

Marek Czachorowski

Wiek walki z rodziną, ku wiekowi rodziny

Studia nad Rodziną 3/1 (4), 77-89

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek CZACHOROWSKI

WIEK WALKI Z RODZINĄ: KU WIEKOWI RODZINY

Wstęp

Zdaniem Jana Pawła II dwudzieste stulecie to „wiek rodziny”: „w przyszłości naukowcy będą mogli powiedzieć, iż wiek nasz był wiekiem rodziny. Nigdy bowiem, tak jak w tym stuleciu, rodzina nie była narażona na tyle niebezpieczeństw, ataków i erozji. Lecz jednocześnie nigdy jak w tym wieku nie wychodziło się rodzinie naprzeciw z tak wielką pomocą¹. Łatwo dostrzec wagę „ataku na rodzinę”, skoro jest to atak na miejsce, w którym każdy człowiek wkracza w świat w swojej jedyności i niepowtarzalności i poprzez które przechodzi cała ludzka społeczność. Kim zatem staje się człowiek „bez rodziny”? Jakie oblicze przybiera społeczeństwo „bez rodziny”? Oto pytania, które należy postawić przystępując do budowania następnego stulecia, które miałyby stanąć w obronie rodziny. Do tego właśnie wzywa Jan Paweł II: „W Kościele i w społeczeństwie nadeszła teraz epoka rodziny, która jest powołana do odegrania pierwszoplanowej roli w dziele nowej ewangelizacji². Aby jednak tworzyć „epokę rodziny”, trzeba wpierrw – zgodnie z zasadą *per opposita cognoscitur* – przyjrzeć się dwudziestowiecznemu zorganizowanemu „atakowi na rodzinę”. Na czym on zatem polega? Jakie są jego główne przejawy? Wydaje się, że nie ma on charakteru spontanicznego procesu, ale został zaplanowany przez najbardziej wpływowych w tym stuleciu myślicieli: Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego, Zygmunta Freuda. Wszyscy trzej są dziedzicami tej samej, typowo nowożytnej, koncepcji człowieka, dopuszczającej trzy warianty ujęcia tego, co najbardziej istotne dla człowieka (są to warianty komplementarne, stąd też pojawiły się w naszym stuleciu próby syntezy antropologii Marksa, Nietzschego i Freuda). Ojcem nowożytności jest – jak wiadomo – Kartezjusz. Uczynił on punktem wyjścia filozofii badanie świadomości

¹Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania z rodzinami 12.10.1980, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie III, 2, 1980, Poznań-Warszawa 1986, s. 463.

²Jan Paweł II, Czym jesteś rodziną chrześcijańska? Przemówienie wygłoszone do rodzin świata 8.10.1994, L'Osservatore Romano wyd. pol. 1994 n. 12(168), s. 24.

w miejsce badania obiektywnej rzeczywistości, co otworzyło drogę przywołanym trzem „mistrzom podejrzeń” naszego stulecia. Marks w swej analizie świadomości uwzględnił nade wszystko przeżycie pożądania dóbr materialnych, Freud – przeżycie pożądania seksualnego, a Nietzsche – przeżycie pożądania panowania nad innymi. Każdy z tych filozofów podporządkował zarówno człowieka, jak i rodzinę realizacji któregoś z tych pożądań³. Istotnym pośrednikiem ich sukcesu są z jednej strony potężne „salony”, pozostające w dalszym ciągu do ich dyspozycji, z drugiej zaś – ludzka słabość, której usprawiedliwienia podjęli się ci „mistrzowie podejrzeń”.

Prezentację dwudziestowiecznego ataku na rodzinę ograniczę tym razem do przedstawienia nietzscheańskiego pomysłu zniszczenia rodziny. Zobaczmy najpierw jego korzenie tkwiące w fundamentach filozofii nowożytnej⁴, położonych przez Kartezjusza, którego założenia te również doprowadziły do widzenia w rodzinie instytucji wrogiej człowiekowi.

1. Kartezjańskie dziedzictwo

Zdaniem Kartezjusza miłość pomiędzy mężczyzną a niewiastą to tylko „najważniejsze pożądanie, (...) które pochodzi z wyobrażenia sobie doskonałości w pewnej osobie, o której myślimy, że mogłaby stać się naszym drugim «ja»; albowiem wraz z różnicą płci, którą natura ustanowiła zarówno u ludzi, jak i u bezrozumnych zwierząt, umieściła ona także pewne wrażenia w mózgu, które sprawiają, że w pewnym wieku i pewnym okresie uważa się człowiek jakby za istotę niezupełną i jakby tylko za połowę całości, której drugą połowę ma być osoba płci odmiennej; toteż osiągnięcie tej połowy natura przedstawia nam niejasno jako największe z wszelkich możliwych dóbr”⁵. Widać zatem, że „miłość” według ojca myśli nowożytnej jest ukierunkowana na własne dobro podmiotu, czyli polega na traktowaniu drugiej osoby jak środka służącego do osiągnięcia własnego celu.

