Łódzki

Ocena osiągnięć naukowych oraz aktywności naukowej, organizacyjnej i dydaktycznej dr.
Grzegorza Maronia

I.

Ocena osiągnięcia naukowego, określonego w art. 16 ust. 2 pkt 1 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz stopniach i tytule w dziedzinie sztuki

1.1. Ocena rozprawy habilitacyjnej

Przedstawiona jako podstawowe osiągnięcie praca, zatytułowana „Integralność religijna sędziego oraz argumentacja religijna w amerykańskim procesie orzeczniczym” (Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2018, ss. 554) jest dziełem oryginalnym, mającym na celu kompleksową prezentację zagadnień związanych z religijną integralnością sędziego oraz wykorzystaniem argumentacji religijnej w procesie orzeczniczym. W szczególności – zamiarem Autora - jest próba udzielenia odpowiedzi na pytania o to, czy sędzia może pogodzić własny światopogląd religijny w ramach służby sędziowskiej, szanując obowiązujące prawo i wymogi etyki zawodu sędziego oraz czy może wykorzystywać w swojej praktyce orzeczniczej argumentację religijną. Autor potraktował zagadnienie w sposób szeroki, obejmujący swoim zakresem zarówno problematykę natury filozoficznej i politycznej, jak również prawną. W moim przekonaniu recenzowana rozprawa mieści się w nurcie należącym do filozofii publicznej i filozofii polityki.

Problematyzuje ona kwestię o relację pomiędzy wartościami leżącymi u podstaw integralności każdej jednostki i normami wskazującymi właściwe sposoby postępowania podczas organizowania oraz przeprowadzania dyskursu praktycznego (w tym w szczególności dyskursu publicznego). Pojawia się oczywiście pytanie o źródło owych wartości, albowiem dla Autora zdaje się nie być wystarczające, że są one zapisane w konstytucjach i obecne w świadomości obywateli oraz kulturze publicznej państw demokratycznych. Warto tutaj przypomnieć naukę Protagorasa, który w przepięknym micie o powstaniu ludzkości i jej organizowaniu we wspólnoty polityczne, wskazywał, że każdy człowiek z natury wyposażony jest przez Zeusa we wstyd (Aidos) i poczucie prawa (Dike), rozdzielone równo pomiędzy wszystkich ludzi. „One miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać. (...) Bo nie powstałyby państwa, gdyby tylko nieliczni z nich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk?” (Platon, Protagoras 322c, przeł. W. Witwicki). Wydaje się, że niezwykle istotne w dyskusji o przestrzeni publicznej jest owo Protagorejskie założenie, które zostało przejęte przez współczesne państwa demokratyczne, ufundowane o ideały równości wszystkich obywateli wobec prawa oraz równości w dostępie do procesów podejmowania decyzji publicznych. Taka perspektywa jest – moim zdaniem – najważniejsza, zaś perspektywa przyjęta w książce G. Maronia nie do końca z nią koresponduje, co rodzi liczne pytania i polemiki. Nawiązuje ona jednak do ożywionych sporów na temat miejsca religii w sferze publicznej (por. m. in. Habermas J., Ratzinger J., *The Dialectics of Secularization*, Ignatius Press 2005; Buksiński T., *Religie i sfery publiczne*, Poznań 2011; Pera M., *Why We Should Call Ourselves Christians*, tłum. L. B. Lappin, wstęp Papież Benedykt XVI New York 2011; Habermas J. I in., *An Awareness of What is Missing: Faith and Religion in a Post-Secular Age*, Cambridge, Polity Press 2012).

Zarówno **tytuł pracy**, jak i układ jej treści zasługują na akceptację tak od strony poprawności określenia przedmiotu, jak i możliwości jego prezentacji w treści pracy. W jego pierwszym członie pojawia się wskazanie zasadniczej tematyki, a w drugiej części zaznaczenie perspektywy badawczej.

Układ pracy opiera się na wyróżnieniu trzech, logicznie powiązanych ze sobą części, z których pierwsza ma charakter wprowadzający, w tym terminologiczny i konceptualny. Następuje tutaj omówienie pojęć religii, argumentacji religijnej oraz integralności religijnej. Dalej Autor przedstawia doktrynę ekskluzywizmu i zasady świeckiego uzasadniania decyzji politycznych, nawiązując tutaj do myśli liberalnej, a w końcu tezy o prywatyzacji religii. Ukazuje wpływ tych doktryn na wyobrażenie o sędziach i sądach w dyskursie publicznym.

Druga część rozprawy habilitacyjnej dotyczy możliwości zachowania przez sędziego integralności osobistej w pracy zawodowej i pozazawodowej. W ostatniej części rozprawy Autor zajmuje się problematyką wykorzystywania argumentów religijnych w praktyce orzeczniczej oraz przydatności tego typu argumentów w judykaturze.

Tezy podstawowe pracy są wyraźne, pojawiają się już we wprowadzeniu i są analizowane w sposób szczegółowy w poszczególnych częściach rozprawy, a następnie podsumowane w zakończeniu.

