

Jerzy Zajadło

Testament Ronalda Dworkina

We współczesnej filozofii polityki zmarły niedawno Ronald Dworkin miał opinię specyficznego liberała. Specyfika jego poglądów polegała głównie na tym, że wolność uznawał on za wartość tak oczywistą, że nigdy nie sformułował jakiegś bardziej rozbudowanej jej teorii. Próbował natomiast pogodzić wolność z innymi wartościami, zwłaszcza z równością. Krótco przed swoją niespodziewaną śmiercią Dworkin napisał dwie książki, których treść rzuca pewne nowe światło na rzeczywiste poglądy amerykańskiego filozofa prawa i które można do pewnego stopnia uznać za jego naukowy testament. Omówienie tych dwóch prac stanowi główny przedmiot tego opracowania.

399

Pierwsza z nich to *Justice for Hedgehogs* (*Sprawiedliwość według jeży, dalej – JfH*) opublikowana w roku 2011¹. W wywiadzie udzielonym jesienią 2005 r.² Dworkin wspominał o pracy nad recenzowaną pozycją:

Ta książka będzie dobrą okazją do zrekapitulowania tego, co napisałem w zakresie różnych problemów: równości, prawa, moralności, ludzkich wartości i znaczenia ludzkiego życia. Wszystko to będzie wymagało pokazania wzajemnych zależności pomiędzy nimi. W dotychczasowych pracach próbowałem potraktować sprawy szerzej niż, by tak powiedzieć, czyni to większość filozofów prawa, teraz trzeba połączyć to wszystko w całość.

Z tego punktu widzenia *JfH* zasługuje, być może, na szczególną uwagę polskiego czytelnika, ponieważ stanowi rodzaj podsumowania róż-

¹ R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge 2011, s. 528.

² A. Liptak, *The Transcendent Lawyer*, „New York University – The Law School Magazine”, Autumn 2005, t. 15, s. 13–23; trzeba podkreślić, że w języku angielskim słowo *transcendent* oznacza zarówno „transcendenty”, jak i „najwyższy” (w sensie autorytetu), ale także „nieokreślony” (*Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2002, s. 1247) – biorąc pod uwagę treść całego wywiadu wydaje się, że *transcendent lawyer* oznacza w tym przypadku „prawnika o najwyższym autorytecie”, transcendentnego w tym sensie, że przekraczającego utrwalone granice i sposoby myślenia.

nych wątków relatywnie dosyć dobrze znanej w naszym kraju filozofii prawa Dworkina³. Książka jest na tyle szczegółowa i wyjątkowa, że jeszcze przed jej oficjalnym wydaniem (*sic!*) poświęcono jej specjalną konferencję naukową z udziałem wybitnych ekonomistów, etyków, filozofów, politologów i prawników⁴. Pozwoliło to Dworkinowi na dokonanie zmian w pierwotnym rękopisie, które uwzględniają przynajmniej niektóre z uwag jego adwersarzy⁵, ale jednocześnie już w pierwszym zdaniu wstępu do *JfH* pisze tak: „Nie jest to książka o tym, co myślą inni: jest ona pomyślana jako argument całkowicie autonomiczny”⁶. W słowie wstępnym do wspomianej konferencji autor przyznaje zresztą, że docenia szczególność sytuacji, gdy o książce dyskutuje się w takim gronie jeszcze przed jej opublikowaniem. Trzeba przyznać, że te uwagi świadczą u dużym poczuciu humoru amerykańskiego prawnika. Dworkin przypomina bowiem w tym kontekście anegdotę z życia swojego mistrza, wybitnego sędziego Learned Handa. Otóż Hand wielokrotnie opowiadał jak wyobraża sobie po śmierci niebo i jednym z elementów tej wizji był bankiet z udziałem wybitnych filozofów, m.in. Sokratesa, Kartezjusza, Franklina, a mówcą wieczoru był Wolter. Już po kilku wstępnych słowach, tłum filozofów krzyczał: „Wolter, zamknij się i siadaj. Chcemy Handa!” [tak w oryginale: „Shut up Voltaire and sit down. WE WANT HAND”]. Dworkin nawiązuje do tej opowieści i w tym kontekście pisze, że teraz sam ma własną wizję nieba, skoro zgromadziły się tak wybitne osoby, by „dyskutować nad jeszcze nieskończoną książką dając mi szansę skorzystania z tego co powiedzą. Ale nie to jest najlepsze. Najlepsze jest to, że wcale nie zamierzam umierać”. Dworkin kończy swój wstęp parafrazując Handa: „A teraz zamierzam się zamknąć i słuchać”⁷.

³ Por. polskie wydania prac Dworkina: *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998 oraz *Imperium prawa*, Warszawa 2006.

⁴ Konferencja odbyła się 25–26 września 2009 r. na Uniwersytecie w Bostonie, a jej wyniki zostały opublikowane w „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 465–1087 (*Symposium: Justice for Hedgehogs. A Conference on Ronald Dworkin’s Forthcoming Book* (z udziałem m.in. K.A. Appiaha, J.E. Fleminga, S. Freemanna, F.M. Kamma, D. Lyonsa, S. Macedo, M. Minow, A. Sena, T.M. Scanlona, L.S. Soluma, J. Waldrona oraz z odpowiedzią R. Dworkina).

⁵ R. Dworkin, *Response*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 1059: „Spróbuję wskazać w opublikowanej wersji, gdzie zmieniłem istotnie wcześniejszy projekt w odpowiedzi na krytykę i z góry przepraszam, jeśli pominię zaznaczenie niektórych zmian dokonanych w ten sposób”. W *JfH* znalazło to wyraz przede wszystkim w przypisach (s. 425–487), gdzie autor odwołuje się do niektórych z referatów wygłoszonych w trakcie konferencji.

⁶ R. Dworkin, *Justice...*, s. IX.

⁷ R. Dworkin, *Keynote Address. Justice for Hedgehogs*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 469 i 477.

Kilka słów wyjaśnienia wymaga tytuł pracy (*Sprawiedliwość według jeży*⁸), ponieważ determinuje on zarówno jej treść, jak i zastosowaną metodę. Inspiracją dla Dworkina był znany esej Isaiaha Berlina opublikowany po raz pierwszy w 1953 r., w którym autor dokonał własnej interpretacji następującego zdania Archilocha, greckiego poety z VII w. p.n.e.: „Lis wie wiele rzeczy, ale jeż jedną niemałą”. W potocznym rozumieniu tego aforyzmu wskazuje się najczęściej na to, że na wiele podstępnych sztuczek lisa jeż ma wprowadzić tylko jedną, ale za to bardzo skuteczną metodę obrony – zwija się w kłębek. Berlin starał się natomiast nadać mu nieco głębszy sens. Jego zdaniem:

Uczeni różnie interpretowali te niejasne słowa, które zapewne znaczą tylko tyle, że lis, przy całej swej przebiegłości, musi skapitulować przed jedną bronią jeża. Rozumiane przenośnie słowa te mogą jednak ujawnić sens uwypuklający jedną z najgłębszych różnic, jakie dzielą pisarzy i myślicieli, a być może ludzi w ogóle. Istnieje bowiem ogromna przepaść między tymi, co sprowadzają wszystko do jednej centralnej wizji, jednego mniej lub bardziej spójnego czy artykułowanego systemu, w którego ramach rozumieją, myślą i czują – do jednej, powszechnej, organizującej zasady, dzięki której wszystko, czym są i co mówią ma znaczenie – a z drugiej strony tymi, którzy zmierzają do rozlicznych celów, często niezwiązanych, nawet sprzecznych ze sobą, a jeśli w ogóle jakoś pokrewnych, to tylko jakby *de facto*, z pewnych psychologicznych czy fizjologicznych przyczyn, niepowiązanych żadną zasadą moralną lub estetyczną; żywot, jaki pędzą ci ostatni, czyni, których dokonują, idee, którym hołdują, można określić raczej jako odśrodkowe niż dośrodkowe, ich myśl rozprasza się, czy też rozplywa, błądzi na wielu poziomach, chwytając istotę najprzeróżniejszych doświadczeń i rzeczy jako coś, czym są same w sobie, i nie starając się, świadomie czy nieświadomie, umieścić ich w obrębie – lub pozostawić poza obrębem – jakiejś jednej nieziennej, wszechogarniającej, czasem wewnętrznie sprzecznej i niepełnej, niekiedy fantastycznej, jednolitej perspektywy wewnętrznej. Pierwszy typ intelektualno-artystycznej osobowości zalicza się do jeży, drugi do lisów⁹.

Sam Berlin twierdził później, że ta metafora była dla niego tylko pewną intelektualną grą i nigdy nie zakładał, iż jego interpretacja stanie się w literaturze wręcz metodologicznym paradygmatem¹⁰.

Dworkin przyjmuje zdecydowanie postawę jeża i stąd bierze się nie tylko tytuł omawianej pracy, lecz w ogóle metodologiczna charakterystyka całego jego systemu filozoficzno-prawnego, zwanego przecież „integralną filozofią prawa”¹¹. Rzeczywiście Dworkin, tak jak to pisze Berlin charakte-

⁸ Wydaje się, że, biorąc pod uwagę treść książki Dworkina i semantykę języka polskiego, takie tłumaczenie jest właściwsze niż *Sprawiedliwość dla jeży*.