To wykluczenie z miłości małżeńskiej elementu życzliwości (wbrew chociażby Arystotelesowi, który uważał, że małżeństwo może osiągnąć postać przyjaźni) widoczne jest również w rozróżnieniu przez Kartezjusza rodzajów miłości. Obok uczucia, „jakie żywi człowiek ambitny dla słabego, chciwy dla pieniędzy, pijak dla wina, brutal dla kobiety, którą chce zgwałcić, człowiek szlachetny dla swego przyjaciela (...) i dobry ojciec dla swych dzieci” ojciec nowożytności wymienia także uczucie „człowieka szlachetnego dla swej kochanki”. Jeśli cztery pierwsze „uczucia” to miłość „jedynie dla posiadania przedmiotów, do których się ich namiętność odnosi, dla których żywią tylko

³ Por. M. Czachorowski, *Wiek rewolucji seksualnej*, Warszawa 1999.

⁴ Analizę tych założeń przedstawił K. Wojtyła w artykule: *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, AK 1958, t. 56, s. 20-33.

⁵ R. Descartes, *Namiętności duszy*, Warszawa 1986, s. 120.

pożądanie pomieszanego z innymi specjalnymi uczuciami⁶, to tę ostatnią uważa za najbliższą uczuciu „człowieka szlachetnego dla swojego przyjaciela”. Wydaje się zatem, iż miłość „człowieka szlachetnego dla swej kochanki” byłaby postacią przyjaźni. Problem jednak w tym, że po pierwsze dla Kartezjusza wszystkie te „miłości” są tylko postaciami uczuć (a nie aktów woli), czyli dynamizmem mającym charakter tylko doznań, czegoś, co tylko „dzieje się” w człowieku. „Namiętności” to bowiem „spostrzeżenia lub uczucia, albo wzruszenia duszy, które (...) są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych⁷. Tak oto spontaniczna „życzliwość” nie jest jeszcze życzliwością na miarę zarówno osoby podmiotu, jak i osoby swego adresata, i pozostaje zagadką, w jaki sposób może być obiektywnie dobroczynna. Ponadto Kartezjusz nie zastrzega wyraźnie, że „człowiek szlachetny” ze swej istoty nigdy nie traktuje cudzej żony jako „swej kochanki”, co rodzi przypuszczenie, iż dla tej „miłości” nie jest ważne to przedmiotowe rozróżnienie „cudzej żony” od „żony własnej”. Jeśli jednak ta obiektywna różnica nie jest ważna, to „miłość człowieka szlachetnego dla swojej kochanki” ukierunkowana jest mocą swej własnej dynamiki wyłącznie ku dobru swojego podmiotu. Druga osoba – w tym wypadku kobieta – znajduje się tylko w pozycji środka służącego do przeżywania uczucia. Nic zatem dziwnego, że chociaż Kartezjusz twierdzi, iż przyjaźń polega na poważaniu przedmiotu miłości „na równi z sobą⁸”, to jednocześnie odrzuca rozróżnienie miłości pożądawczej i życzliwości, twierdząc, że nie ma między nimi istotnej różnicy (jedynie różnica skutków): „skoro tylko złączyliśmy się przy pomocy woli z jakimkolwiek przedmiotem, jakiegokolwiek by on był natury, żywymy względem niego życzliwość, to znaczy łączymy z nim także przy pomocy woli te rzeczy, które się uważa za odpowiednie dla niego⁹”. Wydaje się również, że ukazanie adresatki tej „miłości” jako jedynie obiektu i źródła emocjonalnego zaangażowania (wskazuje na to dobór słowa „kochanka”) świadczy o uznaniu za nieistotne uwzględnianie ontycznego i aksjologicznego statusu kobiety, zredukowanej tylko do przedmiotu zakochania. Po dokonaniu tego zinstrumentalizowania kobiety Kartezjusz wygłasza apoteozę miłości ojcowskiej, zaskakująco pomijając milczeniem temat miłości macierzyńskiej. Przy czym oderwanie jednej od drugiej, w jakiś sposób pomniejsza i miłość ojcowską, jako że realizuje się ona poprzez obdarowanie macierzyństwem. O miłości ojcowskiej Kartezjusz twierdzi wprawdzie (znów jednak jako formie „namiętności”), iż „jest tak czysta, że niczego on od nich dla siebie nie pożąda i nie chce wcale inaczej ich posiadać, niż je ma, ani też być jeszcze bardziej z nimi związana, niż już jest,

⁶ Tamże, s. 114.

⁷ Tamże, s. 82.

⁸ Tamże, s. 115.

⁹ Tamże, s. 114.

ale uważając je za drugie swoje «ja», stara się o ich dobro jako o swoje własne lub nawet z jeszcze większą troskliwością, ponieważ przedstawiając sobie, iż stanowią one z nim całość, której jest on nie najlepszą częścią, przenosi często ich korzyści nad swoje i nie wzdriada się ofiarować siebie dla ich ocalenia”¹⁰. Jednak cóż to za miłość ojcowska, skoro nie obdarowuje dziecka miłością do jego matki oraz na życiowym starcie „obdarowuje” je postawą instrumentalną? Ostatecznie zatem dla Kartezjusza rodzina nie jest oparta na fundamencie miłości, czyli nieużytkowego odnoszenia osoby do osoby, i z tego powodu nie ofiarowuje człowiekowi świata miłości, a jedynie świat przemocy.