Punkt wyjścia stanowi przekonanie o braku poprawności głoszonych przez liberalizm tez o prywatyzacji religii, - zgodnie z którą oddziaływanie religii należy zawęzić do sfery życia prywatnego jednostki - i doktryny ekskluzywizmu, - według której argumenty religijne nie powinny być formułowane i uwzględniane w dyskursie publicznym - w stosunku do sędziów i sądu zarówno w odniesieniu do ich pracy orzeczniczej, jak i działalności pozazawodowej. Autor neguje obie tezy i stara się wskazać środki, przy pomocy których możliwe jest względnie optymalne pogodzenia interesów osoby sędziego jako osoby wierzącej z interesem podsądnych, społeczeństwa i samego wymiaru sprawiedliwości w pełnej zgodności z ustawą zasadniczą i gwarancjami procesowymi (s. 10 i n.). Wyraźnie zaznacza przy tym perspektywę badawczą, podkreślając, że osadza swoją analizę w porządku prawnym i myśli polityczno-prawnej Stanów Zjednoczonych. Autor we wstępie podkreśla, że jego zamierzeniem będzie próba uczynienia zadość wyzwaniu badawczemu, jakim jest całościowe i systematyczne ustosunkowanie się do roli i miejsca przekonań religijnych w życiu zawodowym i pozazawodowym sędziów oraz argumentów religijnych w działalności orzeczniczej.

Praca składa się z trzech wyraźnych części. Rozdział I stanowi część przygotowawczą, poświęconą kwestiom konceptualnym i typologizacyjnym. Podejmuje się tutaj aproksymacji (jak sam pisze) rozumienia religii na gruncie amerykańskiej praktyki orzeczniczej, przedstawia klasyfikację argumentów religijnych oraz przedstawia rozumienie integralności osobistej oraz religijnej. Podzielam – co do zasady - pogląd Habilitanta, że każdy porządek prawny znajduje swój mistyczny, ontologiczny i funkcjonalny początek w kulturze. Prawo stanowi bez wątpienia element kultury i jako twór kulturowy podlega ono wyjaśnianiu i opisywaniu za pomocą różnorodnych metod badawczych. Stąd też niewątpliwie kwestie związane z religijnością i samą wiarą odgrywają niezwykle istotną rolę.

Prawo jest czynnikiem i wynikiem porządku ukształtowanego przez człowieka. Próbuje ono szukać odpowiednich zachowań jednostek w ramach określonej wspólnoty. Z antropologicznego punktu widzenia interpretuje się prawo regulujące stosunki realnie egzystujących ludzi. Prawo, aby być skutecznym i respektowanym, musi zauważać, czym jest człowiek i jaki on jest. Antropologiczne poznanie prawa służy wskazaniu dla potrzeb prawa leżącego u jego podstaw obrazu człowieka. Dlatego też niezwykle doniosłe są rozważania

dotyczące integralności. Grzegorz Maroń przez integralność osobistą rozumie „osobową tożsamość jednostki sprowadzającą się do dobrowolnego przyjęcia spójnego zhierarchizowanego systemu wartości i przekonań oraz konsekwentnego postępowania z nimi w zgodzie” (s. 12). Niewątpliwie w zdaniu tym jest dużo racji, ale powstaje również wiele pytań. Jeżeli myślimy o owej spójności, to czy chodzi o spójność Ja z tym, co Ja mówię i myślę, czy też chodzi o Ja konfrontowane w My? Przecież żyjemy w języku i samo pojęcie podmiotowości rodzi się z języka, a nie z jakiegoś bezpośredniego doświadczenia siebie. Możemy zatem zadać za Kantem pytanie: Kim jestem? Czy Autorowi rozprawy chodzi o rozumienie integralności osobistej jako Ja, którego drogami do wiedzy o nim są: język, kultura, społeczeństwo, historia, religia. Jeżeli tak, to wówczas w perspektywie poznawczej całość wyprzedza to, co indywidualne i konkretne. Czy można wówczas odróżnić tego konkretnego sędziego, jego Ja od wiedzy ogólnej i abstrakcyjnej?

Autor posługuje się krytyką podmiotu zakładanego w liberalnych koncepcjach polityki i społeczeństwa. Głównym przedmiotem tej krytyki jest atomistyczny charakter koncepcji liberalnych, które są przekonane, że podmiot jako byt jednostkowy, autonomiczny i racjonalny poprzedza ontologiczne relacje społeczne. Odwołanie się do integralności osobistej odbywa się w drodze intersubiektywnej komunikacji i u podstaw którego znajduje się stosunek wzajemności dialogu i porozumienia. Wspólnota równoprawnych podmiotów powstaje bowiem na mocy samej logiki intersubiektywności. Innymi słowy, to przymus zrozumienia i „uznania”, że to, co dla każdego „Moje”, może zostać urzeczywistnione tylko za pośrednictwem tego, co ma ważność dla wszystkich jako „Nasze”. Zgadzam się więc z Habilitantem, że „społeczny wymiar integralności służy zmniejszeniu ryzyka zwodzenia siebie samego i poddaniu własnego wyobrażenia o byciu cnotliwym zewnętrznej kontroli. Osoba integralna powinna się troszczyć, aby za taką być postrzeganą” (s. 53). Relacje zachodzące między wolnymi podmiotami są symetryczne i tranzytywne, albowiem jednostka nie może skutecznie działać bez przypisywania sobie wolnej działalności, a to nie jest możliwe bez przyznania jej także innym jednostkom.