⁹ Polskie wydanie: I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, Warszawa 1993, s. 27 i nast. (także w: I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003, s. 21 i nast.)

¹⁰ R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, London 2000, s. 188 (polskie wydanie: *idem, Rozmowy z Isaiahem Berlinem*, Warszawa 2002).

¹¹ M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000, s. 197 i nast.

ryzując uczonych-jeży, w ramach ogólnej filozoficznej refleksji nad prawem ma jego „jedną, centralną wizję” podporządkowaną „jednej, powszechnej, organizującej zasadzie”. W przypadku *JfH* jest to w dalszym ciągu konsekwentne traktowanie prawa jako idei moralnej oraz uznanie nierozdzielności i homogeniczności ucieleśnionych w nim wartości, których treść i wzajemne związki ustalamy w drodze interpretacji¹². W rezultacie „wartości” i „interpretacja” stanowią dwa centralne pojęcia, wokół których ogniskuje się myślenie Dworkina, przyjmującego postawę jeża. Trzeba podkreślić też jeszcze jedną cechę tej metody rozumienia świata – otóż, zdaniem amerykańskiego prawnika, w procesie interpretacji nie potrzebujemy, jak twierdził Archimedes, „punktu oparcia, by poruszyć ziemię”. Wręcz przeciwnie, interpretacja powinna odbywać się bez z góry przyjętych założeń w rozumieniu archimedesowskiego punktu oparcia, ponieważ w przeciwnym wypadku tylko utrudniamy sobie osiągnięcie konsensusu w drodze dochodzenia do prawdy i w tym sensie, jak podkreśla się w literaturze¹³, system Dworkina ma charakter antyarchimedesowski.

Trudno przecenić rolę Dworkina we współczesnej filozofii prawa. Według oficjalnych statystyk jest on jednym z najczęściej cytowanych w amerykańskich naukach prawnych autorów, podobnie jak jego podstawowe dzieła¹⁴. Nie można się więc dziwić, że w literaturze istnieje relatywnie wyjątkowo dużo opracowań poświęconych zarówno całej twórczości Dworkina¹⁵, jak i poszczególnym jego dziełom¹⁶. Można się

¹² Trzeba podkreślić, że idea jedności wartości w kontekście metaforyki odwołującej się do postawy jeża nie pojawia się w recenzowanej książce jak *Deus ex machina*, lecz była już wcześniej rozwijana przez Dworkina – por. np. R. Dworkin, *Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach*, „Arizona Law Review” 2001, t. 43, nr 2, s. 259. Na takiej metodologii opiera Dworkin zwłaszcza swoją wizję relacji zachodzących pomiędzy równością i wolnością, co widać zwłaszcza w pracy *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000.

¹³ A. Ripstein, *Introduction: Anti-Archimedeanis*, [w:] idem (red.), *Ronald Dworkin*, New York 2007, s. 5 i nast.

¹⁴ W roku 2000 Dworkin zajmował na tej liście drugie miejsce, zaraz za Richardem Posnerem i tuż przez Oliverem Wendellem Holmsem – F.R. Shapiro, *The Most-Cited Legal Authors*, „The Journal of Legal Studies” 2000, t. 29, nr S1, s. 424; jeśli natomiast chodzi o najczęściej cytowane dzieła, to w ściślejszej czołówce znajdują się trzy książki Dworkina (*Law's Empire* – 2 miejsce, *Taking Rights Seriously* – 9 miejsce, *A Matter of Principle* – 11 miejsce: F.R. Shapiro, *The Most-Cited Legal Books Published Since 1978*, „The Journal of Legal Studies” 2000, t. 29, nr S1, s. 401).

¹⁵ Por. np. M. Cohen (red.), *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, London 1984; A. Hunt (red.), *Reading Dworkin Critically*, New York 1992; S. Guest, *Ronald Dworkin*, 2. wyd., Edinburgh 1997; J. Burley (red.), *Dworkin and His Critics. With Replies by Dworkin*, Malden–Oxford–Carlton 2005; A. Ripstein (red.), *Ronald Dworkin...*

¹⁶ Por. np. S. Hershovitz (red.), *Exploring Law's Empire: The Jurisprudence of Ronald Dworkin*, Oxford–New York 2006; oraz specjalny numer czasopisma „Ethics” 2002, t. 113, nr 1, s. 5–143, *Symposium on Ronald Dworkin's Sovereignty Virtue*.

z Dworkinem zgadzać bądź nie, ale trudno nie doceniać rozmiarów i jakości jego twórczości oraz ogromnego zaangażowania w dyskusję nad bieżącymi problemami moralno- i polityczno-prawnymi. Pod tym względem Dworkin był rzeczywiście wyjątkowym filozofem prawa,

prezentuje on wręcz inny typ filozofa prawa, filozofa przebojowo przedzierającego się przez zastany stan nauki, spierającego się o aktualne problemy polityczne i społeczne, wpływającego bezpośrednio na prawnicze umysły i opinie publiczną, zakorzenionego bezpośrednio w praktyce prawniczej¹⁷.

Ten wpływ dotyczy zresztą nie tylko jurysprudenencji amerykańskiej, lecz także innych krajów – wystarczy wskazać np. na szeroką recepcję tych koncepcji w orzecznictwie niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego¹⁸. Przez całe życie Dworkin angażował się nie tylko w krytykę pozytywizmu prawniczego¹⁹, lecz także w centralny dla filozofii polityki spór o istotę zasady równości²⁰ i podstawowe dylematy moralne związane z aborcją i eutanazją²¹. Początkowo jądro filozofii prawa Dworkina w jego polemice z Herbertem L.A. Hartem stanowiła głównie kwestia granic i istoty prawa, ale później był to przede wszystkim problem jego stosowania i jego interpretacji w praktyce²², w tym także praktyczne problemy moralnej interpretacji amerykańskiej konstytucji²³. Dworkin miał wyjątkowy talent polemiczny i duszę nie tylko uczonego, lecz także zaangażowanego publicysty, żywo reagującego na otaczającą rzeczywistość – pewnie to było źródłem jego licznych felietonów publikowanych przez wiele lat na łamach „New York Review of Books”, „The Times Literary Supplement” i „The Guardian”. Zaowocowało to także wydaniem większych prac będących reakcją na negatywne zjawiska występujące w amerykańskiej demokracji²⁴ i funkcjonowaniu Sądu Najwyższego²⁵ w czasie prezydentury George’a

¹⁷ T. Kozłowski, *Autorytet versus przemoc. Ronald Dworkin w obronie imperium prawa*, „Studia Iuridica” 1996, t. 31, s. 47.

¹⁸ J.B. Hall, *Taking „Rechts” Seriously: Ronald Dworkin and Federal Constitutional Court of Germany*, „German Law Journal” 2008, t. 9, nr 6, s. 771–797.

¹⁹ Tak już w *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1977, później w *Law’s Empire*, Cambridge 1986, a ostatnio po części także w *Justice in Robes*, Cambridge 2006.

²⁰ R. Dworkin, *Sovereign Virtue...*

²¹ R. Dworkin, *Life’s Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York 1993.

²² R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge–London 1985.

²³ R. Dworkin, *Freedom’s Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge 1996.

²⁴ R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton–Oxford 2006.

²⁵ R. Dworkin, *The Supreme Court Phalanx: The Court’s New Right-Wing Bloc*, New York 2008; przedruk tekstu dotyczącego tego problemu ukazał się także w Polsce na łamach „Gazety Wyborczej” z 31 października 2008 r. – *Ameryka musi spokornieć*.

W. Busha. Jeśli omawiana tutaj *JfH* jest w istocie, jak twierdzi sam autor, rodzajem podsumowania różnych wątków dotychczasowej twórczości naukowej, to trzeba przyznać, że Dworkin rzeczywiście miał co rekapi-tulować. W literaturze podkreśla się, że wielowątkowość zainteresowań Dworkina – od krytyki pozytywizmu prawniczego, przez rolę interpretacji w procesie stosowania prawa, filozofię polityczną egalitarnego liberalizmu, dylematy moralne związane z istotą ludzkiego życia, aż po problemy amerykańskiego systemu polityczno-prawnego – wynikała po części z jego osobowości i charakteru, a po części z jego biografii. W tym ostatnim aspekcie chodzi przede wszystkim o wpływ, jaki na koncepcje Dworkina mieli inni wybitni prawnicy i filozofowie: Hart, wspomniany już wyżej sędzia Learned Hand oraz, *last but not least*, John Rawls²⁶. Każdy z nich był dla Dworkina źródłem nieocenionej inspiracji, ale też z każdym z nich Dwor-kin polemizował – w największym stopniu z Hartem, w nieco mniejszym z Handem i w najmniejszym z Rawlsem. Polemice z Hartem zawdzięczmy przede wszystkim krytykę pozytywizmu prawniczego i poszukiwa-nie tzw. trzeciej drogi; Hand wpłynął na rozumienie procesu stosowania prawa i wykładni prawa oraz stanowił do pewnego stopnia pierwowzór paradygmatycznego sędziego Herkulesa; wreszcie teoria sprawiedliwo-ści Rawlsa była inspiracją, aczkolwiek nie bezkrytyczną, dla liberalizmu i egalitaryzmu Dworkina. Kiedy parę lat temu wydano antologię tekstów będących kanonami amerykańskiej myśli prawniczej ostatniego stulecia, to zamieszczony tam klasyczny już dzisiaj artykuł Dworkina na temat tzw. trudnych przypadków opatrzoneo bardzo charakterystycznym tytułem: *Li-beralizm: interpretacja i rola sędziego*²⁷. Trudno się z tym nie zgodzić – inte-gralna filozofia prawa to rzeczywiście położenie szczególnego akcentu na sędziego realizującego w procesie interpretacji określone wartości moralne i polityczne. W tym sensie sędzia, zwłaszcza sędzia konstytucyjny, to nie tylko „filozof prawa”, to także „filozof polityki”²⁸.