2. Przemoc w rodzinie (T. Hobbes)

Drogą Kartezjusza poszedł Tomasz Hobbes: „początek *Lewiatana* to «przeniesienie» na człowieka politycznego tego, co *Rozprawa o metodzie* mówi o człowieku obdarzonym intelektem”¹¹. Zdaniem Hobbesa „stanem naturalnym człowieka” jest „stan wojny każdego z każdym”¹², kiedy to „ludzie żyją nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu”¹³. Ta wojna „każdego z każdym” dopuszcza każdy środek służący do osiągnięcia zwycięstwa, czyli jest walką poza kategorią dobra i zła: „nic tutaj nie może być niesprawiedliwe. Pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają tu miejsca. Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości. Siła i podstęp są w wojnie dwiema kardynalnymi cnotami”¹⁴. Za „uprawnienie przyrodzone” (*ius naturale*) Hobbes uważa „używanie swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania”¹⁵. Jednakże „regułą ogólną rozumu” jest to, że „każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece tylko ma nadzieję go osiągnąć”¹⁶, bowiem w stanie wojny każdego z każdym „nie może być bezpieczeństwa dla żadnego poszczególnego człowieka”¹⁷. Pokój ten zabezpiecza państwo: poza państwem „każdemu przysługuje prawo do wszystkiego tak dalece, że nie może z żadnej rzeczy korzystać. W państwie natomiast każdy korzysta bezpiecznie z ograniczonych uprawnień”¹⁸. Ostatecz-

¹⁰ Tamże, s. 114-115.

¹¹ M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 54n.

¹² T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 113.

¹³ Tamże, s. 109-110.

¹⁴ Tamże, s. 112.

¹⁵ Tamże, s. 113.

¹⁶ Tamże, s. 114.

¹⁷ Tamże.

nie więc do zaprzestania walki z wszystkimi innymi pcha ludzi tylko własny interes: a konkretniej „strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne dla wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć”¹⁹. Łączenie się ludzi w społeczność nie wynika zatem „z natury rzeczy”²⁰, czym Hobbes zaprzeczył wprost tezie Arystotelesa, mówiącej że człowiek jest *zoon politikon* i z tego powodu żyje społecznie. Hobbes nie zdaje się tego uważać za oczywisty fakt, bo „gdyby (...) człowiek miłował innego człowieka z natury rzeczy, (...) to nie można by wskazać żadnej racji, dla której każdy człowiek nie miłowałby w równej mierze każdego innego, jako w równej mierze człowieka; i nie można by wskazać, dlaczego częściej odwiedza tych, których towarzystwo przynosi jemu samemu więcej zaszczytu i korzyści, niż innych”. Zdaniem Hobbesa nie towarzystwa ludzi więc szukamy z natury naszej, lecz pragniemy, by ludzie przysparzali nam zaszczytów lub korzyści; tego ostatniego pragniemy bezpośrednio, towarzystwa ich zaś pośrednio²¹. Koniec końców „każde zrzeczenie powstaje (...) za sprawą miłości własnej, nie zaś miłości bliźnich (...) Trzeba więc stwierdzić, że źródłem licznych i trwałych społeczności nie jest i nie była wzajemna ludzi życzliwość, lecz że była ich obawa wzajemna”²².

Z jakich to jednak powodów Hobbes widzi „stan natury” człowieka jako stan konfliktu i walki z innymi? Widocznie, jego zdaniem, egoistyczne dążenie do własnego dobra jest wszystkim, na co może być człowieka stać. Według Hobbesa w naturze człowieka znajdujemy „trzy zasadnicze przyczyny waśni. Pierwsza, to rywalizacja; druga, to nieufność; trzecia to żądza sławy. Pierwsza sprawia, że ludzie dokonują napadów dla zysku; druga, że czynią to dla swego bezpieczeństwa; trzecia zaś, że czynią to dla swej sławy”²³. Z pewnością można by poddać pewnej korekcie to twierdzenie, ponieważ Hobbes nie dostrzega jeszcze, że niektórych tych „napadów” ludzie dokonują także dla zaspokojenia „pożądliwości ciała”, a nie tylko „pożądliwości oczu” i „pożądliwości ducha”.

Zauważmy jednak, że głównym pożądanym jest wedle Hobbesa „ogólna skłonność wszystkich ludzi, stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią”²⁴.

Dostrzeżenie w człowieku tylko tych egoistycznych dążeń sprawia, że dobro i zło dla Hobbesa to tylko „nazwy, co oznaczają nasze apetyty i awersje,

¹⁸ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, s. 341.

¹⁹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 112.

²⁰ T. Hobbes, *Elementy...*, dz. cyt. s. 204.

²¹ Tamże, s. 205.

²² Tamże, s. 208.

²³ Tamże, s. 109.