Niestety rozważania, które w moim przekonaniu są najważniejsze w kontekście całej rozprawy, pozostawiają pewien niedosyt. Problematyka ta jest przecież głęboko filozoficzna i szeroko dyskutowana, by przytoczyć tylko pytanie Heideggera: Czy rzeczywiście tożsamość (Selbstheit) przynależy egzystencji (Dasein)? Rodzą się jeszcze inne pytania, które wpływają bez wątpienia na kwestie poruszane w recenzowanej rozprawie habilitacyjnej, a mianowicie, czy wiemy jak rozumieć tożsamość, co to właściwie znaczy, to bycie sobą, dlaczego poszukujemy owej integralności (jестestwa, sobości, czy jakkolwiek byśmy ją nazwali), czy

jest ona dla nas jakąś wartością i dlaczego? Czy w końcu nie jest ona jakąś iluzją wobec siły wpływu otaczającego nas świata, która powoduje, że odbijamy się w nim z dużo mniejszą siłą niż cienie w platońskiej jaskini. To pytania niezwykle ważne, na które Autor musiałby odpowiedzieć, gdyby zostały mu zadane i gdyby chciał udzielić uczciwej i pełnej odpowiedzi na pytanie, czym jest owa – tak ważna w jego koncepcji – osobista integralność religijna. Habilitant sam przecież podkreśla, że integralność osobista odnosi się do całości egzystencji człowieka, różnych obszarów i aspektów jego funkcjonowania.

W rozdziale drugim krytycznie odnosi się do postrzegania religii przez liberalizm polityczny. Jako nieprzekonujący i krzywdzący określa wizerunek religii jako nieracjonalnego, powszechnie niedostępnego, antydeliberatwnego, antydemokratycznego, apodyktycznego i społecznie konfliktogennego systemu wierzeń wynikającego z myśli liberalnej głęboko zakorzenionej w amerykańskiej kulturze polityczno-prawnej. Głównym przedmiotem analizy staje się tzw. liberalizm uzasadniający oraz koncepcja rozumu publicznego Johna Rawlsa.

Rawls w *Liberalizmie politycznym* argumentuje, że należy zrezygnować z charakterystycznych dla *Teorii sprawiedliwości* inspiracji uniwersalistycznym i abstrakcyjnym projektem oświecenia, a skoncentrować się na praktycznych i pragmatycznych rozwiązaniach politycznych, które wywodzą się z reformacji i zostały zainspirowane przez długi spór na temat tolerancji religijnej. Przyjmuje więc, że w liberalnej demokracji znajdujemy społeczeństwo, którego członkowie nie myślą jednakowo o sprawach życia publicznego. Jest tak dlatego, że w świadomości tego społeczeństwa dominują rozległe, rozumne doktryny. Doktryny te są rozległe, ponieważ zawierają religijną, filozoficzną lub moralną koncepcję tego, co w ludzkim życiu ma wartość istotną – ideału charakteru, przyjaźni, więzi rodzinnych czy wręcz ideału życia jako całości. Doktryny te są rozumne, albowiem stanowią wyraz rozumu teoretycznego, ponieważ porządkuje wartości, stanowiąc spójny światopogląd. Rozległe, rozumne doktryny są dziełem rozumu praktycznego, gdyż potrafią odpowiednio wyważyć wartości, które wchodzą ze sobą w konflikt, należą do szerszych tradycji myśli i najczęściej ewoluują pod wpływem tego, co postrzegają jako dobre i słuszne. Oznacza to zatem, że wszyscy ludzie jako istoty rozumne nie mogą wyznawać tej samej rozległej doktryny, ponieważ różnią się od siebie ciężarami sądów. W takim przypadku mamy do czynienia z tym, co Rawls nazywa rozumnym pluralizmem, który zachodzi, gdy rozumne osoby wyznają wiele rozumnych doktryn.

Koncepcja liberalizmu politycznego autora *Prawa ludów* opiera się na idei częściowego konsensusu, który odnosi się do wszelkich trwałych, przeciwstawnych,

rozumnych i rozległych doktryn (np. konserwatystów, socjaldemokratów i liberałów). Konsensus opiera się bowiem na podstawowych ideach, w ramach których wypracowuje się sprawiedliwość jako bezstronność: „Zakłada porozumienie dostatecznie głębokie, by sięgało takich idei, jak idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji i idea obywateli jako rozumnych i racjonalnych oraz wolnych i równych osób” (J. Rawls, Liberalizm polityczny, s. 214). Obywatele, dochodząc do porozumienia, dokonują wyważenia racji w obrębie własnej, rozumnej rozległej doktryny, a nie godzą się na kompromis wymuszony okolicznościami. Instytucja *overlapping consensus* ma zatem na celu wyjaśnić rolę politycznego przedstawienia sprawiedliwości w nowoczesnym społeczeństwie liberalnym, w którym obok lub naprzeciwko siebie stoją różne światopoglądy, ruchy religijne czy wspólnoty przekonań i wartości. Konsensus ten ma charakter powinnościowy (normatywny) a nie faktyczny i jako taki utrzymuje wolność dla wielości światopoglądowych przekonań, ale jednocześnie wyznacza granice tolerancji.