W *JfH* mamy do czynienia z powrotem do wszystkich tych, i nie tyl-ko tych, wątków. Potwierdza to postawioną wyżej tezę, że Dworkin był wprawdzie przede wszystkim filozofem prawa, ale nie tylko filozofem prawa – także filozofem moralności i filozofem polityki. Praca składa się

²⁶ A. Ripstein, *Introduction...*, s. 2–5.

²⁷ D. Kennedy, W.W. Fischer III (red.), *The Canon of American Legal Thought*, Princeton 2006, s. 549 i nast. (pierwotnie R. Dworkin, *Hard Cases*, „Harvard Law Review” 1975, t. 88, nr 6, s. 1057–1108).

²⁸ R. Dworkin, *Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy*, „Oxford Jour-nal of Legal Studies” 2004, t. 24, nr 1, s. 1–37 (także w *Justice in Robes...*, s. 140–186); szerzej na ten temat D. Robertson, *The Judge as Political Theorist: Contemporary Constitutional Re-view*, Princeton 2010.

bowiem z kilku zasadniczych części, wyznaczonych tymi trzema podstawowymi obszarami zainteresowań autora i poruszaną (a właściwie – rekapitulizowaną) problematyką: niezależność [sfery moralnej – J.Z.] (s. 21–96), interpretacja (s. 97–188), etyka (s. 189–252), moralność (s. 253–324) oraz polityka (s. 325–415). Całość spięta jest klamrą rozdziału pierwszego stanowiącego rodzaj mapy drogowej po książce (s. 1–19) oraz epilogu uznającego niepodzielność ludzkiej godności (s. 417–423). Wydawać by się mogło, że w *JfH* jest stosunkowo mało problematyki filozoficzno-prawnej, a omawiana książka poświęcona jest przede wszystkim teorii moralności, ale są to tylko pozory. W rzeczywistości u Dworkina immanentny związek pomiędzy moralnością i prawem jest cechą całej jego twórczości, począwszy od *Taking Rights Seriously*, przez *A Matter of Principle*, *Law's Empire*, *Freedom's Law* oraz *Justice in Robes*, aż po *JfH*²⁹. W literaturze taką filozofię prawa (np. formuła Radbrucha, integralna filozofia prawa Dworkina) określa się w tym kontekście mianem „etyczno-prawnego esencjalizmu” – w odróżnieniu od „nihilizmu” (np. skandynawski realizm prawniczy, teoria autopojezy), „redukcjonizmu” (np. czysta teoria prawa Kelsena) i „normatywizmu” (np. umiarkowany pozytywizm Harta, relatywistyczny idealizm wczesnego Radbrucha)³⁰. Trzeba jednak podkreślić, że jeśli nawet uznamy filozofię prawa Dworkina za rodzaj prawnego moralizmu (*legal moralism*), to nie ma on nic wspólnego z paternalizmem i taką formą związków prawa z moralnością, jaką proponował swego czasu Patrick Devlin w swoim słynnym sporze z Hartem. Niezależnie od wszelkich różnic pomiędzy Hartem i Dworkinem w kwestii istoty prawa, obaj fundamentalnie krytykowali moralizm (paternalizm) prawny Devlina z pozycji liberalnej tolerancji. Dworkin nie kwestionował wprawdzie wpływu moralności publicznej na prawo, ale zadawał jednocześnie pytanie o to, co jest moralnością publiczną i jakie jej treści powinny być prawnie relewantne³¹.

²⁹ Trzeba podkreślić, że Dworkin nie był pod tym względem odosobniony, ponieważ łączenie filozofii prawa i filozofii moralnej jest bardzo rozpowszechnione w amerykańskiej jurysprudencji – więcej na ten temat zob. M.D. Adler, *On (Moral) Philosophy and American Legal Scholarship*, [w:] F.J. Mootz III, *On Philosophy in American Law*, New York 2009, s. 114–121.

³⁰ D. v. d. Pfordten, *Rechtsethik*, München 2001, s. 112–203 – etyczno-prawny esencjalizm oznacza tu ścisły związek prawa z etyką; etyczno-prawny nihilizm akcentuje brak jakiegokolwiek tego typu związku; etyczno-prawny redukcjonizm potwierdza wprawdzie istnienie takiego związku, ale uznaje go za niepożądany i w związku z tym nierzeczywisty; wreszcie etyczno-prawny redukcjonizm uznaje istnienie takiego związku za normatywnie i faktycznie możliwe, ale nieistotne z punktu widzenia pojęcia i ontologii prawa (*ibidem*, s. 113).

³¹ Tak ostatnio R. Kane, *Ethics and Quest of Wisdom*, Cambridge 2010, s. 251; por. także R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie...*, rozdz. X, *Wolność I moralizm*, s. 429–460.

W *JfH* mamy jednak do czynienia z czymś więcej niż etyczny kognitywizm – Dworkin nie tylko twierdzi, że wartości mogą być przedmiotem obiektywnego poznania, utrzymuje wręcz, że o zdaniach dotyczących moralności możemy się wypowiadać w procesie interpretacji w kategoriach prawdy i fałszu³². Więcej nawet, dotyczy to nie tylko etyki, lecz także metaetyki. Innymi słowy – prawdziwe bądź fałszywe mogą być także zdania opisujące nasze poglądy moralne i etyczne. Można się spodziewać, że takie stanowisko będzie przedmiotem radykalnej krytyki ze strony filozofów, co widać już było w niektórych referatach wygłoszonych w trakcie wspomnianej wyżej konferencji w Bostonie. Pewnego wyjaśnienia wymaga jednak przyjęte w *JfH* odróżnienie etyki i moralności. Otóż, zdaniem Dworkina, etyka dotyczy tej części ludzkiej godności, która wiąże się z dokonywanymi przez nas wyborami w zakresie dobrego i godnego życia; natomiast moralność stanowi zespół norm wyznaczających nasz stosunek do innych ludzi.

Na tym tle powstaje zresztą następujące pytanie: czy do właściwego zrozumienia *JfH* niezbędna jest znajomość całej wcześniejszej twórczości Dworkina? Otóż i tak, i nie. Można bowiem czytać *JfH* jako zupełnie autonomiczny wykład określonej teorii moralnej, zastosowanej do problemów polityczno-prawnych. Ale można też czytać tę książkę inaczej – jako rodzaj autorskiego wyjaśnienia, dlaczego we wcześniejszych pracach wyrażono takie, a nie inne poglądy na istotę prawa, równości, wolności, demokracji, godności *etc.* W tym sensie *JfH*, biorąc pod uwagę nagłą i nieoczekiwaną śmierć autora, można rzeczywiście uznać za naukowy testament Dworkina. Dlatego też przed przystąpieniem do szczegółowej lektury *JfH* warto wnikliwie przeczytać rozdział pierwszy, stanowiący, zgodnie ze swoim tytułem (*Baedeker*), rodzaj mapy drogowej³³ po całej pozycji. Dworkin przyjmuje tutaj jedno założenie podstawowe i kilka założeń szczegółowych (przy czym czyni to w odwrotnej kolejności w stosunku do rzeczywistego układu książki), które następnie rozwija w poszczególnych, w sumie dziewiętnastu rozdziałach.

To założenie podstawowe, jak na osobę przyjmującą postawę jeża przystało, brzmi następująco: „Ta książka broni wielkiej i tradycyjnej tezy filozoficznej: jedności wartości”. Właśnie „wartość jest jedną wielką rzeczą”, którą, zdaniem Dworkina, widzi filozof prawa przyjmujący postawę jeża z aforyzmu Archilocha³⁴. Chodzi mu przy tym nie o warto-

³² Dworkin rozwinął tę myśl szerzej chyba po raz pierwszy w obszernym studium *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, „Philosophy and Public Affairs” 1996, t. 25, nr 2, s. 87–139.

³³ Tak go określa zresztą sam autor – „a road map of the entire argument” (*JfH*, s. IX).

³⁴ R. Dworkin, *Justice...*, s. 1.

ści w ogóle, koncentruje się przede wszystkim na wartościach etycznych i moralnych w podanym wyżej sensie. Nie oznacza to jednocześnie, że Dworkin nie uznaje pluralizmu wartości, wręcz przeciwnie – oznacza tylko, że „wartości etyczne i moralne pozostają pomiędzy sobą we wzajemnej zależności”³⁵. Tym samym przedmiotem ataku Dworkina jest nie moralny pluralizm, lecz raczej moralny sceptycyzm i relatywizm³⁶.