²⁴ Tamże, s. 85. W jeszcze innym miejscu Hobbes podkreśla, że ludzie z natury rzeczy „miłują władzę nad innymi”.

które są różne przy różnych usposobieniach, zwyczajach i poglądach ludzi (...). Póki więc człowiek pozostaje w pierwotnym stanie natury (który jest stanem wojny), jego osobisty apetyt jest miarą dobra i zła²⁵. Widać zatem, że u Hobbesa nie ma miejsca na inne dobro i zło, niż uchwytnie zmysłowo, czyli *bonum delectabile*, co – z racji subiektywnego i tylko aktualnego charakteru takiego dobra – uniemożliwia realizację miłości rozumianej jako afirmacja nieinstrumentalnej wartości osoby. Każda zatem wspólnota musi być według niego oparta na dążeniu do tego „dobra przyjemnego”.

Jeśli zatem dla Hobbesa ostateczną przyczyną wchodzenia w relacje z innymi „są widoki na zachowanie własnej osoby i na bardziej szczęśliwe dzięki temu życie”²⁶, to oczywiście także małżeństwo i rodzina muszą redukować się do tego egoistycznego układu. Nie mogą one być czymś innym, jak tylko wykalkulowaną ugodą służącą własnemu egoizmowi czy też zaspokajaniu własnych „apetytów”. Dlatego Hobbes rodzinę porównywał do małej monarchii²⁷, gdzie mężczyzna „rządzi”²⁸, i dostrzegał w niej wspólnotę składającą się z mężczyzny i jego dzieci²⁹, co wygląda tak, jakby kobieta nie była nawet częścią rodziny. W każdym razie ma ona podlegać silniejszemu, mężczyźnie. Przez małżeństwo bowiem Hobbes rozumie „umowę o współżycie między mężczyzną a kobietą, gdzie władza należy do mężczyzny”³⁰ choć ten nie może „zdobyć władzy nad kobietą bez wojny”³¹.

Widzimy zatem, że dla Hobbesa małżeństwo i rodzina nie są oparte na fundamencie miłości, ale na fundamencie używania pozostałych członków rodziny dla własnej korzyści. W zależności od tego, jak rozumiemy ową korzyść, mamy do czynienia z odmiennym typem zagrożenia, jakie niesie rodzina. Hobbes – jak pamiętamy – zagrożenie to identyfikuje przede wszystkim jako chęć panowania nad wszystkimi innymi³².

3. Rodzina a wola mocy

Tomasz Hobbes zrodził antropologię Fryderyka Nietzschego, z jego „wolą mocy” („pożądliwością ducha” – w języku św. Jana Ewangelisty) jako naczelną sprężyną ludzkiego działania. Wedle Nietzschego dobre jest to „wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi”³³.

²⁵ T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt. s. 140-141; por. 45.

²⁶ Tamże, s. 147.

²⁷ Tamże, s. 180.

²⁸ Tamże, s. 209.

²⁹ Tamże, s. 180; por. s. 209; por. T. Hobbes, *Elementy...*, dz. cyt. s. 336.

³⁰ T. Hobbes, *Elementy...*, dz. cyt., s. 332.

³¹ Tamże, s. 330.

³² T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., rozdz. XVII; Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 137.

³³ F. Nietzsche, *Antychryst*, Warszawa 1907, s. 6.

Zdaniem Nietzschego to „właśnie moralność byłaby temu winna, że nigdy nie osiągnięto możliwości samej w sobie, najwyższej mocarności i okazałości człowieka jako takiego (...). Tak iż właśnie moralność byłaby zagrożeniem nad zagrożeniami”³⁴. Szczególnie jednak niebezpieczny ma być etos chrześcijański, z jego naczelną zasadą miłości. Według Nietzschego Apokalipsa Janowa to „najobrzydliwszy z wszystkich utrwalonych na piśmie wybuchów, jakie ma na sumieniu zemsta”³⁵. Nad bramą do chrześcijańskiego raju powinna zatem znajdować się inskrypcja „Także mnie stworzyła wiekiusta nienawiść”³⁶. W tak zarysowanym świecie – świecie skonstruowanym poza dobrem i złem, poza miłością – nie ma oczywiście miejsca na realizację miłości w związku mężczyzny i kobiety, nie ma miejsca na rodzinę opartą na fundamencie miłości. Zdaniem Nietzschego małżeństwo opiera się na chęci „posiadania (żony i dzieci jako własności), pragnieniu władzy”³⁷. W innym zaś miejscu twierdził on, że „Miłość to w środkach swych wojna, w istocie swej śmiertelna nienawiść płci”³⁸. Stąd też filozof ma stronić „od małżeństwa i wszystkiego, co chciałoby go nakłonić do małżeństwa – stroni od małżeństwa jako przeszkody i fatalnego kroku na swej drodze do optimum (...) Żonaty filozof jest postacią z komedii”. Jeśli zatem małżeństwo i rodzina przeszkadzają realizacji pragnienia panowania nad innymi, to – zgodnie z logiką tego wywodu – należy je odrzucić.

