

# Michał Gierycz, Piotr Mazurkiewicz

---

## Dwie wizje człowieka – dwie wizje Europy

---

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 17/18, 16-34

---

2014/2015

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Michał Gierycz, Piotr Mazurkiewicz

## *Dwie wizje człowieka – dwie wizje Europy*<sup>1</sup>

„(...) mędracy Boży i mędracy światowi głupcami wydają się sobie nawzajem”  
(św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 26, 13, w: *Dziela*, Kraków 2010, s. 793).

Artykuł broni tezy, iż współczesne spory o kształt Europy związane są ze sporem dwóch antropologii. Pierwsza z nich, określana tutaj jako antropologia ograniczona, pojmuje człowieka jako stworzenie, a zatem byt w swojej naturze ograniczony i niedoskonały. Na przeciwnym biegunie sytuuje się antropologia nieograniczona, zgodnie z którą byt ludzki jest moralnie i epistemicznie doskonały; stwarzający niejako sam siebie. Autorzy, wykorzystując wiele przykładów z zakresu polityk UE, dowodzą, iż zarysowany spór antropologiczny jest kluczowy dla zrozumienia współczesnej polityki Unii Europejskiej, a zwłaszcza jej „morality policy”, zdradzającej inklinacje do rozmaitych transgresji.

**Słowa kluczowe:** Unia Europejska, antropologia, Europa, polityka moralności, polityki europejskie, wartości europejskie

In the article *Two Visions of Man – Two Visions of Europe*, Michał Gierycz and Fr. Piotr Mazurkiewicz claim that today's disputes over the shape of Europe are related to the dispute of two anthropologies. The first type, the so-called constrained anthropology, views man as a creature and thus constrained and imperfect in its nature. According to the contrasting anthropology, the unconstrained one, the human being is morally and epistemically perfect, in a way creating itself. By quoting many examples from the EU policies, the authors prove that the anthropological dispute is crucial to understanding today's policies of the European Union, especially its “morality policy”, which shows some inclination towards different transgressions.

**Keywords:** the European Union, anthropology, Europe, morality policy, European policies, European values

Badając spór towarzyszący nowoczesnej polityce, Thomas Sowell, w książce *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, przyjmuje za punkt wyjścia doświad-

1 Projekt został w części sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS5/05850. Niniejszy artykuł stanowi fragment artykułu *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, który ukaże się niebawem w pracy zbiorowej poświęconej procesom integracji europejskiej wydawanej przez Instytut Europeistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

czenie dwóch rewolucji: amerykańskiej i francuskiej<sup>2</sup>. Pierwsza zaowocowała zaprowadzeniem rządu ograniczonego, odnoszącego się z szacunkiem do obecności religii w sferze publicznej, druga zorganizowała państwowy terror w imię demokracji, połączony z otwartą wojną przeciwko chrześcijaństwu. Skąd bierze się różnica? Zdaniem Sowell, ma ona źródło w dwóch diametralnie różnych wizjach metapolitycznych, rozumianych jako typy idealne w sensie weberowskim: ograniczonej i nieograniczonej<sup>3</sup>. Od strony funkcjonalnej różnica zasadza się na odmiennym pojmowaniu dwóch kluczowych kryteriów: umiejscowienia źródła decyzji (*locus of discretion*) oraz sposobu ich realizacji (*mode of discretion*)<sup>4</sup>.

Pierwsza nakierowana jest na próbę uzgodnienia stojących w konflikcie interesów i przekonania na temat tego, co może być uznane za dobro społeczne, podczas gdy druga ukierunkowana jest na implementację poznawalnego i możliwego do zidentyfikowania dobra społecznego – wartości najwyższej (na przykład, marksistowskiego ideału społeczeństwa bezklasowego)<sup>5</sup>. Pierwsza, odwołując się do intuicji, że cywilizacja jest jedynie cienką warstwą nałożoną na pokłady barbarzyństwa, postrzega politykę jako codzienne pokorne działanie na rzecz uchronienia świata przed katastrofą. Dobrze oddają to słowa Roberta Spaemanna: „Opóźnianie końca jest podstawową strukturą wszelkiej ludzkiej polityki. (...) Polityka jest czujnym trzymaniem w szachu tendencji, które sprzyjają wybuchowi «pierwotnego chaosu»”<sup>6</sup>. Druga, inspirując się oświeceniowym optymizmem postrzega politykę, jako narzędzie nieustannego postępu; w prometejskim porywie pragnie zbudować raj na ziemi. Zwolennicy wizji nieograniczonej uważają, że każdy problem społeczny może zostać racjonalnie rozwiązany, jeśli tylko rozum i cnota zatriumfuje nad ignorancją i nikczemnością<sup>7</sup>. Definitywne rozwiązanie (*final solution*) ma na ogół charakter technokratyczny, wymaga gruntownej przebudowy instytucji społecznych i politycznych, nie rodzi natomiast zapotrzebowania – co zostanie wyjaśnione poniżej – na indywidualne cnoty obywateli<sup>8</sup>. Idealne społeczeń-

2 T. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, New York 2007.

3 W debacie na ten temat przywoływane są także inne argumenty. Hannah Arendt, na przykład, wskazuje na brak „kwestii społecznej” w Ameryce oraz na fakt, że generalnie rewolucja odtwarza ustrój przedrewolucyjny. Po brytyjskim rządzie ograniczonym następuje rząd ograniczony, a po francuskiej monarchii absolutnej – absolutyzm.

4 T. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, dz. cyt., s. 106.

5 Por. V. Vanberg, *Conflict of Visions. Thomas Sowell*, „Cato Journal”, Vol. 7, No. 2 (Fall 1987), s. 547.

6 R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, Warszawa 2012, s. 275.

7 Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 67.

8 W warstwie leksykalnej często używane są słowa takie, jak: wykorzenienie, wypłnienie, likwidacja, ostateczne rozwiązanie.

stwo oparte będzie na biurokracji<sup>9</sup>. Zbawienie „socjologiczne” dostępne jest za sprawą sprawnie działających instytucji<sup>10</sup>.

Dość charakterystyczne jest, że oświecenie – tak krytyczne wobec wszelkich przesądów – samo wprowadziło do potocznego myślenia zarówno kult rozumu, jak i mit wiecznego, nieograniczonego postępu. Dzięki akumulacji ludzkich osiągnięć i „niewidzialnej ręce przyrody” ludzie są elementami teleologicznego procesu, który, harmonizując „oświecone” egoizmy, prowadzi nieuchronnie do rozwoju wszystkich zarodków złożonych w ludzkości przez naturę<sup>11</sup>. Postęp nie dokonuje się dzięki wysiłkowi moralnemu człowieka, ale niejako mimowolnie, dzięki odkrywaniu nowych form organizacji społecznej i politycznej, które coraz skuteczniej zapewniają, że nawet źli ludzie („naród diabłów” – I. Kant)<sup>12</sup> funkcjonują dobrze jako obywatele. O ile w pierwszej perspektywie eksperymenty społeczne mogą zagrażać istnieniu ludzkości, o tyle w drugiej, nie wiąże się z nimi żadne ryzyko, gdyż – niejako za plecami człowieka – niewidzialna ręka i tak doprowadzi ludzkie dzieje do szczęśliwego zakończenia. O ile w pierwszej perspektywie chodzi o „opóźnianie końca”, o tyle w licznych wersjach drugiej – o jego „przyspieszenie”.

Zwolennicy wizji nieograniczonej umieszczają prawo do decydowania po stronie „awangardy” (elity społecznej), której członkowie są, z jakiś przyczyn, bardziej kompetentni w określaniu poznawalnego i możliwego do realizacji dobra. Mają zagwarantowany – nie wiedzieć jak – uprzywilejowany dostęp do zasobów cnoty i rozumu. Działają „w zastępstwie” społeczeństwa, prowadząc je na „coraz wyższy poziom rozumienia i działania (...) w ramach zdeterminowanego postępu ludzkości, która pewnego dnia osiągnie pułap, na którym każdy

9 „To, czego maszyna parowa ma dokonać z materią, to druk ma osiągnąć w stosunku do umysłu: ma działać mechanicznie, a ludność ma zostać oświecona biernie, niemal nieświadomie przez proste pomnożenie i rozprowadzenie tomów” (J. H. Newman, *Idea uniwersytetu*, Warszawa 1990, s. 218).