Z kolei założenia szczegółowe przyjęte są, jak już wspomniałem, w odwrotnej kolejności w stosunku do układu książki. Autor rozpoczyna więc od idei sprawiedliwości, na którą składają się wartości równości, wolności, demokracji i prawa. Jeśli chodzi o równość, to Dworkin powtarza wszystkie te elementy, jakie wcześniej rozwinął w *Sovereign Virtue*. Powraca więc do swojej znanej dwuczłonowej tezy egalitaryzmu – „równa troska (*equal concern*)” i „równy szacunek (*equal respect*)” wobec jednostki ze strony państwa – oraz do idei oparcia sprawiedliwości dystrybutywnej na „równości zasobów (*equality of resources*)” i odrzuceniu „równości dobrobytu (*equality of welfare*)”. Autor podaje tutaj wprawdzie śladem wspomnianego już wyżej Rawlsa, ale z jedną istotną różnicą – nie łączy idei równości z koncepcją umowy społecznej, lecz wyprowadza ją bezpośrednio z określonej teorii etycznej, pozwalającej ludziom na dokonywanie wyboru własnej drogi życia³⁷. Dworkin dostrzega, że może dochodzić do konfliktu pomiędzy tak pojętą równością i wolnością, ale w przeciwieństwie do Friedricha von Hayeka, a zwłaszcza w przeciwieństwie do czołowych przedstawicieli współczesnego libertarianizmu, nie uważa, że tego konfliktu nie da się przezwyciężyć³⁸. Proponuje więc przede wszystkim, by odróżniać od siebie wolność *in abstracto* (*freedom*) od wolności *in concreto* (*liberty*). Wolność w znaczeniu *freedom* nie podlega żadnym ograniczeniom, ograniczeniom podlega tylko wolność w znaczeniu *liberty*. Tylko tę ostatnią można więc zestawiać z równością – wówczas „pozorny konflikt pomiędzy wolnością i równością znika”³⁹. Na to nakłada się jednak problem demokracji i konflikt pomiędzy wolnością pozytywną (*positive liberty*) i wolnością negatywną (*negative liberty*). Zdaniem Dworkina odpowiedzią na to może być odróżnienie od siebie różnych

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, s. 23–68.

³⁷ M. Schwarzschild, *Constitutional Law and Equality*, [w:] D. Patterson (red.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, 2. wyd., Malden–Oxford 2010, s. 170.

³⁸ Problem istnienia bądź nieistnienia koniecznego konfliktu pomiędzy równością i wolnością ciągle budzi zainteresowanie w amerykańskiej filozofii polityki – z najnowszej literatury por. zwłaszcza J. Narveson, J.P. Sterba, *Are Liberty and Equality Compatible?*, Cambridge 2010; niezależnie od tego przedmiotem analiz stała się również koncepcja równości samego Dworkina – A. Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality*, New York 2009.

³⁹ R. Dworkin, *Justice...*, s. 4.

koncepcji demokracji: „koncepcji większościowej lub statystycznej (*majoritarian or statistical*) oraz koncepcji partnerskiej (*partnership*)”, z wyraźną preferencją dla tej ostatniej, ponieważ tylko ona gwarantuje „udział każdego obywatela jako równego partnera w demokratycznej wspólnotie, który oznacza coś więcej niż posiadanie tylko jednego równego głosu”⁴⁰. Wreszcie prawo (*law*) jako ostatni element idei sprawiedliwości (*justice*) – Dworkin powraca tutaj do swojej podstawowej tezy o ścisłym związku prawa z moralnością. Jego zdaniem moralność ma strukturę rozgałęzionego drzewa:

prawo jest gałęzią moralności politycznej, ta z kolei jest odgałęzieniem bardziej ogólnej moralności osobistej, a ta ostatnia wreszcie jest odnogą jeszcze bardziej ogólnej teorii dobrego życia⁴¹.

Te założenia dotyczące sprawiedliwości, równości, wolności, demokracji i prawa autor rozwija szerzej w ostatniej części *JfH – Politics*⁴². To jednak jest efekt finalny, wypełniający zaledwie niecałą jedną czwartą część książki. Wszystkie pozostałe fragmenty są jakby drogą dojścia do tego ostatecznego rezultatu. Przede wszystkim więc Dworkin wyjaśnia swoją podstawową metodę – interpretację. Jak wiadomo, jest to kluczowy moment integralnej filozofii prawa – sam Dworkin podkreślał przecież już wcześniej, że istotę prawa widzi w procesie interpretacji i uznaje go za fakt interpretacyjny (*law as interpretation*)⁴³. W *JfH* mamy do czynienia z jeszcze szerszym ujęciem problemu – interpretacja jest bowiem dla autora nie tylko procesem zrozumienia istoty prawa, lecz w ogóle metodą podejścia do problemów moralnych, a być może nawet stanowi wręcz określony typ filozofowania, *mos philosophicus*, sposób na poznanie i zrozumienie rzeczywistości. Trzeba przyznać, że takie rozumienie tego pojęcia znacznie wykracza poza tradycyjne prawnicze ujęcie interpretacji jako synonimu wykładni. Paul Ricoeur analizując swego czasu filozofię prawa Dworkina zadawał w tym kontekście pytanie o relacje zachodzące pomiędzy tak pojętą interpretacją i argumentacją⁴⁴. Jego zdaniem Dworkinowska interpretacja nie jest wprawdzie tym samym co argumentacja w wydaniu teorii dyskursu prawniczego Roberta Alexy’ego czy Manuela Atienzy, ale bardzo się do niej zbliża, a w każdym razie w pewnym mo-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 5.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, s. 325–415.

⁴³ Por. np. R. Dworkin, *A Matter of Principle...*, rozdz. drugi, *Law as Interpretation*, s. 119–177.

⁴⁴ P. Ricoeur, *Interpretation and/or Argumentation*, [w:] *idem, The Just*, Chicago 2000, s. 109–126.

mencie się z nią dialektycznie krzyżuje⁴⁵. Staje się to bardziej jasne i zrozumiałe, kiedy parę pojęć „interpretować/argumentować” zestawimy z parą „zrozumieć/wyjaśniać”⁴⁶. Tak czy inaczej, trudno nie zgodzić się z opinią wyrażaną we współczesnej nauce, że Dworkinowska interpretacja mieści się tym nurcie myślenia, który określa się mianem „zwrotu hermeneutycznego w prawie i filozofii”⁴⁷. W *JfH* tak pojętą interpretację Dworkin zastosował przede wszystkim w celu rekonstrukcji treści takich wartości, jak sprawiedliwość, godność, równość, wolność i demokracja. Pewną nowością omawianej pozycji jest natomiast precyzyjne ustalenie wzajemnych i immanentnych relacji pomiędzy tymi wartościami w ramach podstawowego założenia pracy: „jedności wartości (*unity of value*)” widzianej oczami uczonego przyjmującego postawę jeża⁴⁸.

Wskazałem już wyżej, że może zaistnieć różnica w odbiorze *JfH* pomiędzy tymi czytelnikami, którzy dosyć dobrze znają wcześniejszą twórczość Dworkina z zakresu filozofii prawa, polityki i moralności oraz tymi, którzy nie mieli z nią wcześniej kontaktu. Wśród tych pierwszych będą zarówno gorący zwolennicy integralnej filozofii prawa, jak i jej radykalni przeciwnicy. Wydaje się że lektura *JfH* tych już przekonanych tylko utwierdzi w ich pozytywnej ocenie, natomiast sceptyków raczej nie pozbawi dotychczasowych wątpliwości, a być może nawet je pogłębi. Z kolei tych, którzy będą mieli po raz pierwszy kontakt z poglądami Dworkina *JfH* z całą pewnością zachęci do sięgnięcia po *Taking Rights Seriously*, *A Matter of Principle*, *Law's Empire*, *Freedom's Law*, *Sovereign Virtue* czy, *last but not least*, *Justice in Robes*. Książka Dworkina jest bowiem z pewnością niezwykle inspirująca i prowokująca do dyskusji zarówno w swojej warstwie rekapitulacyjnej, jak i warstwie wspomnianych wyżej nowych akcentów. Jej autor zdawał sobie sprawę z kontrowersyjności i syntetyczne-

⁴⁵ W literaturze polskiej M. Zirk-Sadowski opisując koncepcje Dworkina używa nawet zamiennie pojęć „interpretacja” i „argumentacja” – *Wprowadzenie...*, [w:] R. Dworkin, *Imperium prawa...*, s. XIV i nast.

⁴⁶ P. Rioceur, *op. cit.*, s. 110 i 126.

⁴⁷ F.J. Mootz III, *Interpretation*, [w:] A. Sarat, M. Anderson, C.O. Frank, *Law and the Humanities*, Cambridge–New York 2009, s. 357 (autor podkreśla fakt, że Dworkin w *Law's Empire* odwołuje się wprost do Hansa-Georga Gadamera – zob. *Imperium prawa...*, s. 51 i nast., przyp. 2).

⁴⁸ Trzeba podkreślić, że pogląd uznający jedność i niekonfliktowość takich wartości, jak godność, równość i wolność jest coraz bardziej popularny w nauce prawa – na takim stanowisku i to bez powoływania się na Dworkina stoi np. S. Baer, *Dignity, Liberty, Equality: A Fundamental Rights Triangle of Constitutionalism*, „University of Toronto Law Journal” 2009, t. 59, nr 4, s. 417–468. Zdaniem autorki te wartości należy przedstawiać nie w formie hierarchicznie zbudowanej piramidy, lecz raczej w formie trzech wierzchołków trójkąta wyznaczającego obszar praw jednostki. Cechą takiego ujęcia jest uznanie konstytucyjnej jedności i konieczności wszystkich tych wartości, bez preferowania którejkolwiek z nich.

go charakteru niektórych postawionych tez. Być może to skłoniło go do poddania ich krytycznej ocenie jeszcze przed oficjalną publikacją. Ale na tym nie koniec – pewnym znamieniem naszych czasów doby Internetu może być fakt, że Dworkin już we wstępie zachęca czytelników do dalszej dyskusji na specjalnie utworzonej stronie w sieci (www.justiceforhedgehogs.net): „Nie mogę przyrzec, że odpowiem na wszystkie komentarze, ale postaram się uwzględnić zasugerowane uzupełnienia i poprawki”⁴⁹.

