

Marek Czachorowski

Homoseksualizm a prawo

Studia nad Rodziną 9/2 (17), 145-154

2005

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek CZACHOROWSKI

HOMOSEKSUALIZM A PRAWO

Wstęp

Historia lubi się nie tylko powtarzać, ale także sprawia niespodzianki. Z pewnością taką niespodzianką zgotowaną naszej współczesności jest rozpowszechniające się żądanie stworzenia instytucji związków seksualnych jednopłciowych. Gdzieś to żądanie już zostało spełnione. Reszta zachodniego świata głośno je stawia. Choć homoseksualizm jest zjawiskiem towarzyszącym ludzkim dziejom od początku – na co wskazuje chociażby biblijna historia Sodomy i Gomory oraz kara śmierci przewidziana za te praktyki w prawie Mojżesza – to nigdy wcześniej homoseksualiści takich ambicji nie zgłaszali. W regule tej zdaje się nawet mieścić przypadek Nerona, który miał „poślubić” swojego wyzwoleńca. Pewnie jednak uważał to za wydarzenie jednorazowe w dziejach. Poprzestano zatem zazwyczaj co najwyżej na postulacie dekryminalizacji homoseksualnego postępowania, a zwłaszcza na nie interesowaniu się ich prywatnym życiem. Jeśli dzisiaj już nie wystarcza – po raczej powszechnym spełnieniu poprzednich żądań – widać oczekiwanym ostatecznym celem tego środowiska wcale nie jest zabezpieczenie własnego prawa do prywatności w życiu społecznym, które to prawo obejmuje także nawet własne błędzenie, oczywiście na własną odpowiedzialność, bez naruszania praw innych osób.

Oprócz roszczeń instytucji „związków partnerskich” kolejną historyczną „niespodzianką” są aktualnie uliczne demonstracje na rzecz już bliżej nieokreślonego „zrównania” homoseksualistów. Po udanych przemarszach przeciwników dyskryminacji osób tzw. „kolorowych”, dyskryminacji kobiet, dyskryminacji „ekosfery” ulicami zachodniego świata przetaczają się demonstracje „przeciwników homofobii”. Ale również „płciowo obojętne” – w pewnym tego słowa znaczeniu – „Love parade” nigdy nie są dyskryminowane przez homoseksualistów, widać uważających, że jest taka wizja ludzkiej płciowości, która tej „obojętności” odpowiada i służy. Ale takie przymierza nie są czymś niezwykłym. Jeśli w ludzkiej płciowości chodzi tylko o własny seksualny apetyt i własne doznania, to koniec końców zarówno adresat, jak i rodzaj tego apetytu są całkowicie drugorzędne, czy wręcz nieważne. Zarówno miłośnicy np. pomidorowej, jak i miłośnicy ogórkowej po-

mimo dzielących ich różnic wspólnie podzielały umiłowanie biesiadowania. Czy tutaj zatem nie leży też powód, iż homoseksualne demonstracje zasilane są licznie także i przez tych, którzy określają siebie jako „hetero” – „hetero” jednak jakoś „inaczej”, bo inni nie uważają, aby ta sprawa w ogóle nadawała się do politycznej manifestacji. Chodzi w niej bowiem według nich o miłość do drugiej osoby, jedynej i niepowtarzalnej osoby. Deklarowanie tu tzw. preferencji seksualnych sprowadza deklarującego na zupełnie inne piętro niż ta właśnie miłość. Chyba że owa „miłość” to wspomniany tylko „apetyt”, a zatem tzw. miłosne wyznanie byłoby tylko wyznaniem tych właśnie własnych „apetytów”, a nie zainteresowaniem drugą osobą, niezależnie od własnych w tym względzie „preferencji seksualnych” Na którym z tych „pięter” zaczynają się praktyki homoseksualne?

Jak wobec nich powinno się znaleźć państwo w stanowionym przezeń prawie, a w szczególności, jak państwo winno odnieść się do żądania tworzenia instytucji „związków partnerskich”? Odpowiedzi na te pytania oprę z jednej strony na ocenie moralnej homoseksualizmu, czyli zrozumieniu sensu zachowań homoseksualnych w relacji do prawdy o człowieku jako osobie ludzkiej, z drugiej zaś – na zrozumieniu sensu prawa stanowionego. Ponieważ jednak historia nie przestaje być nauczycielką życia nawet wtedy, kiedy sprawa niespodzianki, osadzę swoje rozważanie na zdaniu sprawy z opinii poprzedzających pokoleń na interesujący nas temat, zwłaszcza zaś poglądów starożytnych greckich myślicieli, wedle rozpowszechnionego mniemania albo praktykujących homoseksualizm, albo go popierających, jak nieraz mniemają czytelnicy platońskiej „Uczty”¹.