10 Pierre Leroux, francuski socjalista, który prawdopodobnie jako pierwszy użył nazwy „Unia Europejska”, podaje się także za tego, który jako pierwszy wprowadził do filozofii społecznej zapożyczone z języka prawniczego pojęcie solidarności. Uważał on, że obecność biednych w społeczeństwie wynika z braku odpowiednich instytucji państwowych, które by skutecznie rozwiązałyby problem ubóstwa. Postulował, by chrześcijańską *caritas*, odwołującą się do przykazania miłości bliźniego, zastąpić ludzką *solidarietas*, to znaczy systemem racjonalnie zorganizowanej państwowej redystrybucji. Jak wszystko w oświeceniu, również problem biedy i nieszczęścia miałby być rozwiązany w sposób racjonalny. Miłość w życiu społecznym zastąpiona byłaby chłodną kalkulacją.

11 Por. H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Warszawa 2012, s. 15 i 31–34; F. Hadjadj, *Le paradis à la porte. Essai sur une joie qui dérange*, Edition du Seuil 2011, s. 59–62.

12 Por. I. Kant, *Do wiecznego pokoju* [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 186. Szerzej: P. Mazurkiewicz, *Europe – the closed time – the open time. Christian thinking about time and about the future of the Old Continent* [w:] A. Kukliński, C. Lusiński, K. Pawłowski (red.), *Towards a New Creative and Innovative Europe*, Nowy Sącz 2007, s. 348–350.

będzie mógł samodzielnie podejmować decyzje społeczne<sup>13</sup>. Prawo, postrzegane jako twór plastyczny i wymagający ciągłej reinterpretacji za sprawą sędziowskiego aktywizmu, jest jednym z głównych instrumentów zmiany społecznej. Powinno być interpretowane przez kompetentnego sędziego, który nie tyle zna literę prawa, co rozumie jego ducha; wie, na czym polega „właściwa interpretacja”, przybliżająca do osiągnięcia pożądaných społecznie rezultatów. Apogeum takiej logiki stanowi marksistowska teoria prawa, wedle której „prawo wyraża i służy interesom klasy panującej”<sup>14</sup>. W trakcie teleologicznego procesu prowadzącego do zmiany społecznej przejściowo dopuszczalne jest stosowanie siły. Wydaje się, że opis ten współbrzmi z obserwacją zanotowaną przez Jana Pawła II w *Centesimus annus*: „Gdy ludzie sądzą, że posiadli tajemnice doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas «świecką religią», która ludzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi”<sup>15</sup>. Niezależnie od tego, czy taka koncepcja ma charakter teistyczny czy ateistyczny, oparta jest na czymś w rodzaju teokratycznej struktury myślowej.

W wizji ograniczonej polityka musi zredukować swoje maksymalistyczne ambicje do poszukiwania rozwiązań jedynie zadowalających, podejmując reformy wyłącznie w razie konieczności i zawsze z dużą ostrożnością. Skoro bowiem racjonalność systemowa (zakodowana w pamięci całej społeczności) jest bardziej wiarygodna niż racjonalność jednostek (oświeconej elity), ostrożny reformator szanuje utrwalone zwyczaje i przed-sądy ludzi, nie gardząc ulepszaniem tego, co źle funkcjonuje<sup>16</sup>. Kluczową kategorią w ramach wizji ograniczonej jest wypracowany w ramach systemowych procesów kompromis (*trade-off*)<sup>17</sup>. Niedoskonałość jest tu rozumiana jako społecznie doskonałe rozwiązanie. Jak twierdził Edmund Burke: „(...) musimy wytrzymać z niedoskonałościami, jak długo nie stają się one przestępstwem”<sup>18</sup>. „Nie wykluczałbym zmian – pisze Burke – lecz zmieniałbym po to, by zachować. Sięgnąłbym po remedia w obliczu poważnej choroby. W moich poczynaniach

13 T. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, dz. cyt., s. 110.

14 J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 399. W tym nurcie można umieścić także współczesną tendencję do przekształcania się demokracji (*democracy*) w *juristocracy* – rządy elity politycznej, ekonomicznej i sędziowskiej (Por. R. Hirschl, *Towards Juristocracy. The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Harvard University Press 2007).

15 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 25; Rémi Brague zwraca uwagę na istotę „rewolucyjnego” podejścia do moralności. Dla rewolucjonisty rady ewangeliczne stają się obowiązkowe, podczas gdy przykazania stają się fakultatywne, podporządkowane taktyce walki. Powinny więc żyć w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie, ale zarazem ma prawo zabijać, kraść, kłamać, po to, by promować „sprawę” (Por. R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une Alliance*, Gallimard 2005, s. 281–282).

16 T. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, dz. cyt., s. 27.

17 Tamże, s. 11–15.

18 Tamże, s. 39.

naśladowałbym przykład naszych przodków. (...) Polityczna przezorność, ostrożna rozważa, moralna raczej niż wrodzona bojaźń należały do zasad rządzących postępowaniem naszych przodków w momentach decydujących. Nie oświeceni światłem, które ponoć w takiej obfitości spłynęło na gentelmanów francuskich, działali głęboko przekonani o ignorancji i omyślności rodzaju ludzkiego. (...) Dodajmy, co chcemy, ale ustrzeżmy to, co pozostawili<sup>19</sup>.

Sowell ma świadomość, że przywoływane kryteria funkcjonalne (*locus i mode of discretion*), choć tłumaczą odmienne skutki powodowane przez każdą z obu wizji życia społecznego, same również wymagają wyjaśnienia. Poszukując źródeł współczesnych zmagających ideologicznych za centralny problem uznaje kwestię antropologiczną. Z tego powodu swoją pracę rozpoczyna od analizy dwóch odmiennych koncepcji człowieka (antropologii ograniczonej i nieograniczonej), na fundamencie których wzniesione są wspomniane dwie wizje społeczne<sup>20</sup>.

Antropologia ograniczona powinna z zasady uwzględniać podwójne ograniczenie człowieka. Pierwsze jest konsekwencją grzechu pierworodnego. Wszystko za co zabiera się człowiek skazane jest niedoskonałością. Grzech, który „uszkodził” ludzki intelekt i wolę, powoduje, że efekty pracy człowieka zawsze w jakimś stopniu różnią się z jego pierwotnymi zamiarami. Zamiast nadających się do jedzenia „płodów ziemi”, ta rodzi mu „cierń i oset” (Rdz 3,17–18). Świadomość obecności skutków grzechu pierworodnego w życiu społecznym prowadzi do ustanowienia mechanizmów kontroli władzy w celu zapobieżenia nadużyciom (system *check and balance*). Potrzebę istnienia takiego mechanizmu kontroli dobrze wyrażają słowa Jamesa Madisonsa: „Gdyby ludzie byli aniołami, żadne władze nie byłyby potrzebne. Gdyby aniołowie mieli rządzić ludźmi, nie byłaby konieczna ani zewnętrzna, ani wewnętrzna kontrola nad władzą”<sup>21</sup>.

Drugie ograniczenie ma bardziej fundamentalny charakter. Nie wynika z „zepsucia” natury ludzkiej, ale z faktu bycia stworzeniem. Człowiek jest w swojej naturze ograniczony, gdyż

19 E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków – Warszawa 1994, s. 257.

20 Motyw ten odnajdujemy także w nauczaniu Jana Pawła II: „Czyż można nie dostrzec, że istotę tego problemu stanowi pytanie o Boga? Albo człowiek uznaje się za istotę stworzoną przez Boga, od którego otrzymuje wolność, otwierającą przed nim niezmiernie możliwości, ale narzucającą też określone obowiązki, albo samozwańczo wynosi się do rangi absolutu obdarzonego wolnością, która nie podlega żadnym prawom i wystawiając go na działanie wszelkich możliwych bodźców, pogrąża go w hedonizmie i narcyzmie” (Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki. Dialog chrześcijaństwa z kulturą*, Maribor, 19 V 1996 r.).