Przejdźmy teraz do drugiej ze wspomnianych wyżej prac, która została wydana drukiem już po śmierci Dworkina. W nauce, podobnie jak w ogóle w życiu, czasami zdarzają się zbiegi okoliczności, które trudno wprawdzie ostatecznie wytłumaczyć, ale które jednocześnie fascynują swoją symboliką. W szeroko pojętej jurysprudencji za taki fenomen można uznać pośmiertnie wydane prace dwóch kompletnie różnych w sensie merytorycznym filozofów prawa: Hansa Kelsena i Ronalda Dworkina. W przypadku Kelsena chodzi o *Świecką religię*⁵⁰, natomiast w przypadku Dworkina o *Religię bez Boga*⁵¹. Wprawdzie już same tytuły⁵² tych książek mogłyby sugerować ich merytoryczne pokrewieństwo i podobieństwo zainteresowań autorów, ale w rzeczywistości są to tylko pozory – pierwsza z nich dotyczy bowiem szeroko pojętej filozofii nauki i stanowi fragment długoletniej polemiki Kelsena i jego ucznia Erica Voegelina, druga natomiast mieści się w obrębie filozofii dobrego życia i jest rozwinięciem niektórych tez sformułowanych przez Dworkina w omówionej wyżej *JfH*.

Pewne przedmiotowe podobieństwo jednak istnieje, zwłaszcza jeśli chodzi o ciekawą historię powstania, wydania i odbioru tych prac, ponieważ obie są ważnymi głosami w dyskusji nad relacją pomiędzy nauką, prawem i religią. Merytorycznie trudno wprawdzie porównywać ze sobą te książki, ponieważ każda z nich tworzona była w innym okresie, w innym kontekście i w innym celu, ale z drugiej strony trudno też nie dostrzegać pewnej szczególnej symboliki – oto dwóch wybitnych współczesnych filozofów prawa, znanych ze swoich poglądów liberalnych i zdystansowanego stosunku do religii, pisze książki na podobny do pewnego stopnia religijny temat i obie są wydane pośmiertnie jako pierwsze edycje.

⁴⁹ R. Dworkin, *Justice...*, s. X.

⁵⁰ H. Kelsen, *Secular Religion: A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religion”*, red. C. Jabloner, K. Zelezny, Wien–New York 2012.

⁵¹ R. Dworkin, *Religion without God*, Cambridge, Mass.–London 2013 (polskie wydanie *idem*, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014).

⁵² Gwoli ścisłości trzeba dodać, że kilkanaście lat wcześniej ukazała się książka o tytule identycznym i tematyce bardzo podobnej do pracy Dworkina, której jednak autor nie cytuję – zob. R. Billington, *Religion Without God*, London–New York 2002.

Świecka religia powstawała przez kilkanaście lat – w roku 1964 została wprawdzie złożona do druku w California University Press, ale autor ostatecznie, prawdopodobnie z przyczyn politycznych, wycofał swoją zgodę na publikację i musiał nawet z tego powodu zwrócić wydawcy poniesione dosyć wysokie koszty⁵³. W latach osiemdziesiątych XX w. władze Instytutu Kelsena w Wiedniu dwukrotnie rozważały wydanie rękopisu *Świeckiej religii*, ale za każdym razem kończyło się to uszanowaniem decyzji autora i odmową publikacji. Ostatecznie jednak w roku 2008 postanowiono udostępnić dzieło Kelsena szerszemu kręgowi czytelników i w cztery lata później ukazało się ono w Springer Verlag. Z kolei *Religia bez Boga* jest drukowaną formą trzech wykładów, jakie Dworkin wygłosił w grudniu 2011 r. na Uniwersytecie w Bernie w ramach cyklicznych *Einstein Lectures*. Jak informuje amerykański wydawca dzieła Dworkina,

autor zamierzał znacznie poszerzyć swoje podejście do tematu w ciągu następnych kilku lat, lecz latem 2012 roku zachorował i do śmierci w lutym 2013 roku zdołał tylko dokończyć rewizję pierwotnego tekstu⁵⁴.

To powoduje, że książka Dworkina staje się niekiedy łatwym celem ze strony jej krytyków, ponieważ w wielu punktach mamy do czynienia ze skrótami myślowymi i uproszczeniami, których autor nie zdążył wyjaśnić i rozwinąć. Wydaje się, że *Religia bez Boga* była rzeczywiście dla Dworkina tylko pewnym uzupełnieniem teorii wartości sformułowanej w *Sprawiedliwości według języ*. Jak wiadomo, to właśnie tę ostatnią pozycję autor traktował w kategoriach podsumowania całej swojej dotychczasowej twórczości. Nagła i nieoczekiwana śmierć Dworkina spowodowała, że *Sprawiedliwość według języ* stała się jednocześnie jego filozoficzno-prawnym testamentem, natomiast *Religia bez Boga* stanowi tylko sporządzony naprędce, jakby w ostatniej chwili, dodatkowy legat. Pomiedzy okolicznościami publikacji *Świeckiej religii* i *Religii bez Boga* istnieje więc zasadnicza różnica – ta pierwsza powstała w szczycie sił intelektualnych (wszak 1960 r. do data drugiego wydania *Czystej teorii prawa*), chociaż Kelsen wahał się, czy ją w ogóle pokazać; ta druga natomiast powstała u schyłku życia (wszak wykład w Bernie odbył się 12–14 grudnia 2011 r., a więc zaledwie nieco ponad rok przed śmiercią autora – 14 lutego 2013 r.), ale Dworkin nigdy nie zdążył jej ukończyć i poprawić.

Jeśli jednak pewną miarą klasy i powodzenia dzieł naukowych może być fakt, że krótko po ich wydaniu pisze się o nich nie tylko obszerne recenzje, lecz także wręcz inne książki, to z tego punktu widzenia *Świecką*

⁵³ M. Leone, *Hans Kelsen: Secular Religion*, „International Journal for the Semiotics of Law” 2013, t. 26, s. 241.

⁵⁴ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 9.

religię i *Religię bez Boga* należy uznać za pozycje szczególne. Już w kilka miesięcy po wydaniu pracy Kelsena poświęcono jej specjalną konferencję naukową – 15–16 października 2012 r. Kilkunastu naukowców zgromadzonych w Muzeum Żydowskim w Wiedniu analizowało różne aspekty dzieła na tle całej twórczości jego autora pod hasłem *Kelsens „Secular Religion”: Rezeption und Kritik*⁵⁵. Rozpoczynający debatę Horst Dreier zwrócił uwagę, że *Świecka religia* tylko pozornie odbiega tematyką od głównego dzieła Kelsena – *Czystej teorii prawa*, w rzeczywistości jest bowiem głęboko powiązana ze sformułowaną tam koncepcją normatywności⁵⁶. Podobnie jest z książką Dworkina. W lipcu 2014 r. opublikowano na łamach „Boston University Law Review” materiały ze specjalnego sympozjum naukowego poświęconego *Religii bez Boga*⁵⁷. Autorzy poszczególnych tekstów słusznie podkreślają, że tę niewielką i w gruncie rzeczy niedokończoną pracę należy czytać w kontekście niektórych innych dzieł Dworkina, takich jak np. *Life’s Dominion, Is Democracy Possible Here?* czy zwłaszcza przywołanego już wyżej *JfH*.

Do pewnego stopnia zadziwiające jest to, że w polskiej literaturze przedmiotu *Świecka religia* właściwie, według stanu mojej wiedzy, w ogóle nie została odnotowana. Mimo że czysta teoria prawa Kelsena, w różnych wersjach wynikających z różnych etapów jego twórczości, ciągle jest przedmiotem analiz ze strony polskich teoretyków prawa⁵⁸, to najczęściej wspomina się jedynie o innej pośmiertnie wydanej pracy tego autora, *Ogólnej teorii norm* z roku 1979⁵⁹, uchodzącej za ostateczną i najpełniejszą wersję normatywizmu, znacznie odmienną od pierwowzoru z roku 1934. Tak jakby, w co trudno mi uwierzyć, w zasadzie nie wiadano o istnieniu *Świeckiej religii*. Nieco inaczej jest natomiast z *Religią bez Boga*. Wprawdzie polskie wydanie nie doczekało się jeszcze głębszych komentarzy, ale w literaturze odnotowano już wersję anglojęzyczną, a właściwie dostęp-

⁵⁵ Materiały z sympozjum zostały wydane jako C. Jabloner, T. Olechowski, K. Zelezny (red.), *Secular Religion: Rezeption und Kritik von Hans Kelsens Auseinandersetzung mit Religion und Wissenschaft*, t. 34, Wien 2013.

⁵⁶ H. Dreier, „*Secular Religion*” im Kontext von Kelsens Gesamtwerk, [w:] C. Jabloner, T. Olechowski, K. Zelezny (red.), *Secular...*, s. 1–18.