Spróbuję nade wszystko pokazać, że przemiany naukowego i filozoficznego myślenia mające miejsce na progu epoki nowożytnej otwarły drogę dzisiejszemu pomysłowi tworzenia „związków partnerskich”. Interesować mnie zwłaszcza jednak tu będzie logika myślowa, która prowadzi do stawiania takiego właśnie żądania.

I. Starożytna grecka filozofia a prawo dotyczące homoseksualizmu

Odkładając na inną okazję szersze rozwinięcie sprawy pojmowania homoseksualizmu przez greckich filozofów (pomijam tu omówienie stanowi-

¹ Interesujące nas tu pytanie jest jednak poniekąd nieznanne dla tej tradycji myślowej, która – jak już wspomniałem – wprost nie stawiała postulatu stworzenia instytucji „związku partnerskiego”, czyli homoseksualnego odpowiednika związku małżeńskiego. Stąd też starać się będziemy raczej domniemywać możliwej do zajęcia pozycji w tej sprawie na gruncie wspólnie podzielanych założeń filozoficznych tej tradycji, nie przeocząc jednak istnienia w starożytności greckiej drugiego nurtu myślowego, o odmiennych założeniach, którego reprezentantami byli sofisci.

ska zwłaszcza Sokratesa i stoików) zwróćmy uwagę, że znajomość ich poglądów (z pierwszej ręki) wskazuje, iż po pierwsze negatywnie oceniali homoseksualizm, a po drugie byli przeciwni nawet prawnym zezwoleniom na homoseksualizm. Ich pogląd w tym względzie odpowiadał zresztą panującej mentalności. Widać tę mentalność dobrze w komediach Arystofanesa. Jedna z nich („Ptaki”) opisuje dwóch obywateli Aten poszukujących innego, lepszego państwa. Oczekiwany jego walorem mieliby być inni niż w Atenach ojcowie i inne niż ateńskie prawa. Uciekinierom marzy się zwłaszcza to, aby jedynym zmartwieniem w tamtej krainie były pretensje tamtejszych ojców o zaniedbywanie [...] molestowania ich synów. Już z tego widać, jakie musiały być ateńskie prawa w tym zakresie.

Tę samą potrzebę reformy ateńskiego prawa (a także prawa Sparty) odnośnie do pedofilii zgłosił sofista Pauzanasz w platońskiej „Uczcie”. Jego zdaniem w Atenach miałyby obowiązywać prawa „niełatwe do zrozumienia”. Ich wadą miała być w szczególności ochrona młodzieży i dzieci przed dorosłymi pederastami. Tymczasem: „Złą rzeczą jest folgować niegodziwcowi w sposób niegodziwy, a dobrą folgować uczciwemu człowiekowi i uczciwie”. Konieczne jest zatem, aby prawo odróżniło godziwych i niegodziwych pederastów, szlachetną i nieszlachetną pederstię. Koniec końców sami ateńscy pederaste nie byli zadowoleni ze swojego prawa. Gorsze jednak miałyby być prawo Joni i barbarzyńców, ale to tylko z powodu „niepokromionej żądzy panowania rządzących i dzięki tchórzostwu rządzonych”.

Prawom Sparty już Pauzanasz nie poświęcił ze zrozumiałych powodów uwagi. Tę lukę mógł swobodnie wypełnić Platon w „Prawach”. Nie obciążony słabościami Pauzanasza zaraz na początku swojego ostatniego dzieła Platon oskarżył Spartan i Kreteńczyków właśnie o „wypaczenie” homoseksualne skutkiem ćwiczeń gimnastycznych nago. „Wynalazek” homoseksualizmu związał zaś z „nieopanowaniem w przyjemnościach”, a kreteńską interpretację historii o Zeusie-pederaste (porywającego Ganimedesa) uznał za produkt samousprawiedliwiania własnego wypaczonego obyczaju. Przy okazji dodam, iż za tego „wynalazcę” homoseksualizmu uważał także Platon („Prawa” 836) króla Lajosa. Za ten postępek (uwiedzenie Chrisposa, syna króla Pelopsa) ciążyła na nim jednak klątwa, skutkiem której były nieszczęścia następnych dwóch pokoleń jego rodu, począwszy od Edypa, właśnie syna Lajosa. Mowa o tym w trylogii Sofoklesa. Widać, że Platon – znający z bliska ateńskie prawa – oceniał je jako nie sprzyjające homoseksualizmowi.