Można się zatem zastanowić w kontekście recenzowanej rozprawy i roli religii w dyskursie publicznym (w tym w dyskursie prawniczym), jaka jest rola rozumnych rozległych doktryn w legitymizowaniu prawa i czy stanowią one swoiste dobro wspólne. Jeżeli odpowiedź będzie twierdząca, tak jak chciałby tego Habilitant, to pojawia się kolejna problematyczna kwestia, a mianowicie jak zachować wszystkie rozumne, rozległe doktryny przy założeniu, że częściowy konsensus jest kategorią dynamiczną, a dodatkowo że są one przecież trwałe i przeciwstawne. Eliminacja czy też preferowanie jednej z nich przed innymi stanowiłoby zawłaszczenie Rawlsowskiego rozumu publicznego przez grupę lub grupy osób dokonujących arbitralnej interpretacji częściowego konsensusu w zabiegu typowym dla zjawiska politycznej poprawności. Mogłoby to oznaczać, że opowiedzenie się za doktryną inkluzywizmu i obroną dopuszczalności argumentów religijnych w dyskursie politycznym doprowadzić musi do pozbawienia części dóbr pierwotnych zwolenników tych wyeliminowanych doktryn, gdyż nie da się ich pogodzić. Wówczas zaś trudno będzie uznać, że prawo stanowi dla nich dobro wspólne.

Grzegorz Maroń w trzecim rozdziale pokazuje właśnie, jak silnie myśl liberalna wpłynęła na kształt wymiaru sprawiedliwości w amerykańskim porządku prawnym. Pisze więc o wpływie tezy prywatyzacji religii i doktryny ekskluzywizmu w ukierunkowaniu myślenia i mentalności sędziów, polityków, przedstawicieli doktryny prawniczej i wielu obywateli. Wskazuje, że doktryna ekskluzywizmu doprowadziła do nieuzasadnionego przeświadczenia, że sędziowie uchodzący prywatnie za osoby religijne posiadają ponadprzeciętną inklinację do autorytarnego narzucania swoich ocen aksjologicznych i

przekonań, co prowadzi do naruszenia zasady praworządności. Krytycznie ustosunkowuje się on do mitu zdepersonalizowanego sędziego, traktując go jako spuściznę pozytywizmu prawniczego.

Część druga rozprawy obejmuje już część zasadniczą i konkluzyjną. Stąd też w czwartym rozdziale należącym do tej części Habilitant możliwość pogodzenia owej integralności z wykonywaniem przez niego czynności zawodowych, w szczególności podczas praktyki orzeczniczej. Niezwykle istotną rolę odgrywa w tym rozdziale analiza sytuacji, w których dochodzi do konfrontacji czy sprzeczności wartości wynikających z integralności religijnej sędziego a obowiązującymi normami prawnymi. Jako rozwiązanie Grzegorz Maroń widzi możliwość złożenia przez sędziego wniosku o wyłączenie go od rozpoznawania sprawy, uzasadniając go klauzulą sumienia, która w jego przekonaniu w większym stopniu gwarantuje niż neguje prawo strony do bezstronnego sędziego.

Co do zasady można się zgodzić z takim postulatem, ale pozostaje on w sprzeczności z argumentacją przytoczoną w rozdziale poprzedzającym, kiedy to Autor wyraźnie sprzeciwiał się próbom wyłączenia sędziego z rozpoznania sprawy z powodu jego religijnej afiliacji czy religijnego światopoglądu. Uważa on, że „dezawuowanie przez reprezentantów Temidy doniosłości przekonań religijnych dla sprawowania urzędu sędziowskiego oraz podejrzliwe podchodzenie do religijnego światopoglądu sędziego przez polityków i podsądnych łączy określone pojmowanie sędziowskiej bezstronności” (s. 13, s. 166 i n.). Dodatkowo Autor zaznacza tutaj, że ochrona integralności osobistej sędziego w działalności zawodowej, zwłaszcza poprzez klauzulę sumienia, nie jest równoznaczna z przyzwoleniem na działania sędziego naruszające zasadę rozdziału kościoła i państwa, zasadę rzetelnego procesu oraz wolność religijną uczestników postępowania. Może to – zdaniem G. Maronia – narazić sędziego na odpowiedzialność dyscyplinarną. Ponownie muszę zaznaczyć, że tego typu sformułowania pozostają w sprzeczności z wcześniejszymi deklaracjami. W moim przekonaniu wykorzystanie argumentów religijnych zawsze będzie rodzić tego typu naruszenia i opór w podmiotach, które przyjmują inną postawę światopoglądową, religijną czy filozoficzną. Tym bardziej, że w dalszej części swoich rozważań Autor wyraźnie stwierdza, że „środkiem dysproporcjonalnym jest pociąganie sędziów do odpowiedzialności dyscyplinarnej za postępowanie, które bliżej nieokreślonej grupie społecznej – i niekoniecznie reprezentatywnej dla społecznej większości – zrodziło wrażenie niewłaściwego”.