21 J. Madison, *Dalej na ten sam temat z tego samego punktu widzenia oraz wnioski* [w:] F. Quinn (red.), *Eseje polityczne Federalistów*, Kraków – Warszawa 1999, s. 151.

nie jest wszechmocnym Bogiem. Przez cały czas istnienia związany jest z koniecznością ulegania woli Stwórcy, pytania o Jego wolę i podejmowania własnej decyzji w kontekście Jego odpowiedzi. Uwzględnienie tego w obszarze polityki oznacza uznanie, że istnieją nieprzekraczalne antropologiczne granice w sprawowaniu władzy politycznej i stanowieniu prawa. Istnieją polityczne czyny wewnętrznie złe (*intrinsece malum*), które „zakażają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy”<sup>22</sup>, których żadnej władzy w żadnych okolicznościach nie wolno czynić. Na wysuniętą przez kard. Ratzingera propozycję, aby odwrócić postulat oświecenia i zorganizować sferę polityczną „tak, jak gdyby Bóg istniał” (*veluti si Deus daretur*), agnostyk, Marcelo Pera, odpowiada: „Jest to postulat do przyjęcia, a wezwanie do podjęcia. Podstawowym powodem jest fakt, że świecki, który działa *veluti si Deus daretur*, staje się bardziej odpowiedzialny moralnie. Nie będzie już mówił, że płód jest «rzeczą» albo «skrzepem komórek», albo «materiałem genetycznym». Nie będzie mówił, że usunięcie płodu albo embrionu nie narusza żadnych praw. Nie będzie już mówił, że pragnienie posiadania jakiegoś technicznego instrumentu dla zaspokojenia potrzeby samozadowolenia automatycznie powinno stać się prawem, które musi być uznane i zatwierdzone. Nie będzie już mówił, że każdy postęp naukowy lub techniczny jest sam w sobie wyzwoleniem lub moralnym postępem. Nie będzie już mówił, że nauka i technika są dobre same w sobie, a tylko ich użycie może być przewrotne. Nie będzie już mówił, że jedyna racjonalność to racjonalność naukowa, a jedyna świeckość to ta bez wartości. (...) Nie będzie już myślał, że demokracja prostego przelicznika głosów zastępuje mądrość. (...) Działamy jako wolni i równi, jakbyśmy wszyscy byli dziećmi Bożymi”<sup>23</sup>.

Na przeciwny biegunie mamy antropologię nieograniczoną, zgodnie z którą byt ludzki jest moralnie i epistemicznie doskonały. Zdaniem Sowell, Rousseau jest najbardziej znanym myślicielem utrzymującym brak jakichkolwiek ograniczeń zapisanych w ludzkiej naturze<sup>24</sup>. Jednak nawet Wolter, którego spojrzenie na człowieka nie charakteryzowało się jednoznacznością Rousseau, radykalnie sprzeciwiał się twierdzeniom Pascala, uznając iż ten – akcentując znaczenie skażenia grzechem – „uwziął się, aby nas wszystkich odmalować jako złych i nieszczęśliwych. To, co właściwe jest tylko niektórym ludziom, przypisuje naturze ludzkiej; uznaje za nieodłączne od jej istoty”<sup>25</sup>. Tymczasem, jak pisał Condorcet, natura ludzka obiecuje nam postęp, gdyż „nie zakresłono żadnej

22 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 27; Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 79–81.

23 M. Pera, *Wprowadzenie. Propozycja* [w:] J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 34.35.36.

24 T. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, dz. cyt., s. 21–22.

25 F. M. A. de Voltaire, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne* [w:] *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961, s. 35.

granicy rozwojowi ludzkich uzdolnień”, a „człowiek posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się”<sup>26</sup>. Wiara w postęp zwany oświeceniem należy do istoty filozofii politycznej tego okresu.

Dość szybko natrafiamy na wewnętrzną sprzeczność zawartą w radykalnym nurcie oświeceniowej filozofii. Doskonałość etycznie-poznawcza jest bowiem cechą wyłącznie człowieka idealnego, podczas gdy człowiek realny w większości ma wąskie horyzonty myślowe i może zostać z czasem oświecony jedynie za sprawą przywództwa i zaangażowania elity. W pewnym sensie to nie człowiek, ale – gdyby użyć kategorii nietscheańskich – nadczłowiek jest widzącym i prowadzącym ludzkość ku celowi, którego ona sama zasadniczo nie jest świadoma. Pełnoletnie są tylko jednostki reprezentujące ludzkość. Trafnie podsumowuje to Isaiah Berlin analizując działalność Lenina, która wydaje się uosobieniem omawianej perspektywy antropologicznej. Lenin, zauważa Berlin, „zaczynał od egalitarystycznej wiary, że wystarczy edukacja i racjonalna organizacja gospodarki, by w końcu niemal każdy osiągnął możliwość skutecznej realizacji niemal każdego zadania, w praktyce jednak upodabniał się do owych reakcyjnych irracjonalistów, którzy twierdzili, że człowiek jest zawsze dziki, zły, głupi, krnąbrny, dlatego też trzeba trzymać go w korbach i wskazywać mu obiekty bezkrytycznej czci. Dokonać tego może grupa bystrzych organizatorów, których taktyka – jeśli nie ideały – odwoływała się do prawd uchwyconych przez elitarystów – ludzi pokroju Nietzschego, Pareta, francuskich myślicieli absolutystycznych, od de Maistre’a po Maurrasa i samego Marksa (...). Tylko w ten sposób może twórca nowego wolnego społeczeństwa sprawować kontrolę nad tym, co zagraża marnotrawstwem ludzkiej energii czy spowolnieniem biegu kieratu, a tylko on powstrzymuje ludzi od czynów samobójczego szaleństwa, od zbyt wielkiej dozy wolności, od zbyt wątych ograniczeń, od próżni, która wstrętna jest nie tylko dla natury, ale i dla ludzi”<sup>27</sup>.

Dość charakterystyczny dla wizji opartej na nieograniczonej antropologii jest także brak zaufania do demokracji. Wprawdzie jej zwolennicy posługują się tym pojęciem, które samo w sobie uznane jest za dowód nowoczesności i postępowości, ale często opatrują je jakimś dodatkowym przymiotnikiem. Przymiotnik najczęściej znosi wartość logiczną rzeczownika. Mówią na przykład o demokracji ludowej, demokracji partycypacyjnej czy demokracji konsensualnej. Przypomnijmy, że demokracja ludowa była synonimem dyktatury proletariatu. Demokracja partycypacyjna natomiast grupom ludzi szczególnie aktywnych, lecz nie wyłonionym w demokratycznych wyborach (*stakeholders, horizontal leaders, eminent persons, professional experts*) przyznaje prawo większego wpływu na

26 A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Kraków 1957, s. 89.

27 I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, dz. cyt., s. 83.



decyzje polityczne niż „zwykłym obywatelom”<sup>28</sup>. Demokratyczne wybory w jakimś sensie wydają się zbędne dla funkcjonowania nowego systemu zarządzania (*governance*), ukrywającego się za demokratyczną fasadą. Ważniejsze stają się społeczne konsultacje, opinie organizacji pozarządowych, spotkania z zarejestrowanymi lobbystami i – w ostateczności – demokratyczne wybory do ciał pozbawionych realnych kompetencji. Do zwykłych obywateli nie można mieć zaufania. Widać to doskonale już w wylansowanej przez Rousseau koncepcji „woli powszechnej” (*volonté général*), która została przez niego wprowadzona po to, by usprawiedliwić decyzje władzy podejmowane wbrew woli większości. Nie liczy się liczba głosów, ale wspólny interes. „Jak natura daje każdemu człowiekowi władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami, tak umowa społeczna – pisze Rousseau – daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami; ta właśnie władza, kierowana przez wolę powszechną, nosi, jak powiedziałem, miano zwierzchnictwa”<sup>29</sup>. Inaczej mówiąc, w państwie Rousseau, demokracja z definicji tożsama jest z władzą absolutną, choć nie jest jasne przez kogo miałyby być ona sprawowana, skoro wola powszechna nie pokrywa się z decyzją zgromadzenia, nawet gdyby zapadła ona w całkowitej jednomyślności<sup>30</sup>.