Platon zresztą sam zaproponował regulacje prawne zakazujące całkowicie homoseksualizmu. Tę propozycję oparł na negatywnej ocenie tych praktyk, jako będących „rozkoszą przeciwko naturze” („Fajdros” 50 e), które to określenie – jak wspominałem – obecne jest także w „Prawach”. W tym tak-

że dialogu proponował prawo, które „zezwać będzie na stosunki płciowe zgodne z naturą, to jest służące płodzeniu potomstwa. Zabraniać się będzie mężczyznom obcować z mężczyznami, nie pozwalając im rozmyślnie niszczyć rodu ludzkiego i siać na skałach i głazach, gdzie nasienie nie zapaści korzeni i nie rozwinie przyrodzonej siły. Oto zatem, co miał do powiedzenia Platon na temat homoseksualizmu i prawa go dotyczącego.

Arystoteles tylko zapowiedział zajęcie się prawami dotyczącymi homoseksualizmu (wskazując, iż na Krete obyczaj homoseksualny został wprowadzony mocą tamtejszego prawa, przy pomocy którego prowadzono tam antyurodzeniową politykę), ale z tej zapowiedzi już nie wywiązał się². Zaliczył jednak homoseksualizm do „stanów chorobliwych wynikających z przyzwyczajenia” (oprócz przypadków, kiedy ta skłonność jest wrodzona) „jak u tych, co od lat młodzińskich są zhańbieni”³. Kiedy zaś omawiał w szczegółach zagadnienie przyjaźni, wyróżnił przyjaźń małżeńską, a żadnych dywagacji nie poświęcił „szlachetnej pederastii”. Nic zatem dziwnego, że dzisiaj surowo oceniają Arystotelesa sympatycy homoseksualizmu, którym te poglądy wydają się „dziwne” jak na Greka⁴. Mamy więc sporo materiału wskazującego, jaki był pogląd klasycznych filozofów na temat homoseksualizmu i jego prawnych aspektów.

II. Montaigne a pederastia

Epoka nowożytna, chociaż nie znamionuje się wspólnie podzielanym stanowiskiem odnośnie do negatywnej oceny homoseksualizmu, to jednak przygotowuje tę zmianę. Czołowi reprezentanci tej epoki (między innymi Hume, Rousseau, Kant, Hegel) uważają tę ocenę raczej za samooczywistą, nie wymagającą dla swojego uzasadnienia jakiegoś rozbudowanego wywodu. Wedle np. Huma „niedorzecznością” i czymś „nagannym” jest traktowanie przez Greków homoseksualnych związków jako „źródła przyjaźni, sympatii, wzajemnego przywiązania i wierności”⁵. Kant nawet, jakby nie pomny swojej apriorycznej i formalnej etyki porzestaje w negatywnej oce-

² Zob. Arystoteles, *Polityka*.

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1148b 25n.

⁴ Zob. K. J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, Kraków 2004, s. 204. Znakomitą analizę rozpowszechnioną „mitologii” odnośnie do greckiego „Erosa”, uprawianej także przez historyków starożytnej Grecji, przeprowadza Bruce Thornton (także filolog klasyczny) w „Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality” (Boulder 1997) i w „Greek Ways. How the Greeks Created Western Civilisation”. San Francisco 2000 (zwłaszcza rozdział „Eros the Killer”). Podobnie myśli na ten temat Alain Blom w „Love and Friendship”, chociaż po śmierci (na AIDS) okazało się, że sam był homoseksualistą.

⁵ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Warszawa 1975.

nie homoseksualizmu na stwierdzeniu, iż jest on niezgodny „z naturą”, co przynajmniej na pierwszy rzut oka wskazuje na ten sam sposób argumentacji, jaki był używany także w poprzednich epokach, zaliczających homoseksualizm do „czynów wbrew naturze” (np. także Tomasz z Akwinu).