Pamiętać należy, że spór o miejsce religii w sferze publicznej jest znacznie zróżnicowany w zależności od państwa, w którym się on toczy, a zwłaszcza zależy od czynników społecznych, politycznych i kulturowych. Owe spory nasilają się w

szczególności w społeczeństwach wielokulturowych. Wielokulturowość nie wyklucza relatywizmu kulturowego, albowiem ten ostatni zaznacza tylko różnice, nie przesądzając o możliwości „funkcjonalnego” występowania wspólnych elementów. A jeśli nawet nie jest to relatywizm funkcjonalny, lecz opisowy, to jest on przeciwstawieniem uniwersalizmu czy totalizmu (holizmu) i w tym zakresie pełni ożywczą funkcję poznawczą, co z kolei może przyczyniać się do budowania intelektualnych podstaw interkulturowości.

W literaturze dokonuje się bowiem różnorodnej typologii wielokulturowości. I tak, wielokulturowość rozumiana jest jako zbiór zjawisk obejmujących: jednostki, grupy kulturowe, procesy rozwoju i uniwersalizacji tych grup, mechanizmy kształtowania więzi terytorialnej, rasowej, etnicznej, językowej, a nawet religijnej. W rezultacie stanowi ona podłoże, na którym formują się dominujące, względnie uporządkowane wzory stosunków między grupami kulturowymi (T. Paleczny, *Stosunki międzykulturowe: modele pluralizmu w społeczeństwach „ponowoczesnych”*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo T. Paleczny, E. Wiącek, Kraków 2006). W innych znaczeniach mówimy o wielokulturowości, gdy odnosimy się do polityki rządu mającej na celu niwelację napięć społecznych związanych ze zjawiskiem wielokulturowości bądź też gdy chodzi o ideologię, ruch, doktrynę a nawet filozofię multikulturalizmu (w potocznym rozumieniu nauki o umiłowaniu mądrości). Można tu przykładowo mówić o tzw. wielokulturowości oficjalnej przyjętej w Kanadzie na mocy konstytucji z 1982 roku, która w najogólniejszym ujęciu implikuje uznanie równości wszystkich kultur niezależnie od ich geograficznego, rasowego czy religijnego pochodzenia.

Pojęcie wielokulturowości niestety nie pojawia się w pracy. Wydaje się, że ze szkodą dla rozprawy Autor nie poświęcił temu zagadnieniu większej uwagi. W szczególności doniosłe mogłyby stać się rozważania dotyczące relacji między ideologią wielokulturowości a omawianym wcześniej pluralizmem.

W odniesieniu do relacji między zjawiskiem wielokulturowości a pluralizmem pragnę zwrócić uwagę, iż strukturalne, uporządkowane sieci relacji międzykulturowych przybierają postać różnorodnych pluralizmów. Z punktu widzenia naszych rozważań najważniejszy jest pluralizm wartości, który opiera się na założeniu, że wartości są obiektywne i poznawalne, ale jest ich wiele. Postawa akceptująca pluralizm wartości, etyczny, kulturowy, religijny czy światopoglądowy pozwala na tolerowanie różnych, niekiedy niewspółmiernych wizji świata i reguł nim rządzących. Może być tak, że pojęcie pluralizmu stanowi konsekwencję przyjęcia perspektywy wielokulturowości i w związku z tym ma charakter opisowy i normatywny. Podstawą, na której opiera się pluralizm jest kontekst społeczno-kulturowy. Może być jednak

tak, że multikulturalizm odmiennie od tych dwóch ideologii opiera się na założeniu, że świat to wielość kultur, ale członkowie tych poszczególnych kultur są w pewnym sensie ich więźniami, ich kulturowych konwencji, chociażby przez fakt, że przyszło im się enkulturować w określonym społeczeństwie, stanowiącym odrębną i samowystarczającą całość.

Kwestia wielokulturowości i pluralizmu ma niezwykle doniosłe znaczenie dla umocowania argumentacji religijnej w praktyce orzeczniczej sądów. Należy bowiem zwrócić uwagę, że Autor uzasadnia swoje tezy głównie racjami z tradycji judeochrześcijańskiej. Tymczasem ciekaw jestem, jak ustosunkowałby się on do argumentów z innych wielkich religii: islamu czy buddyzmu, np. w kwestii dotyczącej rytualnego uboju czy zawierania przymusowych małżeństw. Pojawia się tutaj bowiem jeszcze inno niezwykle ważne zagadnienie, a mianowicie argumentu obrony przez kulturę (w analizowanym przez nas przypadku przez religię).