⁵⁷ *A Symposium on Ronald Dworkin’s Religion without God*, „Boston University Law” 2014, t. 94, nr 4, s. 1201–1355.

⁵⁸ Najlepszym dowodem może być nowe polskie tłumaczenie 2. wydania dzieła Kelsena z roku 1960 – *Czysta teoria prawa*, tłum. R. Szubert, red. A. Bosiacki, Warszawa 2014; poprzednie tłumaczenie pióra Tadeusza Przeorskiego dotyczyło 1. wydania z roku 1934 i zostało opublikowane jeszcze w okresie międzywojennym – *Czysta teoria prawa (Metoda i pojęcia zasadnicze)*, Przedruk z „Gazety Administracji i Policji Państwowej”, Warszawa 1934.

⁵⁹ H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien 1979.

ny w sieci jej fragment opublikowany tuż po śmierci Dworkina na łamach „The New York Review of Books”⁶⁰. Na tę publikację powołują się różni autorzy zabierający głos w toczącej się dyskusji na temat ateizmu i, co ciekawe, większość z nich, bez względu na reprezentowaną orientację światopoglądową, dosyć ciepło wyraża się o koncyliacyjnym wydźwięku *Religii bez Boga*:

„The New York Review of Books” przedrukował w kwietniu tego roku fragment książki zmarłego w lutym Ronalda Dworkina o znamienym tytule *Religia bez Boga*. To tekst na tyle intrygujący, że chciałbym od niego zacząć moje refleksje na temat wzajemnych relacji ateizmu i teizmu [...]. Teza Dworkina wprowadza nas w sedno zagadnienia [...], czyli nie tylko możliwego, ale i koniecznego dialogu ateisty z teistą⁶¹.

W gorącej dyskusji pomiędzy zagorzałymi teistami i radykalnymi ateistami książkę Dworkina umiejscawia się wprawdzie oczywiście w obozie ateistycznym, ale jednocześnie wraz z pracami np. Fransa de Waala przeciwstawia się ją antyreligijnej ortodoksji takich autorów jak np. Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens czy – chociaż w znacznie mniejszym stopniu – Daniel Dennett⁶². Spośród tych autorów, zwanych w literaturze „Czterema Jeźdźcami Nowego Ateizmu”, Dworkin sięga (i polemizuje) głównie do Dawkinsa i jego znanej pracy *Bóg urojony*⁶³.

413

Warto więc, jak sądzę, przybliżyć nieco polskim prawnikom propozycje Dworkina sformułowane w *Religii bez Boga*, ponieważ problemy relacji pomiędzy nauką i religią nie są wyłącznie domeną filozofów i teologów⁶⁴, lecz mają także istotne aspekty prawne. Szeroko komentowane w polskiej literaturze prawniczej wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie *Lautsi p-ko Włochy* stanowią tylko niewielki fragment szerszej dyskusji na temat obecności religii w przestrzeni publicznej, wolności religii i wolności od religii czy, *last but not least*, relacji pomiędzy Kościołami i państwem. Lektura *Religii bez Boga* pozwala, jak sądzę, spojrzeć na

⁶⁰ R. Dworkin, *Religion without God*, „The New York Review of Books”, 4.04.2013.

⁶¹ Por. np. S. Obirek, *Sprzymierzeniec po przeciwnej stronie*, „Znak” 2013, nr 9, s. 26.

⁶² Szerzej na ten temat M. Hohol, Ł. Kwiatek, *Schizma w ateizmie*, „Tygodnik Powszechny”, 23.11.2014, s. 14–16.

⁶³ Przeł. P. J. Sz wajcer, Warszawa 2007.

⁶⁴ W literaturze polskiej na ten temat por. zwł. B. Brożek, J. Mączka (red.), *Czy nauka zastąpi religię?*, Kraków 2011. W to pytanie, *mutatis mutandis*, wpisuje się omawiana książka Kelsena, który w sporze z Voegelinem stanowczo protestuje przeciwko uznawaniu nauki za świecką religię. Kelsenowi chodzi jednak o oczyszczenie nauki z religii, a nie o substytucję religii przez naukę. Na tym polega zasadnicza różnica pomiędzy *Świecką religią* i *Religią bez Boga* – stanowisko Kelsena jest pryncypialne i nieprzejednane, Dworkin przyjmuje natomiast postawę koncyliacyjną i szuka kompromisu.

te problemy z nieco szerszej i wolnej od ideologicznego zacietrzewienia perspektywy filozoficzno-prawnej. Fundamentalne, moim zdaniem, pytanie stawia w tym kontekście Linda C. McClain: „Czy Religia bez Boga prowadzi do wolności religii bez konfliktu?”⁶⁵ Gdyby tak było, to książka Dworkina mogłaby nieco obniżyć temperaturę polskich debat na te tematy, ponieważ są one, w jakimś szczególnym i trudnym do zaakceptowania stopniu, obciążone ideologicznymi uprzedzeniami i metodologicznymi nieporozumieniami, przybierającymi niekiedy postać pseudonaukowej histerii, tym bardziej że w *Religii bez Boga* mamy do czynienia z filozoficzną próbą zdefiniowania wolności religii i wolności od religii w sposób uniwersalny, a nie jedynie z dogmatyczną prezentacją jej specyficznej amerykańskiej wersji skonfrontowanej z odmiennym modelem europejskim. Dworkin sam zresztą tak właśnie nakreśla podstawowy cel swojej książki:

Jeśli zdołamy oddzielić Boga od religii – jeśli zdołamy zrozumieć, czym naprawdę jest religijny punkt widzenia i dlaczego nie wymaga ani nie zakłada nadprzyrodzonej osoby – to może będziemy mogli przynajmniej obniżyć temperaturę tych bitew dzięki oddzieleniu spraw nauki od spraw wartości⁶⁶.

414

„Religijny ateizm”, sformułowany przez Dworkina głównie pod wpływem Alberta Einsteina i będący jednocześnie tytułem pierwszego rozdziału *Religii bez Boga*, jest oczywiście do pewnego stopnia oksymorem. Idea maksymalnie szeroko pojętej boskości, niekoniecznie kojarzona z Bogiem personalnym, wydaje się bowiem w powszechnej opinii elementem konstytutywnym każdej religii. Dworkin zdaje sobie z tego sprawę, skoro tytuł tego rozdziału opatruje jednocześnie znakiem zapytania – *Religijny ateizm? (Religious Atheism?)*. Analiza głównych założeń *Religii bez Boga* wymaga więc przede wszystkim wyjaśnienia, co autor rozumie pod pojęciami „religia” i „ateizm”. Trzeba przyznać, że już w *Sprawiedliwości według jeży* mamy do czynienia z pewnymi specyficznymi definicjami, które znacznie odbiegają od powszechnie przyjętej semantyki, co widać najlepiej na przykładzie relacji pomiędzy etyką oraz moralnością, i że jest to dosyć niekonwencjonalne pojmowanie tych fenomenów. W *Religii bez Boga* ta swoista „semantyczna autonomia” przenosi się na określenie relacji pomiędzy religią i Bogiem – w pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że w powszechnie przyjętym znaczeniu religia jest konsekwencją istnienia Boga, natomiast według Dworkina Bóg jest wprawdzie bardzo istotnym, ale to nie oznacza, że koniecznym warunkiem istnienia religii.

⁶⁵ L.C. McClain, *Does Religion without God leads to Religious Liberty without Conflict?*, „Boston University Law Review” 2014, t. 94, nr 4, s. 1273–1320.

⁶⁶ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 20.

W rezultacie już w pierwszych zdaniach wstępu *Religii bez Boga* autor sformułował opinię, która niektórym może się wydawać obrazoburcza, ale stanowi oś całej pracy:

Tematem tej książki jest pogląd, że **religia jest głębsza od Boga** [podkr. moje – J.Z.]. Religia stanowi głęboki, wyróżniony i rozległy obraz świata: utrzymuje, że pewna inherentna, obiektywna wartość przenika wszystko, że wszechświat i jego stworzenie budzą nabożną cześć, że ludzkie życie ma cel, a wszechświat porządek⁶⁷.

Gdyby w historii filozofii szukać jakichś inspiracji dla takiego stanowiska, to przychodzi na myśl z jednej strony etyka i panteizm Barucha Spinozy, z drugiej zaś racjonalizm i transcendentalizm Immanuela Kanta⁶⁸. Punktem wyjścia religijnego ateizmu Dworkina jest jednak przede wszystkim następująca opinia Einsteina:

Świadomość istnienia dla nas czegoś niedocieczonego, owego objawienia najgłębszej mądrości i olśniewającego piękna dostępnego dla naszego umysłu jedynie w swym najpierwotniejszym kształcie, ta świadomość i zdolność odczuwania, stanowi o prawdziwej religijności; w tym i tylko w tym znaczeniu należę do ludzi głęboko religijnych⁶⁹.