Ale już na progu nowożytności pojawia się odmienna ocena homoseksualnych związków, przynajmniej niektórych, autorstwa Michała Montaigne'a⁶. Renesansowy humanizm rościł sobie prawo do odkrycia starożytnej kultury Grecji i Rzymu, a Montaigne mniemał – jak widzieliśmy raczej bezpodstawnie – iż epoka ta miała życzliwy stosunek do pederastii. Montaigne jednak nie podziela w całej rozciągłości tego mniemania, określając pedofilię jako „grecką swawolę, słusznie obmierzłą naszym obyczajom”. Określił ją też jako „spaczony obraz cielesnego obcowania”. Wyjaśnienie tego „spaczenia” już jednak zdaje się odwoływać tylko do kryteriów estetycznych oraz braku jakiejś pełni w takich stosunkach, bo angażujących tylko „zewnątrzną piękność”. Pozostawiając Montaigne'owi trudność wyjaśnienia, o jaką „zewnątrzną piękność” może w tym przypadku chodzić, skoro bycie tylko obiektem pożądania – ze swej istoty jedynie możliwe w homoseksualnym kontakcie – wyklucza możliwość bycia obiektem percepcji estetycznej. Zwrócić należy bardziej uwagę na to, że autor ten jednak tym samym zakłada, iż możliwe jest jakoś „pozytywne” zaangażowanie podmiotu wobec czyjegoś „piękną cielesnego”, bez zaangażowania wobec niejako „reszty” („ducha”) jego bytu. Takie założenie zdaje się już odsłaniać antropologię przyjmowaną przez Montaigne'a. Antropologię, na gruncie której ciało (wraz z jego „pięknem”) to jakiś tylko „zewnątrzny” element wobec osoby, jej właściwego bytu. Odniesienie do ludzkiego ciała różne jest – różne powinno być – zatem od odniesienia do osoby ludzkiej, owej „reszty” ludzkiego bytu.

Potwierdza się to przypuszczenie, kiedy rozważymy argumentację Montaigne'a za pozytywną wartością takich związków pederastycznych, które już angażują „ducha” obydwu podmiotów, związków angażujących „dusze podnioslejsze”. Wtedy „cielesne piękno” ma być „przygodne i drugorzędne”. Wtedy też taki związek „kończy się przyjaźnią”.

Jeśli zatem „miłośnik” i „miłujący” są obdarowani „podnioslejszymi duszami” (czyli liczą oni na jakąś gratyfikację „duchową”), to taki związek seksualny jest według Montaigne'a usprawiedliwiony z racji tej „duchowej” korzyści, z wielką również korzyścią dla społeczeństwa i dla państwa.

⁶ M. Montaigne, *Próby*, Warszawa 2002 (rozdział XXII księgi pierwszej „O przyjaźni”). Ten pogląd Montaigne bezpodstawnie przypisuje zwłaszcza szkole Platona. W platońskiej „Uczcie” broni tego poglądu Pauzaniasz a nie Sokrates (Ew. Diotyma), wyraził pogląd Platona.

Widać zatem, że to, co się robi z własnym ciałem i z ciałem drugiej osoby, jest ostatecznie nieważne. Liczą się tylko jakieś wartości „duchowe”. Koniec końców, kupczenie własnym ciałem dla tych wartości „duchowych” nie ma w oczach renesansowego humanisty znaczenia kupczenia sobą, poniżenia własnej osoby. Wynika stąd, iż ciało (i tzw. sprawy ciała) traktowane jest przezeń jako nie angażujące osoby ludzkiej, ale angażujące tylko jakieś jej „peryferia”, odnośnie do których zawsze dopuszczalne jest tylko użytkowe odniesienie.

