

Agata Czarnecka

## Konflikt sumień Roberta P. George'a<sup>1</sup>

Robert P. George, *Conscience and its enemies. Confronting the dogmas of liberal secularism*, Wilmington 2013, ss. 290

Robert P. George, przypominając postać Eugene'a Genovesego – zmarłego w 2012 roku historyka, zajmującego się głównie zagadnieniem niewolnictwa, wspomina, że ci, którzy go znali, kojarzą także najgorsze możliwe określenie, jakim obdarzał on osoby – szczególnie zajmujące się nauką – którym brakowało wierności sobie, zasadom i naukowej szczerości. Osoby takie określał Genovese mianem: *faker*<sup>2</sup>. Nieodpowiednie wydają się polskie przekłady tego określenia i próby zamienienia go na rodzimych: udawaczy, blagierów, czy – jak powiedzieliby młodsi – ściemniaczy. *Faker* jest nieprawdziwy, próbuje jedynie przypodobać się widowni. Jest politycznie poprawny i nieszczerzy. Uduje, by zyskać poklask, sławę. I wydaje się, że o George'u można powiedzieć, spolszczając to określenie, najkrócej dokładnie tyle: nie jest on *fakerem*. Niczego nie udaje, jest wierny wyłącznie sobie i swoim przekonaniom. Nie robi też nic, by stać się bardziej znanym czy ważnym, i to właściwie nie wychodzi mu najlepiej.

Agata Czarnecka – magister socjologii i prawa. Doktorantka w Katedrze Teorii Prawa i Państwa Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Stypendystka Witherspoon Institute i Narodowego Centrum Nauki.

<sup>1</sup> Autor uzyskał środki finansowe na przygotowanie rozprawy doktorskiej z Narodowego Centrum Nauki w ramach finansowania stypendium doktorskiego na podstawie decyzji numer DEC-2013/08/T/HS5/00489.

<sup>2</sup> Robert P. George, *Conscience and its enemies. Confronting the dogmas of liberal secularism*, Wilmington 2013, s. 256.

George jest jednym z dwóch najważniejszych przedstawicieli nowej teorii prawa naturalnego. Prężnego nurtu w ramach współczesnej anglosaskiej filozofii prawa, który za cel stawia sobie – jeśli spróbować ująć tę kwestię jak najbardziej syntetycznie – rewitalizację, czy też przywrócenie klasycznej teorii prawa naturalnego i jej przekład na język i problemy współczesności. Nurt ten ma swe źródła w refleksji Germaina Griseza, którego wspólnie z Johnem M. Finnisem uznaje się za założycieli szkoły. O ile jednak Grisez zajmuje się zagadnieniami z pogranicza filozofii i teologii, o tyle teorię na szerokie wody wyprowadził John Finnis. To właśnie Finnis – oxfordzki prawnik, uczeń H. L. A. Harta – nadał szkole bardziej powszechny charakter. Teoria prawa naturalnego duetu Grisez–Finnis spotkała się z szerokim oddźwiękiem ze strony tradycyjnych środowisk związanych z doktrynami prawnonaturalnymi, jednak znaleźli oni też polemistów spośród prominentnych przedstawicieli liberalizmu. Sam Finnis zasiadał w wielu gremiach doradczych, zajmujących się zagadnieniami związanymi z bioetyką (np. Linacre Centre for Healthcare Ethics, Papiaska Akademia Życia)<sup>3</sup>. Jednak to nie John Finnis, ale właśnie Robert P. George zdaje się odpowiadać za rozpowszechnienie nurtu, który obaj reprezentują.

George, absolwent studiów prawniczych na Harvardzie, stopień doktora uzyskał na uniwersytecie w Oxfordzie, gdzie studiował pod okiem właśnie Finnisa (i Josepha Raza). Aktualnie jest profesorem uniwersytetu w Princeton, gdzie rozpoczął program Jamesa Madisonsa na temat amerykańskich idei i instytucji. Prócz działalności uniwersyteckiej i aktywności z nią związanych, jest też George aktywnym uczestnikiem życia publicznego i debat politycznych na tematy, takie jak: zagadnienia bioetyczne, problemy amerykańskiego konstytucjonalizmu czy aktywizm sędziowski. Trudno byłoby bronić twierdzenia, że George cieszy się w swej ojczyźnie ogromną popularnością z powodu doskonałych prac naukowych. Oczywiście dobrze byłoby wierzyć, że zawdzięcza ją również i temu, wydaje się jednak, że zasadnicza część jego popularności wywodzi się właśnie

<sup>3</sup> A. Miętek, *Miejsce Johna Finnisa we współczesnej filozofii prawa*, „Dialogi Polityczne”, 2007, s. 256.

z działalności publicznej. A ponieważ nie jest on w niej *fakerem*, to nawet wśród swoich zażartych wrogów cieszy się dużym szacunkiem.