Podjęta w *Religii bez Boga* próba zredefiniowania religii nie jest jednak tylko jakąś arbitralną grą językową i potwierdza związek tej książki z wcześniejszymi dziełami Dworkina, w tym, wbrew wszelkim pozorom, także z jego głównymi pracami z zakresu filozofii prawa (*Taking Rights Seriously* i *Law's Empire*) oraz filozofii polityki (*Sovereign Virtue*). Jeśli bowiem uznać, że głównym wyróżnikiem integralnej filozofii prawa Dworkina jest problem interpretacji, to w *Religii bez Boga* mamy do czynienia z zastosowaniem tego samego instrumentarium w obszarze religii:

Na czym polega różnica między religijnym i niereligijnym stosunkiem do świata? Trudno tu o odpowiedź, bo „religia” jest pojęciem interpretacyjnym, tzn. jego użytkownicy nie zgadzają się co do jego ścisłego znaczenia: używając go, zajmują stanowisko w kwe-

⁶⁷ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 13.

⁶⁸ W *Religii bez Boga* Dworkin odwołuje się szeroko do Spinozy (s. 42–46), natomiast nazwisko Kanta, co zaskakujące, w ogóle się nie pojawia. Nie jestem jednak odosobniony w tej Kantowskiej interpretacji koncepcji Dworkina – podobnie np. C.C. Unurgeanu, *Dworkin's Law Word: Religion without God*, „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2014, t. 13, nr 38, s. 221 i nast. Jeśli jednak spojrzeć na *Religię bez Boga* przez pryzmat *Sprawiedliwości według języka*, to taka interpretacja wydaje się w pełni uzasadniona, ponieważ tam odwołania do Kanta są bardzo liczne (choć najczęściej na podstawie literatury wtórnej [np. *via* John Rawls czy Thomas Nagel], a nie na podstawie tekstów źródłowych) i właściwie cała koncepcja wartości Dworkina jest na wskroś Kantowska.

⁶⁹ A. Einstein, *Mój obraz świata*, tłum. S. Łukowski, Warszawa 1935, s. 15, cyt. za: R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 15, przyp. 1.

stii, co pojęcie to powinno znaczyć [kursywa w oryginale – J.Z.]. Nazywając siebie religijnym, Einstein mógł mieć na myśli coś innego niż William James, gdy zaliczał pewne doświadczenia do religijnych, czy sędziowie Sądu Najwyższego⁷⁰, gdy orzekali, że przekonania ateistyczne można uznać za religijne. W tym duchu powinniśmy rozważać nasze pytanie. Jakie ujęcie religii byłoby najplodniej przyjąć?⁷¹

Zdaniem Dworkina istotą paradygmatu postawy religijnej nie jest powinność uprawiania kultu, lecz odrzucenie naturalizmu – zarówno w wersji nihilistycznej (wartości nie istnieją, są tylko złudzeniami), jak i w wersji deterministycznej (wartości wprawdzie istnieją, ale nie mają charakteru obiektywnego i są zdeterminowane warunkami miejsca i czasu). Ten antynaturalizm obejmuje dwa wymiary ludzkiej egzystencji i stanowi podstawę do sformułowania dwóch podstawowych, obiektywnie prawdziwych, zdaniem autora *Religii bez Boga*, sądów o wartościach:

Pierwszy głosi, że ludzkie życie ma obiektywne znaczenie lub obiektywną ważność. Każdą osobę cechuje wrodzona i niezbywalna odpowiedzialność za próbę uczynienia swojego życia udanym, tzn. przyzwoitym, uznającym etyczną odpowiedzialność za siebie i moralną za innych – nie tylko wtedy, gdy zdarzy się nam uznać to za ważne, lecz dlatego że jest to ważne samo w sobie, niezależnie od tego, czy tak uważamy, czy nie. Drugi utrzymuje, że to co nazywamy przyrodą – wszechświat jako całość i ze wszystkimi jego częściami – nie jest tylko sprawą faktu, lecz jest samo w sobie wzniosłe: ma charakter organicznej wartości i cudu. Wspólnie te dwa ogólne sądy aksjologiczne głoszą inherentną wartość w obu wymiarach ludzkiego życia: biologicznym i biograficznym⁷².

Do tych dwóch sądów, zdaniem Dworkina, sprowadza się metafizyczne jądro religijności, cała reszta ma charakter subsydiarny i nawet jeśli jest elementem istotnym i ważnym, to wcale nie oznacza, że jednocześnie jest elementem koniecznym paradygmatu postawy religijnej. Religijny ateizm Dworkina, przynajmniej w sferze deklaracji autora, tym różni się jednak od innych form ateizmu⁷³, że akcentuje element wiary, a nie element nie-wiary. „Postawa religijna opiera się ostatecznie na wierze”⁷⁴, tyle tylko, że nie musi to być wiara w Boga – bez względu na to, czy jest to, jak pisze autor, Bóg Sykstyński, bóg osobowy w innej postaci czy wreszcie bóg nieosobowy. W przypadku Dworkina, który próbuje nadać

⁷⁰ Dworkin ma tutaj na myśli orzeczenie w sprawie *United States v. Seeger* z roku 1965 – chodziło o to, czy zwolnienie od służby wojskowej z powodów wyznaniowych należy stosować także do ateistów powołujących się na względy moralne.

⁷¹ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 18.

⁷² *Ibidem*, s. 21.

⁷³ Na temat różnych możliwych formuł ateizmu proponowanych przez przedstawicieli filozofii nowożytnej w XVII i XVIII w. por. S. Kruszyńska, *Zrozumieć niewiarę*, Gdańsk 2011.

⁷⁴ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 27.

swojemu stanowisku wymiar uniwersalny, jest to więc ostatecznie wiara w świat obiektywnych, samoistnych i samouzasadniających się wartości.

Zdaniem Dworkina, i tutaj ponownie daje o sobie znać wspomniana już wyżej „semantyczna autonomia” – wynikająca z podstawowego znaczenia procesu interpretacji w jego filozofii prawa, polityki i moralności – wszystkie główne religie teistyczne, tj. chrześcijaństwo, judaizm i islam, składają się z dwóch części: naukowej i aksjologicznej. Tak naprawdę spór pomiędzy teistami i ateistami toczy się w ramach części naukowej, nie powinien natomiast dotyczyć części aksjologicznej. Trzeba jednak wyjaśnić, co Dworkin rozumie w tym kontekście pod pojęciem „nauki” i „aksjologii”, ponieważ ponownie mamy do czynienia ze specyficzną semantyką, zwłaszcza jeśli chodzi o „naukę”. Część naukowa

oferuje odpowiedzi na ważne aktualne kwestie dotyczące narodzin i historii wszechświata, początków ludzkiego życia i jego kontynuacji po śmierci. Ta część głosi, że pewien wszechmocny i wszechwiedny bóg stworzył wszechświat, osądza ludzkie żywoty, zapewnia życie pośmiertne i odpowiada na modły [...]. Nazywam wszystkie te wypowiedzi naukowymi ze względu na ich treść, a nie ich obronę⁷⁵.

Z kolei część aksjologiczna

oferuje rozmaitość przekonań o tym, jak żyć i co cenić [...]. [Religijni ateści zgadzają się], że ma obiektywne znaczenie, jak przebiega ludzkie życie, i że każdy ma wrodzoną, niezbywalną etyczną potrzebę czynienia swojego życia godnym na miarę okoliczności. Zgadzają się też, że przyroda nie jest tylko sprawą cząsteczek wrzuconych razem w bardzo długą historię, lecz czymś z istoty cudownym i pięknym. Naukowa część konwencjonalnej religii nie może ugruntować części aksjologicznej, ponieważ [...] są one pojęciowo niezależne⁷⁶.

Paradygmat postawy religijnej jest wyznaczony, zdaniem Dworkina, przez część aksjologiczną, część naukowa ma znaczenie drugorzędne. Ostatecznie oznacza to więc, że w *Religii bez Boga* metafizyczne jądro religii zostaje sprowadzone do wiary w to, co autor sam, w specyficzny dla siebie sposób, określa mianem etyki i moralności.

Religia bez Boga składa się z czterech rozdziałów – obok omówionego wyżej *Religijnego ateizmu?* (*Religious Atheism?*, s. 13–46), który wydaje się najistotniejszy w sensie metodologicznym, w dalszej części autor omawia kolejno problem *Wszechświata* (*The Universe*, s. 49–95), *Wolności religijnej* (*Religious Freedom*, s. 99–132) oraz *Śmierci i nieśmiertelności* (*Death and Immortality*, s. 135–143). Szczegółowa analiza wszystkich tych części omawianej książki przekracza oczywiście ramy tego opracowania. Odsyłając

⁷⁵ *Ibidem*, s. 30 i nast.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 31 i nast.

potencjalnych czytelników bezpośrednio do dzieła Dworkina, uwadze prawników chciałbym polecić przede wszystkim lekturę rozdziału trzeciego, poświęconego wolności religijnej. Powstaje bowiem pytanie, czy i w jaki sposób zakreślona przez Dworkina koncepcja religijnego ateizmu może wpłynąć na interpretację wolności religijnej i jej dopuszczalnych ograniczeń jako materii konstytucyjnej? Dworkin powtarza tutaj to, co wcześniej napisał w *Sprawiedliwości według jeży*: w dyskusji o wartościach konstytucyjnych należy odróżniać od siebie wolność w znaczeniu ogólnym (*Freedom*) od wolności konkretnych (*Liberties*). Wielowymiarowość wolności religijnej rozpatrywanej przez pryzmat religijnego ateizmu powoduje, że jest ona przedmiotem zarówno tej pierwszej, jak i tych drugich. W wymiarze etycznym i moralnym, tak jak je pojmuje Dworkin, przekonania każdego człowieka w aksjologicznej części religii, bez względu na jego przekonania w sferze naukowej, zasługują na równą troskę i szacunek (*equal concern and respect*) ze strony organów państwa. Wolność ogólna (*Freedom*) jako wyraz całkowitej autonomii jednostki nie podlega żadnym ograniczeniom, racjonalnym ograniczeniom mogą podlegać jedynie wolności konkretne (*Liberties*) człowieka jako członka społeczeństwa. Dla prawników wystarczającą zachętą do lektury *Religii bez Boga* może być więc następujący fragment dotyczący interpretacji konstytucyjnej w duchu religijnego ateizmu:

Przeto ateści mogą uznawać teistów za pełnoprawnych partnerów w ich najgłębszych religijnych ambicjach. Teiści mogą dojść do wniosku, że ateści mają to samo co oni podłoże moralnych i politycznych przekonań. Obie partie mogą się zgodzić, że to, co biorą teraz za zupełnie nieprzeżytą otchłań, jest tylko ezoterycznym rodzajem naukowej niezgody bez moralnych ani politycznych implikacji⁷⁷.