Wiadomo, że naziści potraktowali Nietzschego jako prekursora własnej ideologii, co jednak wielu traktuje jako bezpodstawne zawłaszczenie i prezentuje tego filozofa jako orędownika panowania nad sobą, a nie nad innymi. Twierdzi się też, że walczył on z „europejskim nihilizmem”, jak czytamy na okładce jego dzieła „Z genealogii moralności”³⁹. Tymczasem zdaniem Alaina Blooma Nietzsche wprawdzie „nie był faszystą, ale jego projekt posłużył za wzorzec faszystowskiej retoryce”, ponieważ nietzscheańskie przewartościowanie wszystkich wartości z istoty swej do tego się nadaje⁴⁰. Wiedzie ono „ku bardzo mrocznym obszarom duszy i niebezpiecznym eksperymentom politycznym”⁴¹, bo „kiedy cisnąć się w otchłań relatywizmu, nie ma pewności, że na drugim brzegu czekać będzie równość, demokracja lub socjalizm. Przyszłe samookreślenie jest w najlepszym razie nieprzewidywalne, jednakże proces tworzenia wartości (...) raczej nie idzie w parze z demokratycznym racjonalni-

³⁴Tamże, s. 29.

³⁵Tamże, s. 59.

³⁶Tamże, s. 57.

³⁷F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, Warszawa 1905-1906, s. 104.

³⁸Tamże, s. 59n.

³⁹Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 1997.

⁴⁰Zob. A. Bloom, *Zamknięty umysł*, Poznań 1997, s. 240.

⁴¹Tamże, s. 175.

zmem⁴². Według Blooma Nietzsche wiedział, do czego prowadzi „przewartościowanie wszelkich wartości: do wojny i wielkiego okrucieństwa, nie zaś powszechnego współczucia”⁴³. Również Leszek Kołakowski nie waha się formułować mocnego oskarżenia wobec myśli Nietzschego. Twierdzi on, iż „powiedzenie, że nazizm był karykaturą Nietzschego nie wystarcza, bo można mówić o karykaturze tylko wtedy, gdy możemy za jej pośrednictwem rozpoznać oryginał. Naziści kazali swoim nadludziom czytać *Wolę mocy* i nie wystarczy powiedzieć, że był to nieważny przypadek”⁴⁴. Kołakowski uważa zatem, iż „znikoma jest wartość poznawcza podejmowanych często prób oczyszczenia imienia Nietzschego z powiązań z niemieckim nazizmem”⁴⁵.

Historycy dwudziestowiecznych idei zwracają uwagę, że to słabość niemieckiej rodziny – ustawienie jej poza miłością – stała u podstaw sukcesu totalitaryzmu nazistowskiego. Słabość ta była widoczna już w weimarskich Niemczech. Zdaniem P. Johnsona prawo o cenzurze było tu „chyba najmniej represyjne w Europie. Takich filmów jak *Błękitny anioł* nie wolno było wyświetlać w Paryżu. Rewie i pokazy w nocnych klubach Berlina były objęte najmniejszymi ograniczeniami w porównaniu do innych stolic. Sztuki, powieści, nawet obrazy poruszały takie tematy, jak homoseksualizm, sado-masochizm, transwestytyzm i kazirodztwo. (...) W *Weltbühne*, najelegantszym i zawierającym mnóstwo informacji nowym piśmie, pod niebiosa wynoszono swobodę seksualną”⁴⁶. W takiej oto atmosferze duchowej wychowywane było pokolenie, które stworzyło Trzecią Rzeszę. Była to atmosfera zabójcza dla rodziny, z którą nie idzie w parze seksualna rozrywka. Zdaniem Ericha Fromma po pierwszej wojnie światowej w Niemczech uległa rozbiciu rodzina, „ostatnia twierdza bezpieczeństwa klas średnich (...) Młode pokolenie robiło, co mu się żywnie podobało, i nie dbało już o to, czy rodzice będą to postępowanie pochwalać”⁴⁷. Hannah Arendt przypomniała, że nastroje te były typowe dla całego młodego pokolenia ówczesnych Niemiec i na przykład homoseksualizm „spotykany w tych kręgach był również, przynajmniej częściowo, wyrazem protestu przeciwko społeczeństwu”⁴⁸. Ta liberalna polityka seksualna utrzymywała się częściowo także w Trzeciej Rzeszy, gdzie corocznie od 1936 do 1940 roku urządzano dla młodzieży pochód pod nazwą „Noc Amazonek”, z nagimi niemiec-

⁴²Tamże, s. 179.

⁴³Tamże, s. 240.

⁴⁴L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Paryż 1976, t. 1, s. 14.

⁴⁵Tamże, s. 12.

⁴⁶Zob. P. Johnson, *Historia świata od roku 1917 do lat 90-tych*, Londyn 1992, s. 156.

⁴⁷E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1997, s. 205. Por. P. Johnson, *Historia świata od roku 1917 do lat 90-tych*, Londyn 1992, s. 156.

⁴⁸Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu* t. 2, s. 80; Por. A. Bullock, *Hitler. Studium tyranii*, Warszawa 1970, s. 97-98.

kimi dziewczętami⁴⁹. Rodziną interesowali się naziści wyłącznie w celach rasowych⁵⁰, natomiast rodzina traktowana jako wspólnota miłości uważana była przez nich „za podejrzanego spiskowca, knującego przeciw totalitarnemu państwu”⁵¹. Zdaniem bowiem Horkheimera naziści mieli zauważyć, że „Kryzys rodziny tworzy postawy, które predysponują człowieka do ślepego posłuszeństwa”⁵². Dostrzegli zatem „wewnętrzną sprzeczność między rodziną w prawdziwym znaczeniu tego słowa a barbarzyńskim światem, jaki sami reprezentowali”⁵³.