W odniesieniu do prawa możemy dodatkowo stwierdzić, że różny jest poziom narracyjności poszczególnych dziedzin prawa, w zależności od tego, jak daleko sięga tradycja, „łańcuch interpretacyjny” czy w końcu ukontekstowanie danej instytucji czy nawet regulacji prawnej. Dlatego też możemy mówić o stopniowości narracji, która będzie inaczej wyglądać w ramach prawa cywilnego, prawa karnego czy prawa podatkowego. Możemy dodatkowo założyć, że owa narracyjność powoduje, że mamy do czynienia z różnymi historiami opowiedzianymi (napisanymi) na kanwie obowiązujących przepisów prawnych. I tak, inaczej będzie wyglądać historia (opowieść) powoda (oskarżyciela), pozwanego (oskarżonego), sędziego czy świadków. Opowieści te dotyczą przy tym nie tylko stanu faktycznego spornego przypadku, ale również (a niekiedy przede wszystkim) rozumienia przepisów prawnych (a bliżej konstruowanej na ich podstawie normy prawnej). Jestem ciekaw stanowiska Autora, czy przyjęcie takiej narracyjnej perspektywy ułatwia czy też raczej utrudnia poznanie prawa w ramach pluralistycznego paradygmatu? Jest to o tyle ciekawe, że przecież w odniesieniu do odczytywania tekstu Biblii, Talmudu, Koranu czy Bhagavatgity również mamy do czynienia z niekończącą się egzegezą i istotną rolę, jaką odgrywa w niej czytelnik, a która jest niezwykle ważna w kontekście różnorodności religijnej.

W rozdziale piątym II części Autor analizuje wpływ norm postępowania sędziowskiego (zwłaszcza etyki zawodu sędziego) na akty religijnej ekspresji sędziego w jego aktywności pozazawodowej. Szczególnie istotne staje się podkreślenie w tym rozdziale, że przy wyznaczaniu ram pozazawodowej religijnej czy światopoglądowo motywowanej aktywności sędziów należy przenieść punkt ciężkości z troski o społeczne wrażenie o bezstronności sądów i sędziów na zagwarantowanie konkretnym stronom postępowania

prawa do rzeczywiście bezstronnego sędziego. Oczywiście fikcją jest wymóg, aby wyeliminować z umysłu sędziego jakiegokolwiek własne przekonania na temat prawa i przedmiot prawnej regulacji (s. 474). Zgadzam się tutaj z Autorem, jednakże w dyskursie publicznym zakorzenionym w myśli liberalnej chodzi raczej o to, aby sędzia nie ujawniał swoich poglądów jako racji decydujących w sprawach, w których owe poglądy i ich uzasadnienie są sporne, a raczej opowiadał się za neutralnością światopoglądową, ponieważ manifestowanie swoich poglądów mogłoby prowadzić do relatywizowania określonych norm prawnych. Oczywiście jako archaiczne i absolutnie nieadekwatne należy traktować Monteskiuszowskie podejście do zawodu sędziego. Dominujący jest raczej model hermeneutyczny i aretyczna postawa sędziego. Nie można przy tym – jak czyni to Autor – stawiać na równi religijności z rasą, płcią czy orientacją seksualną.

W tym kontekście, chciałbym zauważyć, że poziom jurysprudencji, na którym winna zostać skonstruowana teoria prawa władna odpowiedzieć na pytanie, o jaki rodzaj pojęcia doktrynalnego w ogóle tutaj chodzi. Na tym poziomie – jak wskazuje Dworkin - pewną istotną rolę odgrywa moralność, albowiem refleksja nad wymiarem doktrynalnym i aspiracyjnym jest zbieżna. Aspiracyjne pojęcie prawa jest tym, do którego prawo aspiruje, a zatem jest to pojęcie o charakterze idealnym. Czy zatem – w przekonaniu Autora – słuszne jest stanowisko Dworkina, zgodnie z którym rozpatrzenie takiego aspiracyjnego ideału prawa musi uwzględniać ideał politycznej integralności, czyli „koherentny zestaw politycznych zasad” przynoszący „pożytki wszystkim obywatelom”. Uwagi te są aktualne w szczególności w nawiązaniu do analiz przeprowadzonych na stronie 289 i nast., 359 i nast. rozprawy.

W nawiązaniu do powyższej uwagi chciałbym przypomnieć, że zdaniem Richarda A. Posnera na gruncie koncepcji Dworkina sędziowie powinni „aplikować filozofię moralną”; tymczasem sam Habermas wielokrotnie powtarza, iż „autonomia prawna nie pokrywa się z wolnością w sensie moralnym” a podstawą w poszukiwaniu źródła prawa winna być kategoria autonomii tak abstrakcyjnie ujęta, by była władna równocześnie generować tak zasadę moralności, jak i zasadę demokracji. Powyższe jednakże, zdaniem Posnera, wynika z chęci odrzucenia przez Habermasa jakichkolwiek propozycji filozoficzno-teoretycznych, które mogłyby implikować jakąś totalitarną wizję społeczeństwa na rzecz „zabezpieczenia warunków racjonalnego poszukiwania” wzajemnej kooperatywnej zgody, która jest zawsze tymczasowa i prędzej czy później wymaga rewizji, albowiem jako ludzie jesteśmy w podejmowaniu nawet ważnych decyzji ograniczeni upływającym czasem. Tymczasem Dworkina docelowo interesuje jednak nie tyle samo poszukiwanie racjonalnej zgody i procedur ją zabezpieczających (np., co do praw podstawowych), ile raczej jego badania

ogniskują się na konstruowaniu procedury owocującej jednak w *One Right Answer*, a zatem konstruowaniu takiej procedury, która zrealizuje określony już cel jego filozoficzno-teoretycznych poszukiwań, zakładających zasadę integralności politycznej, której wychodzi naprzeciw właśnie możliwość udzielenia jednej słusznej odpowiedzi w przypadku *hard cases*. Nie ukrywam, że zabrakło mi w rozprawie tego wątku, ponieważ – w moim przekonaniu – należy on do najbardziej doniosłych we współczesnej jurysprudencji. Oczywiście zdaję sobie sprawę z faktu, że Autorka przy tak szeroko sformułowanym temacie musiała pewne kwestie pominąć i nie czynię jej z tego powodu żadnego zarzutu. Ciekaw jestem jednak jej zdania w tej materii.