Podstawy teoretyczne nauki George'a nie różnią się niczym od poglądów innych przedstawicieli nowej teorii prawa naturalnego. A jest to nurt mający charakter zwartej szkoły, skupionej wokół wspomnianych dwóch założycieli, której przedstawiciele rozwijają tę myśl także na temat kwestii pobocznych, dokonując jej mniej lub bardziej udanej aplikacji praktycznej. Sam zresztą George podkreśla, że nie jest przekonany, czy faktycznie nowa teoria prawa naturalnego w ogóle jest czymś nowym. Jego zdaniem jest ona po prostu odczytaniem i przetłumaczeniem na język i wymagania współczesności filozofii św. Tomasza z Akwinu, Arystotelesa, a także innych filozofów starożytnych, średniowiecznych czy wczesnonowożytnych<sup>4</sup>. Co znamienne, brak jest w nowej teorii wątków teologicznych, co związane jest ze – stanowiącą często powtarzający się zarzut wobec przedstawicieli szkoły – sekularyzacją prawa naturalnego i odłączeniem go od jakichkolwiek odwołań do Boga.

Pomimo aktywnego zaangażowania w debaty publiczne, aktywnej działalności uniwersyteckiej, George pozostaje autorem dość płodnym. Należy jednak podkreślić, że płodność ta wynika poniekąd z, wspomnianej wcześniej, aktywności publicznej. Bardzo nieliczne książki George'a stanowią dzieło całościowe i napisane od początku do końca jako książka. Zaskakująco duża część jego prac to po prostu zbiory artykułów, które wcześniej ukazały się w innych miejscach albo zbiory esejów pod jego redakcją. *Conscience and its enemies* to książka pierwszego rodzaju. Zawarte w niej teksty ukazały się wcześniej w różnych czasopismach czy opracowaniach zbiorowych. Jest ona podzielona na cztery części, każda z nich to odrębny zbiór esejów dotyczących całego szeregu spraw, począwszy od pryncypiów, takich jak zagadnienia szczerości i prawdy moralnej, sumienia, poprzez kwestie daleko bardziej praktyczne, jak choćby aborcja czy małżeństwa jedнопłciowe, aż po część zatytułowaną „Dobrzy kolesie i kolesie nieco gorsi”, w której omawia George kilka znaczących postaci amerykańskiej nauki czy życia publicznego, takich

<sup>4</sup> R. P. George, *Conscience...*, dz. cyt., s. 87.

jak G. E. M. Anscombe czy Richard Neuhaus. Nie tylko z powodu struktury czy rodowodu, ale także treści, o której mowa poniżej, książka ta bardzo przypomina jego publikację sprzed dwunastu lat – *The clash of orthodoxies. Law, religion, and morality in crisis*.

Jak wspomniałam, teksty zawarte w omawianej książce pochodzą z różnych źródeł i nawet pobieżne zerknięcie na spis treści pozwala z góry zauważyć, że nie jest ona zwartym wywodem, zmierzającym ku jakiemś konkretnemu wnioskowi. A jednak można z łatwością powiedzieć, że jest ona podporządkowana jednemu celowi i że jest on tożsamy z właściwie wszystkimi innymi pracami George'a – jest ona, wspomnianą powyżej, translacją pewnego ściśle określonego stanowiska teoretycznego na zagadnienia związane z rozwojem cywilizacyjnym, które stanowią jednocześnie problem moralny i prawny. I cel ten George realizuje konsekwentnie właściwie w każdym swoim tekście, czasami deklarując, czemu konkretnie się przeciwstawia<sup>5</sup>, bo wydaje się, że jego stanowisko jest dwupłaszczyznowe. Poziom pierwszy to po prostu poziom rzeczywistości – George stara się zbudować rodzaj kompasu moralnego zarówno dla każdego obywatela, jak i dla tych osób, w gestii których pozostaje legislacja w kwestiach moralnie trudnych czy wątpliwych. Taki wymiar ma część pracy *Conscience and its enemies* poświęcona moralności w wymiarze publicznym i zagadnieniom związanym z życiem i śmiercią. W jej ramach znajdują się eseje poświęcone wolności religijnej, o której George twierdzi konsekwentnie, że jest podstawowym prawem człowieka<sup>6</sup>; zagadnieniom związanym ze zmianami w przyjmowanej powszechnie definicji małżeństwa i ewentualnymi konsekwencjami tego faktu we wszystkich wymiarach społecznych; a także kwestiami początku i końca życia ludzkiego i ich określeniem, w tym również etyką operacji na ludzkich zarodkach, czy eutanazją i jej skutkami. Druga płaszczyzna refleksji George'a może z powodzeniem zostać określona jako teoretyczna i obejmuje polemikę, jaką prowadzi on z dominującą społecznie ideologią liberalizmu. Dotyczy ona zarówno kwestii społecznych,