Ostatnią sprawą, na którą warto zwrócić uwagę w kontekście sporu antropologicznego jest podejście do rozumności człowieka. W świecie, w którym króluje zasada *etsi Deus non daretur*, rozum jest przypadkowym produktem nierozumności. Oświecenie, jak zwraca uwagę Joël-Benoit d’Onorio, zaciemniło podstawową prawdę o człowieku, jako istocie stworzonej przez Istotę rozumną i z tego właśnie tytułu racjonalną<sup>31</sup>. Jeśli jednak na początku zamiast Słowa (J 1,1) był jedynie Wielki Grzmot, rację ma Nietzsche głoszący, że nie istnieje żadna prawda, a my wszyscy, „My, ludzie nowocześni, jesteśmy spadkobiercami wiwisekcji sumienia i samoudręczania się zwierząt, które trwa od tysiącleci (...)”<sup>32</sup>. Nietzsche wyciąga jednak

28 Por. P. Mazurkiewicz, *La perspective européenne de la pastorale des hommes politiques*, <http://www.iustitiaetpax.va/>

29 J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 30.

30 Philippe Bénétou i François Furet wiążą to z istnieniem „stowarzyszeń myśli” (*sociétés de pensée*), wąskich grup ideologów wytwarzających fikcyjny konsensus, narzucany następnie całemu społeczeństwu pod nazwą „woli ludu”. Owe „stowarzyszenia myśli” czy też „kluby rewolucyjne” były poniekąd paralelną strukturą władzy, ukrytą za sceną polityczną. Jednak to w nich, a nie w tym, co widoczne dla ludzi i pochodzące z wyboru, podejmowane były decyzje. Wydaje się, że jest to najbardziej trafny sposób wytłumaczenia zaskakującej tezy Rousseau mówiącej, że „często zdarza się znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną” (*Umowa społeczna*, s. 29) (Por. P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, Wrocław 2006, s. 206–210; P. Bénétou, *Introduction à la politique*, Paris 1997, s. 186–204; F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, Kraków 1994, s. 38–58).

31 J.-B. d’Onorio, *Le Vatican et la politique européenne*, Paris 1994, s. 25.

32 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 1997, s. 101.

z tego faktu jeszcze jedną istotną konsekwencję: nie istnieje także żadna nauka, a jedynie spryt bystrzych zwierząt, które za pomocą słów narzucają innym swoją wolę<sup>33</sup>.

### Spór dwóch antropologii w Unii Europejskiej

Można postawić hipotezę, iż zarysowany powyżej spór antropologiczny jest kluczowy dla zrozumienia współczesnej polityki Unii Europejskiej, a zwłaszcza sporów z zakresu „morality policy”<sup>34</sup>. Choć ramy niniejszego tekstu nie pozwalają na przeprowadzenie ostatecznego dowodu w tej kwestii, kwestia ta zilustrowana zostanie kilkoma, subiektywnie dobranymi, przykładami. Zobjektywizowanie przedstawionych spostrzeżeń wymaga dalszych, szerszych studiów.

### Europejska Inicjatywa Obywatelska „Jeden z nas” vs. „najwyższe standardy etyczne” Komisji Europejskiej

Europejska Inicjatywa Obywatelska „Jeden z nas” w obronie życia ludzkiego była możliwa za sprawą dwóch poprzedzających ją wydarzeń. Pierwszym było wprowadzenie w Traktacie Lizbońskim nowego narzędzia tak zwanej „demokracji uczestniczącej”. Inicjatywa obywatelska jest instytucją prawną znaną w wielu demokratycznych krajach Zachodu. Milion obywateli Unii Europejskiej z przynajmniej siedmiu krajów może skierować petycję do Komisji Europejskiej, aby ta zaproponowała legislację w ramach materii leżącej w kompetencji UE.

Drugim faktem był wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w sprawie *Brüstle vs. Greenpeace* (Case C-34/10). *Brüstle case* dotyczył możliwości patentowania wynalazków z zakresie biotechnologii. Trybunał orzekł, że: „Wykładni art. 6 ust. 2 lit. c) dyrektywy 98/44/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 6 lipca 1998 r. w sprawie ochrony prawnej wynalazków biotechnologicznych należy dokonywać w ten sposób, że:

- „embrionem ludzkim” jest każda ludzka komórka jajowa począwszy od stadium jej zapłodnienia, każda niezapłodniona ludzka komórka jajowa, w którą wszczepiono jądro komórkowe pochodzące z dojrzałej komórki ludzkiej oraz każda niezapłodniona ludzka komórka jajowa, która została pobudzona do podziału i dalszego rozwoju w drodze partenogenezy;

33 „Jednak pojęliście już zapewne – pisze Nietzsche – do czego dążę, mianowicie, że to, na czym nasza wiara w naukę spoczywa, to wciąż jeszcze wiara metafizyczna – że i my poznający dzisiejsi, my bezbożni i antymetafizycy, także swój ogień jeszcze czerpiemy z pożaru, który wzniciła tysiące lat licząca wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska...” (F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Kraków 2004, s. 185).

34 Szerzej na ten temat M. Gierycz, *EU's Axiological Credo and Morality Policy Tensions*, „Studia Philosophiae Christianae” (w druku)

- do sądu krajowego należy ustalenie, w świetle rozwoju nauki, czy komórka macierzysta, która została pozyskana z embrionu ludzkiego w stadium blastocysty, stanowi „embrion ludzki” w rozumieniu art. 6 ust. 2 lit. c) dyrektywy 98/44<sup>35</sup>.

Wyrok ETS uznaje ludzki embrion za początek rozwoju istoty ludzkiej. Aby zapewnić spójność kompetencji unijnych w sprawach dotyczących życia ludzkich embrionów, UE powinna zakazać i zakończyć finansowanie aktywności, które implikują niszczenie ludzkich embrionów, w szczególności w obszarach badań, rozwoju i zdrowia publicznego<sup>36</sup>. Chodzi tu zarówno o wykluczenie jakiegokolwiek wsparcia politycznego, jak i finansowania działań, które zakładają lub zawierają niszczenie ludzkich embrionów<sup>37</sup>. W tym celu powinny być także przygotowane odpowiednie narzędzia kontroli wykorzystania przydzielonych funduszy.