W trzeciej części rozprawy G. Maroń zajmuje się kwestią dopuszczalności wykorzystywania argumentów religijnych w praktyce orzeczniczej oraz przydatnością tego typu argumentów dla judykatury, analizując w tym zakresie reprezentatywne orzecznictwo sądów amerykańskich.

Jest to o tyle doniosłe, że uniwersalizm pewnych praw (w tym praw człowieka) jest wciąż kwestionowany, zwłaszcza z perspektywy relatywizmu kulturowego. W odniesieniu do praw człowieka najczęściej zadawane są pytania: Czy prawa człowieka są prawdziwie zachodnią ideą? Czy są religie i kultury, które nie są w żaden sposób powiązane z nowoczesnymi prawami człowieka? Czy rzeczywiście jest tak, że argumenty uzasadniające istnienie tych praw mogą zostać równie dobrze użyte do wskazania istnienia jednoróżców i czarownic? We współczesnym dyskursie publicznym odpowiedź na te pytania musiałaby dotyczyć wielu wątków. Inaczej będzie ona bowiem brzmiała z perspektywy historycznej, kulturowej, światopoglądowej a w końcu prawnej.

Moim zdaniem, wykorzystywanie w procesie interpretacji norm religijnych nie jest czymś nowym, w szczególności gdy myślimy o kulturze chrześcijańskiej. Problem ten przedstawia się nieco inaczej, gdy interpretację przedstawia się jako „proces możliwy do uchwycenia poprzez analizę kulturowych determinant podejścia autora, przesuając w ten sposób akcent z autora tekstu bądź samego tekstu na tego, kto dokonuje interpretacji” (por. A. Szahaj, *O interpretacji*, Kraków 2014). Trudna jest zatem koordynacja tych kolidujących niekiedy systemów (prawnych, religijnych, moralnych, światopoglądowych czy kulturowych), co pozwoliłoby uniknąć rodzących się konfliktów. Sceptyczna w tym zakresie wynika na przykład stąd, że taka koordynacja ma się raczej przyczyniać do rozwiązywania problemów natury „technicznej” aniżeli konfliktów wynikających z kulturowo uwarunkowanego nieprzestrzegania określonych wzorców zachowań, które mogą korespondować, ale i kolidować z określonymi prawami.

Zbliża nas to do argumentu *cultural defense*, co do którego uważa się, że jest on konsekwencją występowania nierówności na świecie. Instytucja praw człowieka i argument obrony przez kulturę być może pomogą przyczynić się do respektowania godności człowieka. Nie sposób się bowiem nie zgodzić, moim zdaniem, z tym, że sama idea *cultural defense* (w przypadku recenzowanej rozprawy *religious defence*) zasługuje na uznanie, choć oczywiście również rodzi wiele kontrowersji. Problematyka ta jest istotna ze względu na kwestie wykluczenia, uznania prawnego i solidarności społecznej.

1.2. Konkluzja

Reasumując, oceniana rozprawa jest dziełem opartym na przemyślanym założeniu badawczym, realizowanym w sposób metodologicznie i merytorycznie konsekwentny, a przy tym twórczy, umiejętnie prezentującym oba składniki przedmiotu pracy, określonego w jej tytule.

Praca dotyczy problemu filozoficzno- i antropologiczno-prawnego, ale pomimo bogatej literatury nawiązującej do omawianej tematyki ma ona charakter nowatorski, co niewątpliwie nie było łatwe do osiągnięcia. Recenzowana książka stanowi ważną pozycję w polskiej literaturze z zakresu filozofii prawa i etycznych zagadnień prawoznawstwa.

Moja ocena przedstawionej rozprawy jako pracy z zakresu teorii i filozofii prawa jest wysoka, choć oczywiście, jak każda praca o tak złożonej strukturze rodzi również uwagi polemiczne, ale naukowe walory pracy są bezdyskusyjne.

Oceny te prowadzą do konkluzji, iż przedłożona praca, **stanowiąc znaczny wkład w rozwój nauk prawnych, jest osiągnięciem naukowym, o którym mowa w art. 16 ust. 2 pkt 1 ustawy.**

II.

Ocena pozostałych osiągnięć oraz aktywności naukowej

2.1. Główne nurty twórczości naukowej

Habilitant wskazał w zakresie pozostałych osiągnięć naukowych i form aktywności naukowej opracowanie 70 publikacji, z których 2 ukazały się w języku angielskim po uzyskaniu stopnia doktora nauk prawnych (a przed tym momentem dodatkowych 14 publikacji).