<sup>5</sup> Tenże, *Making men moral. Civil liberties and public morality*, Oxford 1993, s. 189–230.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 219.

a więc chociażby oddzielenia tego, co publiczne, od tego co prywatne, ale także znaczenia takiej orientacji dla praktyki prawniczej, na co wskazuje on, pisząc o aktywizmie prawniczym czy o wpływie tej doktryny na decyzje sędziowskie, szczególnie Sądu Najwyższego, jak w przypadku sprawy *Roe v. Wade*, która zdeterminowała amerykańskie ustawodawstwo aborcyjne. Przy okazji omawiania problemów moralnych związanych z zarodkami ludzkimi, George odwołuje się do tekstu Michaela Sandela z „*New England Journal of Medicine*” dotyczącego dokładnie tego samego zagadnienia i jego porównania ludzkich zarodków do żołądździ, a ludzi do dębów<sup>7</sup>. Zdaniem Sandela powszechnie wiadomo, że nie każdy żołądź stanie się w przyszłości dębem, podobnie więc rzecz ma się z zarodkami ludzkimi. Z tekstem tym, który potem ukazał się w książce Sandela *The Case Against Perfection*, George wchodzi w polemikę<sup>8</sup>. Wydaje się jednak, że to właśnie z Sandelem sporo George'a łączy. Nie chodzi tylko o przedmiot zainteresowań, a już na pewno nie o stanowisko intelektualne, z perspektywy którego się wypowiadają. W moim przekonaniu jednak obaj podzielają specyficzny stosunek do liberalizmu i – pozwolił sobie na dość radykalne określenie – jego szkodliwości dla kondycji moralnej współczesnego człowieka. W przypadku George'a sprawa jest jasna i chodzi o krytykę liberalizmu z pozycji prawnonaturalnej, a szerzej z pozycji zakorzenionej w tradycji, wspólnotowej i odwołującej się do porządku normatywnego znajdującego swe uzasadnienie także w religii; Sandel wydaje się przypadkiem nieco bardziej skomplikowanym, ale niekwestionowanym przedmiotem jego polemiki jest właśnie liberalizm. Obaj jednak, mimo dzielących ich różnic, widzą w liberalizmie zagrożenie dla człowieka, czy też obywatela. Ów niepokój jest punktem wyjścia George'a, dla którego liberalizm, przyjmując tylko jedną, pozbawioną tożsamości i zorientowaną na pewne konkretne wartości wizję człowieka<sup>9</sup>, odbiera mu możliwość postępowania słusznego. Przyjmuje

<sup>7</sup> R. P. George, *Conscience...*, dz. cyt., s. 179n.

<sup>8</sup> Już wcześniej odpowiedział on wspólnie z Patrickiem Lee na argumenty M. Sandela. Zob. R. P. George, P. Lee, *Acorns and embryos*, „*New Atlantis*”, 2005, nr 7, s. 90–100.