Od dziesiątków lat słyszymy w Europie o deficycie demokracji. Z powodów historycznie zrozumiałych integracja europejska była od początku dziełem elit politycznych, które od czasu do czasu oczekiwały społecznej legitymizacji swoich decyzji organizując referenda. Nawet jeśli ich treścią było zatwierdzenie nowego traktatu, chodziło w nich przede wszystkim o legitymizację *post factum* dotychczasowych osiągnięć integracji. Jeśli obywatele w referendum odważyli sprzeciwić się opinii elity, włączano procedurę „podrasowywania” demokracji. Bądź powtarzano referendum, bądź przyjmowano niemal niezmiennony w swojej istocie traktat na drodze poza-referendalnej. Najnowszym pomysłem na demokratyzację Unii jest wprowadzona Traktatem Lizbońskim inicjatywa obywatelska. Jeśli pamiętamy dyskusje towarzyszące jej wprowadzaniu, to były one mieszaniną strachu i nadziei. Nadziei na demokratyzację i strachu przed tym, czego zwykli obywatele mogą zażądać od swoich elit. Stąd dość wyśrubowane warunki: milion obywateli i przekroczenie minimum podpisów w co najmniej siedmiu krajach. Nie rozproszyło to jednak obaw biurokratów przed konfrontacją z wolą obywateli. Inicjatywa pozbawiona została tego elementu, który stanowi jej sens: bycia rzeczywistą obywatelską inicjatywą ustawodawczą. Sprowadzono ją do roli petycji do „miłościwie nam planujących” biurokratów na zamku w Berlaymont. Istotą obywatelskiej inicjatywy w demokracji jest bowiem wyposażenie obywateli w takie samo prawo do podjęcia konkretnej inicjatywy ustawodawczej, jakie przysługuje w państwach europejskich prezydentowi, rządowi czy parlamentowi. Inaczej mówiąc obywatele sięgając

35 <http://curia.europa.eu/juris/celex.jsf?celex=62010CJ0034&lang1=en&lang2=PL&type=TXT&ancre=>

36 <http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en>

37 Por. *Proof of Legal Act, i*), <http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en>

po ten instrument mogą niejako „postawić się” elitom politycznym nie czekając na wybory i próbować skorygować ich plany wobec siebie. Parlament, wybrany przez obywateli zobowiązany jest do rozpatrywania jej treści zawsze, gdy obywatele zechcą wyrazić swoją wolę bezpośrednio, a nie jedynie ustami swoich reprezentantów. Obywatele bowiem nie są grupą klakierów. Taki jest sens sławnych słów: *we, the people*.

Pomimo słabości w europejskim prawie traktatowym wydawało się, że urzędnicy brukselscy, jeśli nie z racji poczucia przyzwoitości, to wiedzeni zdrowym rozsądkiem, nie będą wynosić się ponad europejskich obywateli. Zrezygnują zatem z roli sędziów we własnej sprawie i ograniczą się do roli pośredników między obywatelami a Parlamentem i Radą Unii Europejskiej. Stało się niestety inaczej. Dwie pierwsze europejskie inicjatywy obywatelskie, które spełniły (z nawiązką) wymagane prawem warunki, zostały przez Komisję wyrzucone do kosza. Głos prawie dwóch milionów europejskich obywateli, którzy podpisali się pod inicjatywą „Jeden z nas”, został całkowicie zlekceważony. Komisja bowiem, nie odnosząc się do meritum orzekła, że jej decyzje spełniają „najwyższe standardy etyczne”, a zatem każdy, kto odważyłby się podważać decyzje Komisji, tym samym jest na niższym poziomie etycznej refleksji. Europejska Inicjatywa Obywatelska „Jeden z Nas” 25 VII 2014 r. złożyła skargę do Sądu w Luksemburgu przeciwko Komisji Europejskiej, Radzie Unii Europejskiej oraz Parlamentowi Europejskiemu, wnosząc o unieważnienie decyzji Komisji Europejskiej o nie przekazaniu inicjatywy do dalszego procedowania do Parlamentu Europejskiego oraz do Rady Unii Europejskiej<sup>38</sup>.

### Unijna polityka niedyskryminacji

Innym przykładem antropologicznego sporu jest unijna polityka „równego traktowania”. Niektóre jej elementy mogą być postrzegane nie jako obrona, ale wręcz jako zagrożenie zasady równego traktowania. Kodeks Justyniana definiuje sprawiedliwość w następujący sposób: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*. Sprawiedliwość, to stała i trwała wola przyznania każdemu jego prawa (*Digesta Iustiniani*, 1,1,10). Zasada ta nie oznacza, że każdemu przysługuje równe traktowanie w każdym zakresie. „W rzeczywistości, równe traktowanie jest wymaganiem sprawiedliwości tylko wtedy, gdy – za sprawą specyficznych uwarunkowań w konkretnej sytuacji – osoba może wykazać, że jest uprawniona do równego traktowania”<sup>39</sup>. Myśl tę wyraził już Arystoteles: „Bo jeśli nie ma

38 Por. Europejska Inicjatywa Obywatelska „Jeden z Nas” przed Sądem Unii Europejskiej, <http://www.ordoiuris.pl/europejska-inicjatywa-obywatelska-jeden-z-nas-przed-sadem-unii-europejskiej,3440,i.html>

39 Por. J. Cornides, *Fiat aequalitas et peret mundus? How „Anti-Discrimination” is Undermining the Legal Order* [w:] G. i M. Kugler, *Exiting the dead end road*, Kairos Publications 2010, s. 160.

równości między osobami, to nie powinny też mieć równych udziałów i to jest źródłem sporów i skarg, kiedy albo równi mają i otrzymują nierówne udziały, albo, na odwrót, nierówni mają i otrzymują równe. Wynika to z zasady podziału wedle wartości: wszyscy bowiem godzą się na to, że sprawiedliwy rozdział powinien być dokonywany ze względu na pewną wartość, tylko że nie wszyscy wymieniają tu tę samą wartość, lecz demokraci mówią o wolności, zwolennicy oligarchii o majątku lub dobrym urodzeniu, arystokraci – o dzielności etycznej. Sprawiedliwość jest więc czymś proporcjonalnym (...)”<sup>40</sup>.

Sprawiedliwość zatem domaga się w pewnych sytuacjach równego (identycznego) traktowania (gdy podmioty w jednakowym stopniu posiadają istotną w danym wypadku cechę), a innych zaś nierównego (różnego) traktowania (gdy jeden z podmiotów nie posiada danej cechy, lub posiada ją w innym stopniu). Tak, na przykład, różnica płci w jednych sytuacjach może być cechą istotną, a innych zaś nieistotną. Istotną z całą pewnością jest w odniesieniu do małżeństwa i macierzyństwa/ojcostwa. Stąd – zgodnie z zasadą sprawiedliwości – instytucja małżeństwa, nakierowana na zrodzenie potomstwa, będącego owocem miłości między mężczyzną i kobietą, dostępna jest dla dwojga osób przeciwnej płci, a niedostępna dla dwóch osób tej samej płci.

Prawdziwym problemem jest jednak dodana w Traktacie Amsterdamskim (art. 13 TWE) do listy podstaw niedyskryminacji „orientacja seksualna”. Po pierwsze, nie wiadomo czym właściwie miałyby być „orientacja seksualna”. Jeśli pojęcie to oznacza naturalny pociąg seksualny do osoby płci przeciwnej (mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny), to nie widać czym ta nowa podstawa miałyby się różnić od zakazu dyskryminacji z uwagi na płeć. Chyba, że przyjmujemy w punkcie wyjścia odmienną antropologię, zgodnie z którą seksualna atrakcyjność kobiety dla mężczyzny i mężczyzny dla kobiety nie ma w sobie nic naturalnego. A nie ma w sobie nic naturalnego dlatego, że ludzka populacja nie dzieli się – jak mylnie sądzono przez wieki – na mężczyzn i kobiety, lecz na osoby homo- i heteroseksualne. Zresztą, może tu się pojawić znacznie więcej podgrup (LGBTIQ...), gdyż logika nieograniczoności nie stawia, *ex definitione*, żadnych barier.

Mamy tu niewątpliwie do czynienia z konfliktem dwóch sprzecznych ze sobą wizji antropologicznych. Jeśli nie doszło do tej pory do ostrego konfliktu między Kościołem katolickim a Unią w tej dziedzinie, to jedynie dlatego, że konflikt ten został na jakiś czas zamrożony za sprawą polityki „wyjątków”. Równościowe dyrektywy jak dotychczas zezwalają kościołom na „nietolerancyjne” – z punktu widzenia antropologii leżącej u podstaw unijnego

40 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1131a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 173–174.

prawa – praktyki, jak na przykład zakaz wyświęcania kobiet na księży. Przez samo jednak istnienie tych regulacji kościoły zostają sprowadzone do roli „antropologicznych enklaw”, prowokacyjnych antropologicznych wyjątków tolerowanych do czasu<sup>41</sup>.