Ta koncepcja ludzkiej cielesności przejawia się również w uznaniu przez Montaigne'a, iż związek małżeński (ew. związek erotyczny pomiędzy mężczyzną i kobietą) nie może nigdy osiągnąć poziomu przyjaźni. Przypisuje on ten pogląd bezpodstawnie całej starożytnej filozofii, nie zauważając, iż w każdym razie na pewno Arystoteles nie podzielał tej opinii, określając małżeński związek jako związek przyjaźni⁷. Również nie sposób zgodzić się z tym autorem, iż możliwość przyjaźni w związku małżeńskim jest wykluczona wprawdzie przez brak wolności podmiotów. Wolność ma być obecna jedynie w samej decyzji zawarcia związku małżeńskiego. Ramy trwałego związku, których sensowność podmiot dostrzega i obejmuje swą decyzją, wcale nie ograniczają ludzkiej wolności. Główną jednak przyczyną niemożliwości przyjaźni w związku mężczyzny i kobiety jest według Montaigne'a „słabość” tej ostatniej. Wprawdzie określa tę „słabość” kobiety jako słabość jej „duszy”⁸, jednak już nie odsłania źródła tej „słabości”. Jeśli ten autor raczej nie byłby skłonny utrzymywać tezy, iż kobieta po prostu człowiekiem nie jest lub jej człowieczeństwo jest ograniczone w stosunku do człowieczeństwa mężczyzny, i na tym miałyby polegać jej słabość, to raczej poszedłby drogą obwiniania za tę „słabość” cielesności kobiety. To jej kobiecość byłaby przyczyną, uniemożliwiającą jej realizację przyjaźni w związku z mężczyzną, angażującym jej płciowość. Koniec końców, Montaigne traktuje ludzką płciowość w związkach heteroseksualnych (a co najmniej płciowość kobiety) jako sferę nie mogącą być „tworzywem” przyjaźni. Związki zaś pederastyczne „szlachetnych dusz” nie miałyby wykluczać zaistnienia w nich przyjaźni, ponieważ męska seksualność w tym jakoby nie przeszkadza, czyli jest czynnikiem poniekąd „obojętnym” dla zawiązywania przyjaźni. Niezależnie od tej ewentualnej asymetrii męskiej i kobiecej cielesności (seksualności) wspólnym ich mianownikiem jest niekonstytuowanie osoby ludzkiej. Płciowość zdaje się być dla Montaigne'a faktem niejako „poniżej osobowym”.

⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII.

⁸ „Dusza ich zda się nie dość mocna, aby wytrzymać ucisk więzów tak ciasnych i trwałych”. Tamże.

Wprawdzie Montaigne nie oceniał pozytywnie wszystkich związków homoseksualnych, to jednak swoim rozstrzygnięciem odnośnie do pozycji ciała (płciowości) w ludzkim bycie tworzył drogę także i takiej ocenie. Należy osobie sposób odnoszenia (nieinstrumentalne traktowanie) nie obojętności wobec ciała osoby, jeśli to ciało nie konstytuuje ludzkiego bytu. Ta koncepcja człowieka wkracza w epokę nowożytnej w całej rozciągłości dzięki Kartezjuszowi⁹, traktującemu człowieka jako ducha tylko posługującego się ciałem jako swoim narzędziem. Zarówno antykoncepcja, jak i homoseksualizm stają się usprawiedliwione, jeśli tylko zyskują aprobatę ludzkiego ducha¹⁰.

Do przyjęcia takiego właśnie ujęcia ludzkiej cielesności skłaniają pewne zmiany epistemologiczne, które miały miejsce na progu epoki nowożytnej.

III. Cel poznania naukowego a godność ludzkiej płciowości

Kartezjańskie pojmowanie ludzkiego ciała („platońsko-kartezjańskie”, jak dzisiaj zazwyczaj się mówi) zostało otwarte przez zmianę koncepcji poznania naukowego, która rozpoczęła epokę nowożytną¹¹. Jeśli klasyczna koncepcja nauki dostrzegała w czynnościach poznawczych wsobny cel (poznanie jest wartościowe ze względu na nie samo), to nowożytność odchodzi od tego ideału, stawiając poznaniu za cel wymierną korzyść. Stąd też za najbardziej wartościową wiedzę (ewentualnie jedynie wartościową) uważa się tę, której dostarczają nauki szczegółowe. Filozofia w tej perspektywie staje się co najwyżej (jeśli nie ulega eliminacji) syntezą wyników nauk szczegółowych. To przeformułowanie celu poznania naukowego (za czym idzie zmiana metody i przedmiotu badania filozoficznego) prowadzi również do nowego pojmowania człowieka¹². Skoro wartościowej wiedzy o człowieku dostarczać mają tylko nauki szczegółowe, to znika w tej perspektywie osobowa (nieinstrumentalna) wartość ludzkiego ciała, tak samo zresztą jak w ogóle znika nieinstrumentalna wartość człowieka. Naukom szczegółowym nie jest bowiem dostępną poznawczo istota człowieka, która odróżnia go od innych bytów i stanowi fundament jego nieinstrumentalnej wartości. Nauki te dostrzegają w człowieku wyłącznie wysoko zorganizowany organizm oraz rozmaite z nim związane przeżycia, włącznie z tą

⁹ Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, Warszawa 1939.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Personalistyczna koncepcja człowieka*, w: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*, Rzym 1980, s. 9-35.

¹¹ Por. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2000.