<sup>9</sup> R. P. George, *Making men...*, dz. cyt., s. 130 i n.

on pluralistyczny pogląd na dobro i przekonanie, że z faktu, iż dopuszcza się pewne rozwiązania, z którymi można się nie zgadzać, nie wynika wprost obowiązek ich podejmowania (dopuszczalność aborcji nie niesie ze sobą obowiązku usuwania ciąży; istnieje wolność wyboru, pozwalająca osobom o innych poglądach nie korzystać z tego rozwiązania). Sandel z kolei wychodzi z założenia, że liberalizm jako rozwiązanie o charakterze proceduralnym nie może być źródłem wskazówek moralnych dla współczesnego człowieka. Nie może on dzięki niemu zorientować się w zagrożeniach cywilizacyjnych, ustosunkować do nich, czy je ocenić. W tym sensie pozostawił on człowieka samemu sobie, nadmiernie ufając, że możliwość dokonania wyboru i wolność indywidualna zezwalająca każdemu na wypracowanie własnego poglądu jest wartością ważniejszą niż chęć zyskania poczucia pewności i uniknięcie zagubienia<sup>10</sup>.

Z kolei George stoi na stanowisku, że istnieje grupa dóbr, mająca charakter nieredukowalny i niesprowadzalny do żadnych innych, które są także nieinstrumentalne. One, a szczególnie dobro rozumności praktycznej, ukierunkowują ludzkie działania i czynią je, a co za tym idzie i rządy, i prawa, moralnymi i dobrymi. Zdaniem George'a respektowanie owych dóbr w każdym działaniu pozwala zakładać, że takie działanie nie skrzywdzi nikogo i nie przyniesie żadnej szkody. Ludzie najlepiej funkcjonują w ramach przyzwoitych i uczciwych społeczeństw opartych na trzech filarach: szacunku dla osoby ludzkiej i poszanowaniu jej godności, instytucji rodziny i uczciwym i efektywnym systemie prawnym i rządowym. Każdej z tych kwestii poświęca też George odrębne teksty.

Człowiek jest istotą, która ma godność, wymagającą poszanowania na każdym etapie życia. George wyznacza początek życia ludzkiego na moment poczęcia, zaś śmierć, jego zdaniem, to oczywiście śmierć naturalna, nieindukowana ludzkim działaniem. George wskazuje, że określenie początku życia ludzkiego jest na poziomie nauki faktem bezspornym i biologia potrafi dokładnie określić, kiedy się ono zaczyna<sup>11</sup>, natomiast

<sup>10</sup> M. Sandel, *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*, Cambridge-London 2009, s. 9.

<sup>11</sup> R. P. George, *Conscience...*, dz. cyt., s. 166.

wszelkie dyskusje na ten temat nie mają w związku z tym charakteru naukowego, a jedynie polityczny, ewentualnie po prostu światopoglądowy, co zresztą jest dokładną odwrotnością tego, jak wyglądają debaty na temat aborcji, o czym poniżej. Zdaniem George'a dyskurs polityczny i nakazy politycznej poprawności nakazują przyjęcie w tej sprawie specyficznej postawy. Nawet te osoby, których pogląd na ten temat zbieżny jest z ustaleniami nauki, przyjmują postawę, zgodnie z którą jest to jedynie ich prywatne przekonanie. Z drugiej zaś strony, przy okazji zagadnień związanych z końcem życia ludzkiego stosuje się równie mylne i brzemiennie w skutkach rozróżnienie na życie o charakterze wyłącznie biologicznym i na życie osobowe. Tym samym zakłada się w sposób dorozumiany, że jedynie to drugie ma pewną wartość<sup>12</sup>. Odpowiednie poprzesuwanie akcentów w debacie publicznej, dobór słów i przyjęcie założeń nierzadko stojących wprost w sprzeczności z wiedzą pewną, jaką ma na dany temat nauka – wszystko to pozwala, zdaniem George'a, odebrać osobie ludzkiej w pewnych sferach czy okresach życia godność, szacunek, czy najbardziej elementarne z praw – prawo do życia. Natomiast brak szacunku dla osoby ludzkiej w połączeniu z liberalnym przekonaniem o podziale na to, co prywatne, i to, co publiczne, prowadzi do degradacji także innych instytucji czy sfer życia.

Jego szczególne zainteresowanie budzą problemy wynikające z postępującej redefinicji małżeństwa. W roku poprzedzającym wydanie *Conscience and its enemies* George wraz z dwoma młodszymi współpracownikami – Sherifem Girgisem i Ryanem T. Andersonem został autorem najpierw szeroko omawianego artykułu, opublikowanego w czasopiśmie „Harvard Journal of Law and Public Policy”, który szybko stał najczęściej czytany esejem, jeśli wierzyć naukowym bazom danych. Artykuł ten został przez autorów rozwinięty i ukazał się w formie książkowej<sup>13</sup>. W książce tej dokonują oni szczegółowej i precyzyjnej obrony tradycyjnego małżeństwa. Co jednak ważne, nie mają na myśli je-

<sup>12</sup> Tamże, s. 194.