### Spór o małżeństwo

W podstawowych dokumentach prawa międzynarodowego: art. 16 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka czy też art. 12 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, małżeństwo zdefiniowane jest jako związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Łatwo dostrzegalna różnica między sformułowaniem, które mamy w art. 9 Karcie Praw Podstawowych UE a wspomnianymi dokumentami polega na tym, że z tej pierwszej usunięto słowa „mężczyzna i kobieta”. Odsyła ona do poziomu krajowego, na którym w ostatnich latach zapanował „pluralizm koncepcyjny i aksjologiczny”. Z samego artykułu w ogóle nie dowiemy się czym jest małżeństwo i rodzina. W odmiennym kontekście kulturowym być może byłoby to oczywiste. Nie to jednak motywowało autorów Karty do tak skromnego ujęcia tematu. Dowodzą tego Wyjaśnienia do Karty, mające w ich zamyśle stanowić swoisty „klucz hermeneutyczny” do tekstu, zapewniając poprawną interpretację jej przepisów. W świetle Wyjaśnień prawne nie-definiowanie małżeństwa okazuje się związane z filozoficzną redefinicją małżeństwa. Jak czytamy, artykuł 9 KPP „aktualizuje” artykuł 12 europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, w taki sposób, aby „nie stanowić o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazywać”. *Implicite* zatem redefiniuje małżeństwo oznaczające dotychczas w europejskim prawie związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Na tym zresztą nie poprzestaje. Autorzy Karty, uzasadniając zmianę definicji rodziny, podkreślają, iż „brzmienie artykułu zostało zaktualizowane, aby objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa”. Próba znalezienia najmniejszego wspólnego mianownika dla europejskich regulacji w tej kwestii prowadzi tutaj ostatecznie do podważenia związku między małżeństwem i rodziną. „Aktualizacja” pojęcia rodziny oznacza jej rozumienie w duchu otwartości ku wszelkiej „nowości”. Tylko takie ujęcie pozwala bowiem „objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa”. To drugi, rzadziej podnoszony w dyskusji, a równie kluczowy z perspektywy analizy antropologicznej fakt: pojmowanie rodziny w Karcie podążać się zdaje za takim rozumieniem tego pojęcia, które socjolog Jeffrey Weeks określa mianem „rodziny z wyboru”. Rodziny nie określają już wówczas „więzy krwi, więzy małżeńskie czy adopcyjne, ale różnorodne związki i wspólne zamieszkiwanie godzących się na to, autonomicznych, dorosłych jednostek i ich potomstwa”<sup>42</sup>. Jedynym

41 Por. J. Cornides, *Fiat aequalitas et peret mundus?*, dz. cyt., s. 157–159.

42 G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007, s. 69.

warunkiem ich akceptacji, w świetle Karty, jest uznanie pozytywno-prawne przez państwo członkowskie. W powyższym kontekście zapewnienie art. 33 Karty, iż „rodzina korzysta z opieki prawnej, ekonomicznej i społecznej” jest nieco kłopotliwe, gdyż nie wiadomo jaki podmiot ustawodawca właściwie ma na myśli.

Zgodnie z literą artykułu 9 Karty, UE nie może ani przeciwdziałać prawnej redefinicji małżeństwa przez państw członkowskie, ani nie może im takiej reinterpretacji narzucić. Artykuł jest symbolem głębokiej rozbieżności między państwami członkowskimi w zakresie definicji tak fundamentalnych z punktu widzenia życia społecznego instytucji, jak małżeństwo i rodzina. „Wydaje się to bardzo znamienne, że przed 60 laty, gdy rozpoczynał się proces integracji – zauważa kard. Kazimierz Nycz – w Europie panowała pełna jedność odnośnie istoty małżeństwa i rodziny. Równoległe jednak do postępów w procesie zjednoczenia ekonomicznego i politycznego, w tej konkretnej dziedzinie doszło do zasadniczego podziału, do rozbicia jedności. Dzisiaj, z fundamentalnych dokumentów Unii Europejskiej nie dowiemy się czym jest małżeństwo i rodzina, podstawowe instytucje życia społecznego, gdyż teksty te, podobnie, jak sama polityka UE, odzwierciedlają «pluralizm aksjologiczny» panujący wśród państw członkowskich. Jak daleko jest on posunięty i jak bardzo w jego promocję zaangażowane są unijne instytucje dobrze obrazuje obecność w roku 2012 w gmachu Komisji Europejskiej wystawy zatytułowanej *Different families, same love*<sup>43</sup>.

### Sprawozdania Lunacek i Estrela

W ostatnich miesiącach przed upływem VII kadencji Parlament Europejski głosował nad dwoma istotnymi z punktu widzenia etyki rezolucjami: Sprawozdaniem Estreli i Sprawozdaniem Lunacek. Pierwsze, na temat „Zdrowia i praw seksualnych i reprodukcyjnych” (2013/2040 (INI)) spowodowało olbrzymią mobilizację obywateli UE i zostało ostatecznie dwukrotnie (!) odrzucone przez Parlament Europejski. Drugie, na temat „Europejskiej mapy drogowej przeciwko homofobii i dyskryminacji na bazie orientacji seksualnej i tożsamości seksualnej (*gender identity*)” (2013/2183(INI)) zostało przyjęte 4 II 2014 r.

Sprawozdanie Estreli miało na celu promocję aborcji, jako prawa człowieka oraz uzależnienie europejskich subwencji dla państw trzecich od ich gotowości do zalegalizowania tego typu praktyk. Innym celem było ułatwienie lobby aborcyjnemu dostępu do unijnych funduszy. Sprawozdanie podważało także prawo personelu medycznego do sprzeciwu sumienia oraz wykazywało otwartą wrogość wobec szpitali prowadzonych przez organizacje religijne. Proponowało edukację seksualną dla dzieci od lat czterech, zgodną ze wskazaniami lobby

43 K. Nycz, *Kierunki polityki rodzinnej w Unii Europejskiej*, w: R. Budnik, M. Góra (red.), *Rodzina we współczesnej Europie. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, Gliwice 2014, s. 142.

LGBT. Odmawiało rodzicom prawa do decydowania o ich wychowaniu religijnym i moralnym<sup>44</sup>.

Sprawozdanie Lunacek, przyjęte przez Parlament Europejski, próbuje *de facto* doprowadzić do uznania „Zasad Yogyakarta” za wskazania prawne dla Unii Europejskiej. Wspomniane Zasady sformułowane zostały w duchu nieograniczonej wizji polityki przez grupę 29 osób zebranych w Indonezji, poczuwających się – z racji swojej kompetencji lub głębokiego zaangażowania w problematykę (ekspertka i lobbistyczna elita) – do prawa do „rekonstrukcji międzynarodowych standardów praw człowieka w odniesieniu do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej”<sup>45</sup>. Utrzymują one, niezgodnie z prawdą<sup>46</sup>, że w uniwersalnych prawach człowieka rozpoznać można ponad sto zobowiązań nałożonych na państwa-sygnatariuszy z zakresu „praw LGBTB”, które „muszą być przestrzegane przez państwa” (preambuła ZY), gdyż ich realizacja jest warunkiem poszanowania uznanych powszechnie praw człowieka. Sprawozdanie Lunacek przyjmuje ową radykalną reinterpretację praw człowieka w swoich postanowieniach. Poprzez wysunięte żądania względem Komisji i państw członkowskich, stawia sobie za cel zagwarantowanie, by w przyszłości nie zostało przyjęte żadne prawo unijne nie uwzględniające interesów grupy LGBTI (mapa drogowa nie dotyczy tylko osób homoseksualnych i lesbijek, ale całej grupy). Mapa drogowa gwarantuje aktywistom LGBTI m.in. wolność stowarzyszania się i wolność ekspresji. Zakazuje nawoływania do dyskryminacji i stosowania „mowy nienawiści”, zmierzając do wyeliminowania możliwości jakiegokolwiek krytyki praktyk seksualnych charakterystycznych dla LGTBI, jak i działalności tych grup. Tym samym Parlament Europejski próbuje narzucić państwom członkowskim stosowanie podwójnego standardu: nieograniczonej wolności ekspresji wspólnocie LGBTI oraz ograniczonej wolności ich ewentualnych krytyków. Sprawozdanie nie zawiera żadnej wzmianki na temat praw rodziców w zakresie edukacji własnych dzieci, ich ochrony przed promocją idei i czynów niezgodnych z przekonaniami religijnymi i moralnymi rodziców czy też na temat prawa do sprzeciwu sumienia. Postulat automatycznego wzajemnego uznania dokumentów stanu cywilnego oraz ich skutków prawnych może, w sposób pośredni, przyczynić się

44 Por. M. Cattaneo, *No al rapporto Estrela*, <http://www.citizengo.org/it/1224-no-al-rapporto-estrela>.

45 R. Wieruszewski, *Zasady Yogyakarta – geneza i znaczenie* [w:] K. Remin (red.), *Zasady Yogyakarta. Zasady stosowania międzynarodowego prawa praw człowieka w stosunku do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej*, Warszawa 2009, s. 16.