Religia bez Boga może być łatwym celem krytyki, ponieważ z opisanych już wyżej powodów jest niedokończona, pełna skrótów myślowych, uproszczeń i niedopowiedzeń. Dworkin, znając jego polemiczny temperament, prawdopodobnie by się specjalnie tą krytyką nie przejął i za całą pewnością podjął dyskusję. Pamiętajmy jednak, że jest to książka bardzo osobista i niedokończona, którą należy czytać na tle całego dorobku Dworkina w sferze filozofii prawa, polityki i moralności.

Dworkin miał opinię autora bardzo kontrowersyjnego. Konciliacyjny wydźwięk *Religii bez Boga* może skłaniać, przynajmniej mnie, do pewnej weryfikacji tego stanowiska, ponieważ odsłania nowe, prawdziwe oblicze Dworkina, którego jego krytycy do tej pory nie uwzględniali. Jeśli bowiem spojrzeć na całą jego twórczość przez pryzmat omawianej

⁷⁷ *Ibidem*, s. 132.

w tym miejscu książki, to może się okazać, że w gruncie rzeczy, i wbrew wszelkim pozorom, zawsze był on człowiekiem kompromisu w sprawach niezwykle kontrowersyjnych – poszukiwał umiarkowanej trzeciej drogi pomiędzy pozytywizmem prawniczym i prawem natury (*Taking Rights Seriously, Law's Empire*); doceniał wagę argumentów obu stron sporu o aborcję i eutanazję (*Life's Dominion*); próbował pogodzić liberałów i komunitarystów w obrębie konfliktu pomiędzy wolnością i równością (*Sovereign Virtue*). W *Religii bez Boga*, w sposób bardziej lub mniej udany, ale z całą pewnością szczerą, walczy o płaszczyznę porozumienia między teizmem i ateizmem, a przynajmniej o stępienie kulturowego ostrza współczesnych wojen religijnych. Ma jednak świadomość trudności tego zadania:

Ta ambicja jest utopijna: wojny religijne z użyciem przemocy lub bez jej użycia odzwierciedlają nienawiść tkwiącą głębiej, niż filozofia potrafi sięgnąć. Odrobina filozofii wszelako może pomóc⁷⁸.

Bibliografia

- Adler M.D., *On (Moral) Philosophy and American Legal Scholarship*, [w:] F.J. Mootz III, *On Philosophy in American Law*, New York 2009, s. 114–121.
- Baer S., *Dignity, Liberty, Equality: A Fundamental Rights Triangle of Constitutionalism*, „University of Toronto Law Journal” 2009, t. 59, nr 4, s. 417–468.
- Berlin I., *Jez i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, Warszawa 1993.
- Berlin I., *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003.
- Brown A., *Ronald Dworkin's Theory of Equality*, New York 2009.
- Burley J. (red.), *Dworkin and His Critics. With Replies by Dworkin*, Malden–Oxford–Carlton 2005.
- Cohen M. (red.), *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, London 1984.
- Liptak A., *The Transcendent Lawyer*, „New York University – The Law School Magazine”, Autumn 2005, t. 15, s. 13–23.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998.
- Dworkin R., *Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach*, „Arizona Law Review” 2001, t. 43, nr 2, s. 251–259.
- Dworkin R., *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge 1996.
- Dworkin R., *Hard Cases*, „Harvard Law Review” 1975, t. 88, nr 6, s. 1057–1109.
- Dworkin R., *Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy*, „Oxford Journal of Legal Studies” 2004, t. 24, nr 1, s. 1–37.
- Dworkin R., *Imperium prawa*, Warszawa 2006.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 20.

- Dworkin R., *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton–Oxford 2006.
- Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge 2011.
- Dworkin R., *Justice in Robes*, Cambridge 2006.
- Dworkin R., *Keynote Address. Justice for Hedgehogs*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 469–477.
- Dworkin R., *Objectivity and Truth: You’d Better Believe It*, „Philosophy and Public Affairs” 1996, t. 25, nr 2, s. 87–139.
- Dworkin R., *Religion without God*, Cambridge, Mass.–London 2013 (polskie wydanie *idem*, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014).
- Dworkin R., *Response*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 1059–1087.
- Dworkin R., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000.
- Dworkin R., *The Supreme Court Phalanx: The Court’s New Right-Wing Bloc*, New York 2008; przedruk tekstu dotyczącego tego problemu ukazał się także w Polsce na łamach „Gazety Wyborczej”, 31.10.2008 r. – *Ameryka musi spokornieć*.
- Einstein A., *Mój obraz świata*, tłum. S. Łukowski, Warszawa 1935.
- Guest S., *Ronald Dworkin*, 2. wyd., Edinburgh 1997.
- Hall J.B., *Taking „Rechts” Seriously: Ronald Dworkin and Federal Constitutional Court of Germany*, „German Law Journal” 2008, t. 9, nr 6, s. 771–797.
- Hershovitz S. (red.), *Exploring Law’s Empire: The Jurisprudence of Ronald Dworkin*, Oxford–New York 2006.
- Hohol M., Kwiatek Ł., *Schizma w ateizmie*, „Tygodnik Powszechny”, 23.11.2014.
- Hunt A. (red.), *Reading Dworkin Critically*, New York 1992.
- Jabloner C., Olechowski T., Zelezny K. (red.), *Secular Religion: Rezeption und Kritik von Hans Kelsens Auseinandersetzung mit Religion und Wissenschaft*, t. 34, Wien 2013.
- Jahanbegloo R., *Conversations with Isaiah Berlin*, London 2000 (polskie wydanie: *idem*, *Rozmowy z Isaiahem Berlinem*, Warszawa 2002).
- Kane R., *Ethics and Quest of Wisdom*, Cambridge 2010.
- Kelsen H., *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien 1979.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, tłum. R. Szubert, red. A. Bosiacki, Warszawa 2014.
- Kelsen H., *Secular Religion: A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religion”*, red. C. Jabloner, K. Zelezny, Wien–New York 2012.
- Kennedy D., Fischer III W.W. (red.), *The Canon of American Legal Thought*, Princeton 2006.
- Kozłowski T., *Autorytet versus przemoc. Ronald Dworkin w obronie imperium prawa*, „Studia Iuridica” 1996, t. 31, s. 47–67.
- Kruszyńska S., *Zrozumieć niewiarę*, Gdańsk 2011.
- Leone M., *Hans Kelsen: Secular Religion*, „International Journal for the Semiotics of Law” 2013, t. 26, nr 1, s. 241–245.
- McLain L.C., *Does Religion without God leads to Religious Liberty without Conflict?*, „Boston University Law Review” 2014, t. 94, nr 4, s. 1273–132.

- Mootz III F.J., *Interpretation*, [w:] A. Sarat, M. Anderson, C.O. Frank, *Law and the Humanities*, Cambridge–New York 2009, s. 339–376.
- Narveson J., Sterba J.P., *Are Liberty and Equality Compatible?*, Cambridge 2010.
- Obirek S., *Sprzymierzeniec po przeciwnej stronie*, „Znak” 2013, nr 9, s. 26–32.
- Pfordten D. v. d., *Rechtsethik*, München 2001.
- Ripstein A., *Interpretation and/or Argumentation*, [w:] *idem*, *The Just*, Chicago 2000.
- Ripstein A., *Introduction: Anti-Archimedeanis*, [w:] *idem* (red.), *Ronald Dworkin*, New York 2007.
- Robertson D., *The Judge as Political Theorist: Contemporary Constitutional Review*, Princeton 2010.
- Shapiro F.R., *The Most-Cited Legal Authors*, „The Journal of Legal Studies” 2000, t. 29, nr S1, s. 409–426.
- Schwarzschild M., *Constitutional Law and Equality*, [w:] D. Patterson (red.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, 2. wyd., Malden–Oxford 2010, s. 160–176.
- Symposium: Justice for Hedgehogs. A Conference on Ronald Dworkin’s Forthcoming Book*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 465–1087.
- Symposium on Ronald Dworkin’s Religion without God*, „Boston University Law” 2014, t. 94, nr 4, s. 1201–1355.
- Unurgeanu C.C., *Dworkin’s Law Word: Religion without God*, „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2014, t. 13, nr 38, s. 220–228.
- Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2002.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie*, [w:] R. Dworkin, *Imperium prawa*, Warszawa 2006, s. XI–XXX.