<sup>13</sup> S. Girgis, R. T. Anderson, R. P. George, *What is marriage? Man and woman: A defense*, New York–London 2012.

go pewnej specyficznej i dotychczas przyjmowanej wizji czy formy, ale małżeństwa jako wartości samej w sobie. Status małżeństwa jako dobra podstawowego różni stanowisko Roberta P. George'a od wcześniejszych poglądów Johna Finnisa czy Germaina Griseza. Zdaniem George'a małżeństwo jest bowiem wartością mającą właśnie charakter dobra podstawowego<sup>14</sup>. Poglądy podważające jego znaczenie czy też dopuszczające jego inny charakter jako relacji nazywa George rewizjonistycznymi i uważa za zagrożenie nie tylko dla samej instytucji, ale – co wynika w sposób oczywisty z przyjmowanej przez niego wizji przyzwoitego społeczeństwa – także dla społeczeństwa jako całości. Precyzyjnej rzecz ujmując, taki charakter mają nie tylko stanowiska przyjmujące odrębne rozumienie małżeństwa, ale także takie, które proponują neutralność prawa i państwa wobec nich. Pogląd ten jest jedynie konsekwencją innego, leżącego u jego podstaw, a mianowicie przekonania George'a, że prawo powinno (a właściwie musi) mieć funkcję perfekcjonizującą. Pogląd ten można napotkać w wielu wcześniejszych tekstach, a w omawianej tu książce również pisze on wprost, że „prawo jest nauczycielem”<sup>15</sup>. Skoro więc rolą prawa jest nauczanie, to sprawujący władzę i w zakresie prawodawstwa, i w zakresie wykonywania prawa winni mieć świadomość odpowiedzialności, jaka na nich spoczywa, a która wykracza poza w miarę bezstronną regulację stosunków społecznych.

W innym miejscu George pisze wprost, że podział na to, co prywatne, i na to, co publiczne, przyjmowany przez ortodoksyjny liberalizm jest szkodliwy w stopniu o wiele większym niż można by stwierdzić na pierwszy rzut oka. Jego zdaniem prywatne przewinienia mają publiczne konsekwencje, czego najprostszym przykładem są występki o charakterze seksualnym. Prywatne grzeszki związane z wiernością małżeńską podważają wszak samą istotę małżeństwa jako instytucji<sup>16</sup>. Podobnie rzecz się ma na przykład z pornografią. Jej powszechność i dostęp-

<sup>14</sup> Tamże, s. 14; R. P. George, *The clash of orthodoxies. Law, religion, and morality in crisis*, Wilmington 2001, s. 11.

<sup>15</sup> Tenże, *Conscience...*, dz. cyt., s. 140.

<sup>16</sup> Tenże, *Making men...*, dz. cyt., s. 36.



ność naraża na kontakt z nią nawet najmłodsze dzieci. Rodzic mimo szczerych chęci nie ma możliwości izolowania dziecka od wszechogarniającej seksualizacji życia. W związku z tym budzi zdziwienie George'a fakt, że ta oczywista zależność nie jest widoczna nawet wtedy, gdy protestuje się przeciwko nadmiernie seksualnym reklamom firm, takich jak Calvin Klein czy Abercrombie and Fitch<sup>17</sup>. Państwo nie powinno być jedynie wycofanym regulatorem odpowiadającym potrzebom społecznym, który dozwala na wszystko, czego oczekują co bardziej permissywne organizacje czy grupy. Rolą państwa i rolą prawa jest próba zachowania tradycyjnego porządku w imię poszanowania godności człowieka. Jednocześnie jednak z debaty społecznej pewne kwestie są właściwie wykluczone, jako niezgodne z panującą liberalną ortodoksją, albo dlatego, że mają one rzekomo naruszać przyjęte zasady poprawności. Nie dotyczy to jedynie debat czy sporów politycznych, ale także sporów akademickich. W tym sensie obowiązujące współcześnie normy debaty ograniczają wolność akademicką. Gdy jedna z zastępców rektora uniwersytetu w Toledo – czarnoskóra kobieta – stwierdziła, że nie widzi powodu, dla którego orientacja seksualna ma mieć taki sam charakter jak rasa, nie podjęto z nią rozmowy, ale zawieszono w obowiązkach i oczekiwano, że publicznie przeprosi za swą herezję<sup>18</sup>. W świecie akademickim bowiem również nie ma już możliwości otwartej rozmowy, jest za to sfera poglądów, których posiadanie jest zwyczajnie niepolityczne, niepoprawne, a ich posiadanie wyklucza naukowca. Także i to zjawisko wynika jednak z pomieszania tego, co jest nauką, a co światopoglądem i próby zamienienia tych porządków w zależności od potrzeby.