Zdaniem Alaina Blooma Nietzscheański program bycia poza dobrem i złem zadomowił się we współczesnej kulturze, zwłaszcza zaś w USA: „kiedy walczylismy z Hitlerem, myśl europejska, która udzieliła mu przynajmniej częściowego błogosławieństwa, podbiła nasz kontynent”⁵⁴. Podobój ten ma jednak jeszcze jeden wymiar, wymierzony jeszcze z innej strony przeciwko instytucji rodziny.

4. Zdrowie nade wszystko?

Nietzsche uzależniał „wołę mocy” od czynników rasowych, czyli ostatecznie witalnych, uwarunkowanych w istotny sposób przez stan zdrowia. Stąd też w tej perspektywie widział światową walkę ras, stanowiącą jego zdaniem najistotniejszą ośnowę historii: „Wystarczy wejrzeć za kulisy każdej rodziny, każdej korporacji, każdej wspólnoty: wszędzie walka chorych przeciw zdrowym – cicha walka, zwykle przy użyciu niewielkich proszków trujących, wbijaniu igieł, cierpiętniczej mimiki...”. Nietzsche postulował odwrócenie tego układu sił: „Naczelnym punktem widzenia na Ziemi powinno być to, by chorzy nie czynili zdrowych chorymi – a właśnie tym byłoby takie rozmiękczenie. By tak się nie działo, trzeba przede wszystkim izolować zdrowych od chorych, strzec ich nawet przed widokiem chorych, aby nie mylili siebie z chorymi. A może zdrowi mieliby być lekarzami i pielęgniarzami chorych? Całkowicie zapoznaliby wówczas i porzucili swe własne zadanie – wyżsi nie powinni się degradować do roli narzędzia niższych (...). Dlatego trzeba im czystego powietrza! Czystego powietrza! (...). Lecz jak najdalej od miazmatów wewnętrznego zepsucia i tajemnego ścierwa chorych”⁵⁵.

Wiemy, że w Trzeciej Rzeszy zrealizowano ten program. Polityka rasistowska podporządkowała miłość mężczyzny i kobiety, małżeństwo i rodzinę – wartości

⁴⁹L. Rees, *Naziści. Ostrzeżenie historii*, Warszawa 1998, s. 59.

⁵⁰Zob. M. Czachorowski, *Wiek rewolucji...* dz. cyt., s. 61n.

⁵¹M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, Warszawa 1987, s. 434.

⁵²Tamże, s. 421.

⁵³Tamże, s. 433.

⁵⁴Tamże, s. 256. (Bloom ma tu na myśli nietzscheanizm zasymilowany przez Maxa Webera).

⁵⁵F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 131-132.

rasy. Himmler – zaraz po mianowaniu go w 1929 roku szefem SS – najpierw zadbał o czystość rasową tej organizacji, wprowadziwszy zasady selekcji rasowej i prawa dotyczące zawierania małżeństw⁵⁶. W ramach troski o „czystość rasową” wprowadzono w nazistowskich Niemczech „prawa” dopuszczające sterylizację i aborcję. To właśnie wtedy, po raz pierwszy w historii, zalegalizowano zabijanie dzieci przed urodzeniem z tak zwanych wskazań eugenicznych⁵⁷. Stało się to 14 lipca 1933 roku, w ramach ustawy „o zapobieganiu urodzeniu dziedzicznie chorego potomstwa”. Już w *Mein Kampf* Hitler nie ukrywał planu nadania „prawa do prokreacji”, które zabraniałoby prokreacji „dziedzicznie obciążonym”. Jego zdaniem, „Państwo (...) musi ogłosić, iż żaden osobnik poważnie chory lub dotknięty wadą dziedziczną (...) nie ma prawa rozmnażać się, a zatem należy pozbawić go fizycznej ku temu zdolności”⁵⁸. Nie było też wtedy tajemnicą, że Hitler zamierzał to nowe „prawo” uczynić regułą urzędzenia całego świata, aby wyeliminować z historii wszystkie „gorsze” narody. Zdaniem Hitlera obowiązkiem „rasy panów” jest „systematyczne zwiększanie populacji niemieckiej”. Aby to zrealizować, „trzeba będzie opracować technikę depopulacyjną (...), któż może zakwestionować me prawo do unicestwienia milionów ludzi niższych ras, pleniących się jak robactwo”⁵⁹. Pomysł ten znajdował się w centrum nazistowskich planów, które przewidywały na pierwszym etapie zniknięcie Żydów i Cyganów oraz ograniczenie liczebności Słowian, potrzebnych jeszcze jako siła robocza, ale skazanych na opóźnione wymarcie z powodu niepłodności osiągananej dzięki masowej ukrytej sterylizacji⁶⁰. W celu znalezienia nowych, szybkich i ukrytych metod pozbawienia płodności Niemiec pseudolekarze prowadzili potworne eksperymenty na więźniach obozów koncentracyjnych, między innymi w Oświęcimiu⁶¹.