46 Jak zauważa Roman Wieruszewski, polski członek zespołu tworzącego Zasady, „opracowując ten dokument, starano się rekonstruować standardy prawnie wiążące państwa będące stroną międzynarodowych traktatów w dziedzinie praw człowieka. (...) Zdaję sobie jednak sprawę, że lektura niektórych zasad może nasuwać wątpliwości co do tego, czy jest to w istocie rekonstrukcja, czy może raczej konstrukcja”. Tamże, s. 18.



do wymuszenia na państwach członkowskich prawnego uznania związków osób jednej płci. W praktyce oznaczałoby to, że państwa, w których związki osób jednej płci nie są prawnie uznane, byłyby zobligowane przez prawo unijne do uznania związków zawartych w innych krajach wraz z wszystkimi ich prawnymi konsekwencjami (adopcja dzieci, równy dostęp do metod sztucznej prokreacji, etc.). Ponadto Sprawozdanie Lunacek wzywa UE do spowodowania, aby Światowa Organizacja Zdrowia w ogóle usunęła zaburzenia tożsamości płciowej z listy zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania<sup>47</sup>. Ten ostatni postulat wydaje się szczególnie znaczący. Ukazuje on, iż powiązana z nową antropologią kategoria orientacji seksualnej prowadzi ostatecznie do uznania prawnego zachowań mających – zgodnie z aktualną wiedzą medyczną – charakter chorobowy. Zasadnym staje się pytanie czy nie należałoby zatem mówić raczej o seksualnej dezorientacji.

Przywołane dwa przykłady unijnych rezolucji, z których jedna została przyjęta, a druga odrzucona, ukazują, że dwie wizje Boga i człowieka wciąż ścierają się na naszym kontynencie ze zmiennym szczęściem. Ukazują również, iż dokonana w stosunku do definicji małżeństwa zmiana w Karcie Praw Podstawowych ma swoje funkcjonalne znaczenie. O ile zakres ochrony życia ludzkiego, nie sprecyzowany w Karcie, otwiera przestrzeń sporu, którego wynik nie jest ostatecznie przesądzony<sup>48</sup>, o tyle stanowisko względem małżeństwa i rodziny, podważające przyjmowaną w prawie międzynarodowym antropologię (a zatem również małżeństwo monogamiczne i opartą na nim rodzinę jako chronioną wartość), choć konstruowane było jako stanowisko mediacyjne, w działaniu politycznym staje się stanowiskiem mocnym, niemediacyjnym. Otwiera drogę do forsowania nowych rozwiązań antropologicznych, prowadzących, być może, nawet do podważania naukowych twierdzeń o istnieniu zaburzeń tożsamości płciowej.

47 Por. *Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lutego 2014 r. w sprawie unijnego planu przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową*, P7\_TA-PROV(2014)0062, punkt E.II, głoszący iż „Komisja powinna kontynuować działania podejmowane w ramach Światowej Organizacji Zdrowia na rzecz usunięcia zaburzeń tożsamości płciowej z listy zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania oraz zapewnienia stworzenia nowej klasyfikacji wolnej od ich patologizowania podczas negocjacji w sprawie 11. wersji Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych (ICD-11)”.

48 Nawet jeśli politycznie dominująca aksjologia jest sprzeczna z logiką prawnonaturalną. Por. M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy w ponadnarodowych sporach o wartości. Perspektywa europejska* [w:] A. Solarz, H. Schreiber, *Religia w stosunkach międzynarodowych*, WUW, Warszawa 2012, s. 421–448. Charakterystyczne wydaje się w tym kontekście, iż, uznane za wielki sukces przez grupy pro-life, odrzucenie raportu Estreli nie było związane z przyjęciem rezolucji w obronie życia w fazie prenatalnej, ale z powołaniem się na zasadę subsydiarności. Tym niemniej, sprawa ta, a jeszcze bardziej wyrok ETS w sprawie *Brüstle* pokazuje, iż kwestia nie jest bynajmniej przesądzona i być może zostanie rozstrzygnięta właśnie poprzez orzeczenie sądowe.

## Baby business

Zastanawia, że w Europie, która ma dobre prawo o przeciwdziałaniu handlu ludźmi, dyskutuje się kwestię legalizacji produkcji dzieci na potrzeby par osób jednej płci metodą *in vitro* lub z pomocą „matek zastępczych”. Wykorzystywanie zdolności prokreacyjnych kobiecego ciała w ramach procesów biotechnologicznych stwarza bezprecedensową formę usług cielesnych. Kobiety, poddane stymulacji hormonalnej, stają się, legalnie bądź nielegalnie, dawczyniami oocytów, bądź też sprowadzane są do roli właścioelek „brzuchoów do wynajęcia”. *Baby business*, pomimo wszystkich przepisów zabraniających handlu ludźmi, kwitnie w najlepsze, wykorzystując globalizację ludzkiej biedy<sup>49</sup>. Poszukuje się najtańszych „matek” na rynku, w ponieważ matka-nosicielka nie przekazuje dziecku swoich genów, kolor jej skóry nie ma żadnego znaczenia<sup>50</sup>. Mówi się wiele o prawie do dziecka, a znacznie mniej o prawach dziecka. Zawłaszczenie macierzyństwa przez „rynek usług prokreacyjnych” powoli zajmuje miejsce dawnej formy podporządkowania kobiet w ramach małżeństwa, któremu feminizm tak gwałtownie się przeciwstawiał. Pytanie, w jaki zatem sposób bronić ubogie kobiety i ich dzieci przed staniem się jedynie towarem, w tej dyskusji jest prawie nieobecne<sup>51</sup>.

## – Unijny pas transmisyjny

W pierwszej chwili można by odnieść wrażenie, że konsekwencją braku definicji małżeństwa i rodziny powinna być neutralność w tej dziedzinie unijnego prawa i polityki. Faktycznie jednak neutralność ta jest jedynie pozorna. Z jednej strony, Unia nie wchodząc w konflikty z państwami członkowskimi, które dokonały na poziomie krajowym redefinicji instytucji małżeństwa i rodziny, spełnia rolę „pasa transmisyjnego”, przenoszącego te rozwiązania z poziomu krajowego na poziom europejski w sposób powolny, lecz systematyczny. Unia „niezdecydowana” w sprawach fundamentalnych niejako „zasysa” z poziomu narodowego najbardziej ekstrawaganckie rozwiązania. Nie zakazując, by nie wchodzić w otwarty konflikt, faktycznie je legitymizuje. Spełnia zatem podobną rolę, jak kreatywne w tej dziedzinie orzecznictwo, związane z Radą Europy, Europejskiego Trybunału Praw

49 Termin, prawdopodobnie, użyty po raz pierwszy przez Deborah L. Spar, *The Baby Business: How Money, Science, and Politics Drive the Commerce of Conception*, Harvard Business Review Press, 2006.