Czym zatem jest tytułowe sumienie? Wydaje się, że w tej kwestii można po raz kolejny odwołać się do Finnisa, skoro George ponad wszelką wątpliwość podziela gros jego poglądów, stanowiących wszak podstawę teoretyczną całej nowej teorii prawa naturalnego. Sumienie ma być zatem owocem bądź zastępstwem całego procesu rozumowania praktycznego. Zdaniem Finnisa dobrze ukształtowane sumienie nie wymaga do

<sup>17</sup> Tenże, *Conscience...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>18</sup> Tamże, s. 36.

podjęcia jakiegokolwiek decyzji czy działania „nadmiernej ceremonialności, gadaniny, abstrakcyjnego rozumowania i kazuistyki”<sup>19</sup>. Sumienie zatem powinno być przewodnikiem zastępującym zbłądną deliberację za pomocą wymagań, jakie stawia dobro rozumności praktycznej. Zdaniem George’a sumienie odgrywa w debacie publicznej i w życiu człowieka znacznie większą rolę, niż zwykle się mu przypisywać. Podnosi on, że bardzo często najważniejsze debaty społeczne odbywają się z użyciem pozornie naukowego języka. Przytacza on przykład z wysłuchania opinii Amerykańskiego Komitetu Położników i Ginekologów proponującego, by lekarz stający wobec pacjentki chcącej przeprowadzić zabieg aborcji miał obowiązek moralny jej pomóc. George wskazuje, że jest to kolejna z tych sytuacji, gdy używa się języka nauki, czy też języka mającego sugerować, iż problem jest ścisły i jako taki ma on naukowy charakter, podczas gdy w rzeczywistości jest to problem natury filozoficznej i powinien zostać rozwiązany w języku filozofii właśnie. W ten sposób zastępuje się konflikt sumienia językiem medycyny, a zagadnienie etyczne, jakim jest aborcja, staje się problemem medycznym i ochrony zdrowia, mimo że ciąża nie jest schorzeniem żadnego rodzaju<sup>20</sup>.

Twórczość George’a można śmiało uznać za niezbyt znaną w Polsce. Choć godny odnotowania jest fakt, że nowa teoria prawa naturalnego jako całość nie jest nurtem zupełnie anonimowym i cieszy się coraz większą popularnością, zapewne głównie za sprawą Finnisa i jego *Prawa naturalnego i uprawnień naturalnych*. George został jednak zaproszony do Polski i w roku 2010 wygłosił wykład na Uniwersytecie Warszawskim, jednak nie doprowadził on do szerszej recepcji jego myśli. Można by spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się dzieje. Trzeba bowiem pamiętać, że choć teoria George’a jest dość wymagająca i potencjalnie niepopularna, to jednak cieszy się ona w swej ojczyźnie niesłabnącym uznaniem i... właśnie popularnością. Podobnie jak Sandel na uniwersytecie Harvarda, tak George w Princeton prowadzi wykład określany mianem „legendarnego”

<sup>19</sup> J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 139.

<sup>20</sup> R. P. George, *Conscience...*, dz. cyt., s. 157.