Zwróćmy jednak uwagę, że ta sama hierarchia wartości – uznanie zdrowia za wartość najwyższą – przyjmowana jest często we współczesnych nam sposobach myślenia. Wedle dokumentów WHO to nie prawo do życia jest fundamentalnym uprawnieniem każdego człowieka – jak stwierdzono w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* – ale „Podstawowym prawem każdego czło-

⁵⁶Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1993, t. 2, s. 96, 112.

⁵⁷Zob. E. Zielińska, *Oceny prawnokarne przerywania ciąży. Studium porównawcze*, Warszawa 1986, s. 89. Por. A. Grześkowiak, *Zagadnienie prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991*, Szczecin (b.r.w.), s. 35. 46. Por. Y. Ternon i S. Helman, *Eksterminacja chorych psychicznie w III Rzeszy*, Warszawa 1974, s. 81.

⁵⁸A. Hitler, *Mein Kampf* (cyt za: M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 148).

⁵⁹H. Rauschnig, *Hitler m'a dit*, Paris 1939. Zob. J. Kasun, *The War Against Population*, San Francisco 1988, s. 159.

⁶⁰Zob. Y. Ternon, S. Helman, *Historia medycyny SS czyli mit rasizmu biologicznego*, Warszawa 1971, s. 169n. Zaskakujące jest, że Noonan – tak sumienny historyk poglądów na temat kontroli płodności – jakby przeoczył ten rozdział współczesnych dziejów (zob. J. Noonan, *Contraception*, Cambridge 1966, s. 411).

⁶¹Z. Kossak, *Z otchłani*, Częstochowa-Poznań 1947, s. 215. Por. Ternon, dz. cyt. s. 204n.

wieka jest cieszenie się, bez względu na rasę, religię, przekonania polityczne, warunki ekonomiczne i socjalne, coraz lepszym zdrowiem⁶².

Czy prawo do „cieszenia się coraz lepszym zdrowiem” rzeczywiście jest **podstawowym** prawem człowieka? Gdybyśmy się na to zgodzili, to zdrowie byłoby naczelnym kryterium moralnej oceny. Cokolwiek służyłoby zdrowiu, tym samym byłoby dobre, a zatem godziwe byłoby także zabójstwo wszystkich tych, którzy staną na drodze cieszenia się dobrym zdrowiem. Ilekroć zaś cokolwiek owemu „zdrowiu” byłoby przeciwne, tylekroć byłoby czymś złym. Na gruncie tej hierarchii wartości lekarz dokonujący eutanazji w stosunku do nieuleczalnie chorego pacjenta to bohater moralności. Również zabicie chorego dziecka przed urodzeniem – a także po urodzeniu – jest dobrodziejstwem w świetle przyjętego przez WHO „podstawowego prawa człowieka”, chociaż oczywiście nie jest czymś właściwym w oparciu o *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*.

Te same aksjologiczne założenia wydają się być ukryte w dokumentacji kolejnych konferencji ONZ, poczynawszy od konferencji demograficznej w Kairze w 1994 roku. Konferencje te wprowadziły do języka współczesnej polityki pojęcia „zdrowia reprodukcyjnego” i „zdrowia seksualnego” i im każą podporządkować realizację wszystkich innych wartości, a w szczególności tych, które wiążą się z płciowością człowieka. Z pewnością w każdym działaniu należy uwzględnić jego zdrowotny aspekt, dotyczy to również dziedziny seksualnej – zarówno jeśli chodzi o przekazywanie życia (w tych dokumentach: „reprodukcja” egzemplarzy gatunku „człowiek”), jak i o osobowy dar z siebie. Aspekt zdrowotny nie jest jednak wartością nadrzędną tam, gdzie w grę wchodzi powstanie nowego życia oraz miłość. Tymczasem próbuje się ze zdrowia „reprodukcyjnego” i „seksualnego” uczynić wartość naczelną, której wszystkie inne winny być podporządkowane. Na gruncie tak utworzonej hierarchii wartości organizatorzy konferencji ONZ w obręb pojęć „zdrowie reprodukcyjne” i „zdrowie seksualne” wprowadzili również „legalną” i „nieszkodliwą dla zdrowia” aborcję. Zakładają zatem ocenę aborcji wyłącznie według kryterium zdrowia. Nic dziwnego, że główne zastrzeżenie Stolicy Apostolskiej wobec przyjętego podczas konferencji w Kairze *Programu Działania*⁶³ dotyczyło faktu, iż dokument ten, „w przeciwieństwie do wcześniejszych dokumentów z Buka-

⁶²Conseil del'Europe, *Medycyna a prawa człowiek*, Warszawa 1996, s. 195.