50 W roku 2012 cena „matki zastępczej” w Stanach Zjednoczonych wahała się od 70 do 150 tysięcy dolarów. Dla porównania w Indiach wynosi ona około 25–30 tysięcy dolarów (Por. Y. Ergas, *The Transnationalization of Everyday Life: Cross-border Reproductive Surrogacy, Human Rights and the Re-visioning of International Law*, s. 7, [http://hrcolumbia.org/gender/papers/ergas\\_transnationalization.pdf](http://hrcolumbia.org/gender/papers/ergas_transnationalization.pdf). 29 VI 2014).

51 Por. S. Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Editions du Seuil 2012, s. 36.92–93; tenże, *Polityka płci*, Warszawa 2000, s. 137–138.

Człowieka<sup>52</sup>. Z drugiej strony, dołączenie w Traktacie amsterdamskim do artykułu zakazującego dyskryminacji nowego obszaru: orientacji seksualnej, spowodowało z czasem – jak się wydaje – zmianę filozofii publicznej UE, otwierając drogę różnym ideologiom zmierzającym do zniesienia „heteroseksualnego przymusu”. Ubocznym skutkiem wspomnianej pozornej neutralności jest nieobecność w europejskich statystykach informacji o negatywnych zjawiskach związanych z prywatyzacją i fragmentacją rodziny. Ponieważ rodzina jest w nich zdefiniowana przez *les élites de welfare*, jako agregacja indywidualnych dorosłych osób okazujących sobie troskę, prawa i interes dzieci są w nich zasadniczo nieobecne<sup>53</sup>. Bez poprawnej definicji rodziny trudno prowadzić politykę rodzinną<sup>54</sup>.

### Podsumowanie: choroba szalonych cnót

Aktualną kondycję Unii Europejskiej dobrze chyba opisują słowa Chestertona: „Nowoczesny świat nie jest zły; pod pewnymi względami jest on o wiele za dobry. Wypełniają go cnoty dzikie i marnotrawione. Kiedy określony porządek religijny zostaje nadwerężony – tak jak chrześcijaństwo w okresie Reformacji – nie tylko wady się uwalniają. Oczywiście, wady się uwalniają, błąkają się bez celu i sięją spustoszenie. Lecz cnoty także się uwalniają i błąkają się, jeszcze dziksze, i sięją jeszcze większe spustoszenie. Nowoczesny świat pełen jest starych cnót chrześcijańskich, które oszalały. Cnoty oszalały, gdyż oddzielono je jedno od drugich, zmuszono, by każda z nich błąkała się w swojej samotności. Widzimy uczonych zakochanych w prawdzie, lecz ich prawda jest bezlitosna; działacze humanitarnych troszczących się jedynie o litość, lecz ich litość – przykro mi to stwierdzić – często jest kłamliwa...”<sup>55</sup>. Pamiętamy z niedawnej przeszłości chorobę szalonych krów. Dzisiaj rozprzestrzeniać się zdaje wirus szalonych cnót. Posługujemy się wciąż wysłużonym chrześcijańskim językiem. Marzymy o wolności, równości, braterstwie, sprawiedliwości i miłości. Sens nadawany tym

52 Aktualnie w ETPC w Strasburgu toczą się dwa postępowania przeciwko Włochom, których skutkiem może być narzucenie Włochom przez Trybunał prawnego uznania związków osób jednej płci (OLIARI and A. against Italy and Gian Mario FELICETTI and others v. Italy; Francesca ORLANDI and others v. Italy). Warto jednak zauważyć, że również w ETPCz toczy się antropologiczny spór, którego efekt nie jest przesądzony. O ile bowiem rok temu Trybunał, przywołując fakt legalizacji związków jednopłciowych w 17 krajach Europy, uznał, iż Grecja dyskryminuje homoseksualistów odmawiając im dostępu do prawnej legalizacji ich związków, o tyle w rozstrzygniętej niedawno sprawie *Hämäläinen v. Finland* (nr 37359/09), sędziowie orzekli, iż „nie można powiedzieć, że istnieje jakiegokolwiek ogólnoeuropejskie porozumienie co do zezwalania na legalizację związków osób tej samej płci”.

53 „Polityki mogą być nazywane rodzinnymi pod warunkiem, że mają za cel pomoc rodzinie, a nie inne cele, choćby i bardzo pozytywne, jak na przykład zatrudnienie, wskaźniki urodzeń, przeciwdziałanie ubóstwu i społecznemu wykluczeniu” (P. Donati, *Rinnovare le politiche familiari in Europa: la proposta italiana del family mainstreaming* [w:] R. Prandini (red.), *Politiche familiari europee. Convergenze e divergenze*, Roma 2012, s. 176).

54 Por. tamże, s. 179.

55 G. K. Chesterton, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, s. 38–39.

słowom jest jednak niekiedy dość odległy od tego, jaki nadało im chrześcijaństwo. Stajemy wobec ryzyka uczynienia z nich słów-wydmuszek, które choć wciąż poruszają serca ludzi, raczej nie zmuszają do wysiłku ich umysłów. Jeśli pewnego dnia nastąpiłby w Europie zmierzch cywilizacji chrześcijańskiej, nie oznaczałby on raczej powrotu do dawnego pogaństwa. Należałoby się wówczas spodziewać nastania cywilizacji postchrześcijańskiej, to znaczy także posteuropskiej cywilizacji szalonych cnót.

Być może narzekając na kondycję współczesnej Europy grzeszymy nadmiernym pesymizmem. Narzekanie jest jednak powszechną przywarą ludzkości. Jak mówi przysłowie: „dobrze jest tam, gdzie nas nie ma”. Czy nie łatwiej zatem byłoby po prostu opuścić uprzykrzone miejsce i udać się „tam, gdzie nas nie ma”? Sokrates, wszedłszy w spór z ateńskimi prawami, usłyszał wyrzut: „A tyś (Sokratesie) ani Sparty nie wybrał, ani Krety, o których zawsze mówisz, że tam są dobre prawa, ani żadnego z miast helleńskich, ani barbarzyńskich”<sup>56</sup>. Zarzut niekonsekwencji postawiony Sokratesowi, Władysław Witwicki opatruje następującym komentarzem: „Jemu się prawa ateńskie zgoła nie podobały; zawsze wyżej stawał spartańskie lub kretańskie, tylko był do Aten złych i głupich przywiązany więcej niż do mądrej Sparty lub Krety”<sup>57</sup>. Przywiązanie do miejsca, nawet jeśli się nie jest Sokratesem, odgrywa istotną rolę przy podejmowaniu decyzji. Dlatego, pomimo narzekań, nie wyjeżdżamy, gdyż do tego niepozornego miejsca na mapie świata, które nazywamy Europą, jesteśmy głęboko przywiązani i odpowiedzialności za nią nie zamierzamy pozostawiać innym.

**Michał Gierycz**, politolog, doktor, adiunkt Katedry Filozofii i Teorii Polityki Instytutu Politologii UKSW, gdzie kieruje Zakładem Kulturowych Podstaw Polityki. Zainteresowania badawcze obejmują: znaczenie religii dla procesu politycznego, antropologię i aksjologię polityki europejskiej, myśl społeczną Kościoła Katolickiego. Opublikował m.in.: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, [red., wspólnie z ks. P. Burgońskim]; *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków – Warszawa 2008.

**Ks. Piotr Mazurkiewicz**, politolog, profesor zwyczajny, wykładowca Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w latach 2005–2008 dyrektor tegoż Instytutu, a w latach 2008–2012 Sekretarz Generalny Komisji Konferencji Episkopatów Unii Europejskiej (COMECE). Zainteresowania badawcze obejmują: filozofię i teologię polityki, myśl społeczną Kościoła Katolickiego oraz integrację europejską. Opublikował m.in.: *W krainie bezżenności*, Kraków 2014; *Przemoc w polityce*, Wrocław 2007; *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów europeizacji*, Warszawa 2001.

56 Platon, *Kriton*, 52e–53a, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, s. 606.

57 W. Witwicki [w:] Platon, *Kriton*, przypis 14, s. 606.