(„Constitutional Interpretation”). George jest, o czym wspominałam powyżej, członkiem różnych instytucji powołanych do rozwiązywania problemów bioetycznych. Wbrew temu, co można by przypuszczać, pomimo swych niepopularnych poglądów, nie tylko nigdy nie spotkał się z żadnymi problemami w świecie akademickim, ale jest w jego ramach kimś na kształt niepodważalnej gwiazdy. Pozostając więc przy analogii, do której się tu odwoływałam, pozostaje zapytać, czym tak naprawdę zajmuje się i George, i Sandel, gdyż wydaje się, że rodzaj aktywności czy też działalności publicznej, która ich zajmuje, jest w Polsce spotykany dość rzadko i stanowi raczej o marginesie działalności naukowej. Przywoływany już Finnis tak próbował opisać dziedzinę, w której się porusza: „[...] Autorzy podręczników nazwaliby (przedmiot jego pracy – przyp. A. C.) «etyką», «filozofią polityki» oraz «filozofią prawa» lub «jurysprudencją»<sup>21</sup>. Dokładnie to samo wydaje się pasować do przedmiotu badań George'a, jednak chodzi też o pewien specyficzny sposób uprawiania nauki, o wyjście z nią do obywatela i wydaje się, że lepiej pasowałoby do tego aspektu uprawiania nauki zwięźle *public philosophy*. Pojęcie to znane od czasu opublikowania przez Waltera Lippmanna w 1955 roku *Essays in public philosophy* wielokrotnie gościło na okładkach książek, a mimo to nie doczekało się jednoznacznej interpretacji i ścisłej definicji<sup>22</sup>. Przyjmijmy zatem, że odnosi się ono do spraw publicznych, a więc takich, które dotyczą obywateli. Nie do abstrakcyjnych problemów filozoficznych, politycznych czy prawnych, ale do tych kwestii, które bezpośrednio dotyczą życia jednostki. Używa ona narzędzi teoretycznych wypracowanych w ramach różnych teorii naukowych do praktyki i życia społecznego<sup>23</sup>. Sandel twierdzi, że zajmuje się „teorią, w której żyjemy we współczesnej Ameryce”, że przedmiotem jego zainteresowań jest to, w jaki sposób napięcia i problemy o charakterze filozoficznym przejawiają się w życiu, wskazanie tego, co kryje się za praktykami czy instytucjami społecznymi, a kryje się za nimi właśnie

<sup>21</sup> J. Finnis, *Prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 1.

<sup>22</sup> James W. Ceaser, *What is public philosophy*, [w:] *Public philosophy and political science. Crisis and reflection*, red. E. Robert Statham Jr., Oxford 2002, s. 3.

<sup>23</sup> J. Tully, *Public philosophy in a New Key*, Cambridge 2008, s. 3.

*public philosophy*<sup>24</sup>. Choć sam George nie używa tego pojęcia, to wydaje się, że również on zajmuje się dokładnie tym samym. Trudno uwierzyć, że główną przyczyną jego popularności są rozważania nad fragmentem *Sumy teologicznej*, czy ewentualna dyskusja na temat listy dóbr podstawowych i ich charakteru. Kluczem do sukcesu, który można by nazwać powszechnym, jest to, że George zajmuje się translacją zagadnień omawianych w teorii na język problemów praktycznych, czego efektem jest jasne i czytelne wskazanie obywatelowi, co jest dobre, a co złe. A wydaje się, że zapotrzebowanie na takie odpowiedzi może być bardzo niedoceniane. Gdy „The New York Times” obwołał George’a najbardziej wpływowym współczesnym chrześcijańskim myślicielem konserwatywnym, odnosił się przecież właśnie do publicznej sfery jego działalności. Zatem opisywana tu książka jest interesująca nie tylko ze względu na samą istotę poglądów autora, nie zgadzając się z nim można bowiem uznać ją za interesującą właśnie ze względu na sposób uprawiania przez autora nauki. Pozostaje mieć nadzieję, że zupełne zapoznanie jego myśli w Polsce nie jest wynikiem jego poglądów, ale raczej dość późnych recepcji myśli zachodniej. Skoro z pewnym opóźnieniem odkryliśmy inne nurty opozycyjne wobec liberalizmu, jak komunitaryzm czy – ciągle niedoceniany – republikanizm, to pozostaje mieć nadzieję, że nowa teoria prawa naturalnego jest jeszcze ciągle na etapie przed odkryciem. A jeśli szukać niekoniecznie systematycznego, ale przejrzystego i napisanego w dość przystępny sposób wykładu nauki społecznej tej szkoły, to książka George’a może być do tego doskonałym narzędziem.

<sup>24</sup> M. Sandel, *Democracy's discontent. America in search of public philosophy*, Cambridge–London 1996, s. IX, por. tenże, *Public philosophy. Essays on morality in politics*, Cambridge–London 2005, s. 9n.