W ramach ogólnej oceny tych publikacji, na uwagę zasługują dwie kwestie. Po pierwsze, są to publikacje umieszczone bądź w pracach zbiorowych wydanych w uznanych wydawnictwach krajowych lub międzynarodowych, bądź w bardzo dobrych, krajowych czasopismach naukowych. Po drugie, ilość prac znacznie przekracza dorobek wymagany od naukowca na tym etapie drogi badawczej.

Habilitant przedstawia swój dorobek pozostający poza podstawowym osiągnięciem, w siedmiu głównych nurtach. Nie kwestionując tego podziału ani też, co do zasady, kryteriów rozdzielenia poszczególnych nurtów badawczo-publikacyjnych, należy podnieść, iż nie ma żadnych wątpliwości co do wyróżnienia nurtu ogniskującego się wokół zasad prawa, co stanowi kontynuację jego zainteresowań związanych z przygotowaniem rozprawy doktorskiej. Nurt drugi w tym wykazie, określony przez Autora jako „współczesne szkoły filozoficznoprawne, których założenia nawiązują do realizmu prawnego” jest wynikiem zainteresowania amerykańską jurysprudencją. Kolejne dwa nurty (badania dotyczące roli religii i argumentów religijnych w amerykańskiej praktyce prawniczej oraz akty symbolicznego odwołania się do sfery sacrum w polskim i amerykańskim porządku prawnym) stanowią swoisty łącznik z pracą habilitacyjną wskazaną jako osiągnięcie naukowe.

Badania z tego nurtu przyczyniły się do powstania pracy, zaprezentowanej przez Habilitanta jako podstawowe osiągnięcie naukowe. Jej treść wskazuje bowiem, że Autor umiejętnie wykorzystwała wiele z dokonań, uzyskanych w toku rozwijania swego potencjału naukowego oraz dorobku publikacyjnego. Świadczy to o potencjale tego dorobku, umożliwiającym jego twórcze wykorzystanie w obszernej monografii.

Prace dotyczące pozostałych zagadnień, a więc z zakresu: instytucji ślubowania i wolności słowa czy uchwał okolicznościowych i problemowych są również interesujące. Są wyrazem integracji teorii prawa z dogmatykami prawniczymi, postulowanej od wielu lat w pracach zarówno dogmatyków, jak i teoretyków prawa, a ponadto stanowią źródło inspiracji dla stosowania prawa przez praktyków. Aktualność i istotność tematów podjętych przez Habilitanta nie budzi żadnych wątpliwości, o czym świadczą wciąż żywe dyskusje dotyczące na przykład problematyki wolności słowa.

Prace stanowią opracowanie klasycznych zagadnień filozoficznoprawnych, socjologicznych i antropologicznych. W tym kontekście wskazany dorobek naukowy ma charakter interdyscyplinarny.

2.2. Pozostały dorobek naukowy

Ocenie w ramach niniejszego punktu recenzji powinny podlegać też recenzje wykonywane na zlecenie Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

2.3. Inne formy aktywności naukowej

Habilitant wykazuje bardzo intensywną aktywność konferencyjną. Wygłosił 18 referatów na konferencjach naukowych, a zdecydowana konferencja krajowych również miała charakter międzynarodowy. Jest to więc zdecydowanie międzynarodowa aktywność konferencyjna, potwierdzająca także orientację ogólną Habilitanta odnośnie do swojej pozycji naukowej. Podkreślić należy jego zaangażowanie jako członka komitetu organizacyjnego i współorganizatora konferencji.

Na uwagę zasługuje również członkostwo Habilitanta w licznych stowarzyszeniach naukowych.

2.4. Konkluzja

Dorobek naukowy Habilitanta, oceniony w ramach niniejszego punktu recenzji, zasługuje na ocenę jednoznacznie pozytywną.

III. Ocena działalności dydaktycznej i organizacyjnej

Zaangażowanie dydaktyczne Habilitanta mieści się w ramach wymogów stawianych na tym etapie awansu naukowego. Zwraca uwagę po pierwsze fakt prowadzenia dydaktyki na uczelni państwowej – Uniwersytecie Rzeszowskim.

Na podkreślenie zasługuje również fakt niezwyklego zaangażowania w popularyzowanie nauki poprzez liczne wykłady i prelekcje w szkołach i przy innych istotnych okazjach, jak również autorstwo tekstów popularyzujących naukę, opieka nad pracami magisterskimi, opieka nad kołami naukowymi, itp.

IV. Konkluzja recenzji

W oparciu o ocenę dorobku naukowego, stanowiącego znaczny wkład dr. Grzegorza Maronia w rozwój nauk prawnych oraz wykazywaną istotną aktywność naukową a także, w stopniu sumarycznie wystarczającym, aktywność dydaktyczną, stwierdzam, że osiągnięcia dra **Grzegorza Maronia** spełniają wymóg **znacznego wpływu na rozwój nauk humanistycznych oraz istotnej aktywności naukowej, stawiany osobom ubiegającym się o stopień doktora habilitowanego przez art. 16 ust. 1** powołanej na wstępie niniejszej recenzji ustawy.

Łódź, 1 marca 2019 r.



Bartosz Wojciechowski