⁶³*Programme of Action of the International Conference on Population and Development* (zob. np. rozdział VII *Reproductive Rights and Reproductive Health* 7.1-7.48). Również poprzednie konferencje ONZ implikują tę samą skalę wartości. *Deklaracja* przyjęta podczas Międzynarodowej Konferencji dot. Populacji, która odbyła się w Meksyku (1984 r.) postulowała uwzględnianie w działaniu międzynarodowym – mającym promować „planowanie rodziny” wyłącznie kryterium „skuteczności” i „bezpieczeństwa” (dla zdrowia) sposobu planowania rodziny (zob. *Mexico City Declaration on Population and Development* (E/CONF. 76/L. 4, August 1984 p. 13). Ten sam sposób wartościowania obecny był też w dokumentach kolejnych konferencji ONZ (m. in. w Pekinie w 1995 r.).

resztu i Meksyku, uznaje aborcję za element (...) podstawowej opieki medycznej⁶⁴.

Legalizacja zabijania nienarodzonych dzieci z powoływaniem się na względy eugeniczne to dzisiaj także częste zjawisko. Również w Polsce w aktualnie obowiązującej ustawie z 1993 roku „o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży...” po raz pierwszy w naszym prawodawstwie wprowadzono takie oczywiste bezprawie. Ostatnim – jak dotychczas – etapem walki w naszym kraju o prawną ochronę nienarodzonego dziecka jest decyzja *Trybunału Konstytucyjnego* z 28 maja 1997 roku, uznająca „niezgodność z Konstytucją niektórych przepisów ustawy *O planowaniu rodziny (...)* z 1993 roku”, a nade wszystko „przepisu zezwalającego na aborcję (zabijanie dzieci przed urodzeniem) z przyczyn społecznych”. Z pewnością należy się cieszyć z takiego werdyktu, nie zapomniając jednak, że w naszym kraju poza ochroną prawną pozostają w dalszym ciągu dzieci poczęte w wyniku gwałtu oraz te, których życie znalazło się w konflikcie z życiem i zdrowiem matki, a także dzieci zagrożone eugeniczną selekcją prenatalną. Ich także nie chroni decyzja *Trybunału Konstytucyjnego* z 1997 roku⁶⁵, wykluczyła ona bowiem tylko zabijanie dzieci nienarodzonych ze względów tak zwanych społecznych. Tymczasem prawna ochrona życia człowieka powinna obejmować każdego człowieka. Czyżbyśmy mieli uwierzyć, że wolno zabijać dzieci poczęte w wyniku gwałtu, „zagrożające życiu i zdrowiu matki” oraz dzieci chore przed urodzeniem? Zgoda na te ostatnie „wyjątki” oznaczałaby asymilację istotnych elementów ideologii rasistowskiej, przed czym również ostrzegają dokumenty watykańskie⁶⁶.

Zakończenie

Tak oto przedstawia się tylko jeden z dwudziestowiecznych pomysłów zniszczenia instytucji małżeństwa i rodziny. Wiemy, jakie owoce ten pomysł wydał w mijającym stuleciu. Czas, aby i on definitywnie przeminął i odszedł w prze-

⁶⁴R. Martino, jw. s. 47-48.

⁶⁵Zob. A. Zoll. Prawna ochrona życia, w: *Prawa człowieka – idea czy rzeczywistość*, Warszawa 1998, s. 117-129.

⁶⁶Jan Paweł pisze w Encyklice *Evangelium vitae* o usprawiedliwianiu aborcji racjami eugenicznymi, że kryje się za tym usprawiedliwieniem mentalność „haniebna i w najwyższym stopniu naganna, ponieważ rości sobie prawo do mierzenia wartości ludzkiego życia wyłącznie według kryteriów «normalności» i zdrowia fizycznego” (n. 63). Te same określenia stosują się zatem do obowiązującej w Polsce od 1993 roku ustawy. Por. SRS, 25. Jan Paweł II twierdzi też o „aborcji eugenicznej”, akceptowanej „przez opinię publiczną o szczególnej mentalności”, że mentalność ta przyjmuje życie tylko pod pewnymi warunkami, odrzucając ułomność, kalectwo i chorobę” (EV, 15). Por. A. Cohen. *Politics, Abortion, and the Welfare State*. *The Human Life Review* XXI 1995 No. 4 s. 79-87. Por. P. Johnson. *Is Totalitarianism Dead?* *The Human Life Review* XIV 1989 No. 2, s. 65-76. Por. A. Laun, *Trzydzieści lat po Humanae vitae*, *Ethos* 1998, n. 43, s. 365-371.

szłość. Dopiero wtedy nadejdzie zapowiedziana przez Jana Pawła II „epoka rodziny”. Jeśli zatem potrafimy odeprzeć XX-wieczny atak na rodzinę, nadchodzący wiek zapisze się w dziejach jako stulecie wielkiego zwycięstwa. Jeśli jednak bitwę tę ludzkość miałaby przegrać, to z pewnością przyjdzie jej zebrać straszliwe owoce zniszczenia.

**Marek Czachorowski: The century of fight against family:
towards the century of the family**

The paper presents one of the 20th century significant ideas that is against family. This idea is influencing people's minds nowadays. It manifests itself in the system of values that regards health as the greatest value (F. Nietzsche gave the philosophical interpretation of this axiology). The article brings to the light the basic anthropological and epistemological foundations of the above system of values.