¹² Nie zapominam oczywiście, iż także w starożytności ten ideał nauki był reprezentowany przez sofistów. Nie był jednak dominujący i nie jego uważamy za trwałe dziedzictwo starożytności greckiej.

„wiązką przeżyć”, którą nowożytność określa jako ludzkie „ja”. Pierwszą ofiarą tej redukcji staje się również ludzka cielesność (wraz ze swoją płciowością) jako w tej perspektywie aksjologicznie nieodróżnialna od „cielesności” zwierząt. Jediną wartością sfery seksualnej musi być tylko *bonum delectabile* (ew. *bonum utile* w relacji ostatecznie do *bonum delectabile*), bo tylko takie dobro odkrywane jest dzięki spostrzeżeniu zmysłowemu, jedynej bazie poznawczej nauk szczegółowych. Każda aktywność seksualna – jeśli tylko dostarcza „satisfakcji seksualnej” – staje się usprawiedliwiona na gruncie tych założeń. Własna i cudza płciowość w perspektywie nowożytnego programu naukowego jawi się bowiem jako skojarzona z silnymi przeżyciami przyjemności i przykrości. Jeśli niczego „więcej” nie da się odczytać ludzkiemu rozumowi – któremu w tym ideale poznania naukowego zadano funkcję wyłącznie instrumentalną¹³ – to miarą dobra i zła ludzkich czynów stają się owe subiektywne przeżycia, których dostarcza ludzka płciowość, a nie jakiś jej obiektywny sens, niezależny od przeżyć podmiotu. Życie społeczne (czyli własne „apetyty” innych, w terminologii Hobbesa) wymaga co najwyżej jakiegoś uzgodnienia sposobu i poziomu własnego przeżywania z oczekiwaniami i siłą innych. Oto cała etyka nowożytna, odczytawszy w jak największym skrócie, z interesującej nas tu perspektywy¹⁴, prowadzi do pozytywnej oceny związków homoseksualnych, jeśli tylko trafiają na odpowiedni „apetyt”.

Nic zatem dziwnego, że w epoce nowożytnej to Bentham wystąpił jako pierwszy obrońca homoseksualizmu, bardziej zdecydowanie i konsekwentnie niż Montaigne¹⁵. Traktował „sodomie” jako zachowanie całkowicie

¹³ Hume określał funkcję rozumu jako „służebną”, a Comte był zdania, że jest to nawet funkcja „niewolnicza”.

¹⁴ Odrębnego naświetlenia domaga się etyka Kanta (i całego nowożytnego racjonalizmu), konkurencyjna wobec nowożytnego utylitaryzmu. Począwszy jednak od Hegla zwracano uwagę na jej subiektywizm (choć oczywiście obecny wbrew zamierzeniu samego Kanta). Stąd też zdaniem Mc Intyre’go „w praktyce sprawdzian imperatywu kategorycznego narzuca ograniczenia tylko na tych, którym nie staje wyobraźni”. (A. Intyre, Krótka historia etyki, Warszawa 2000, s. 254). Stąd też usprawiedliwione są takie zestawienia, jak Lacana „Kant avec Sade”, gdzie autor twierdzi, iż także „boski markiz” może być uznany za znakomitego ucznia Kanta. Tą drogą odczytania Kanta idzie też T. Styczeń, który określa Kanta jako przedstawiciela „pozytywizmu etycznego” (zob. T. Styczeń, Etyka niezależna, Lublin 1980). Wiadomo jednak, że są inne, „obiektywistyczne” interpretacje Kanta, ostatnio np. broniona przez O. Höffego.

¹⁵ Tym tematem Bentham zajmował się aż przez pięćdziesiąt lat swojej twórczości. Nie odważył się jednak swoich tekstów opublikować, co uczyniono dopiero niedawno odnośnie do „Essay on Paederasty” Essay on Paederasty. L. Crompton, ed. Journal of Homosexuality 3 (1978): 383-405, 4 (1978): 91-107. Por. J. Bentham, „Bentham on Sex.” Theory of Legislation. C. K. Ogden, ed. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1931; L. C. Boralevi, Bentham and the Oppressed. New York 1984; L. Crompton, Byron and Greek Love: Homophobia in 19th-Century England, Berkeley 1985.

usprawiedliwione na gruncie zasady „maksymalizacji przyjemności dla maksymalnej liczby zainteresowanych”. To również Bentham jako pierwszy wysunął postulat zniesienia kary śmierci za homoseksualizm. Wkroczyły tu jednak dodatkowe przesłanki, dotyczące rozumienia państwa i prawa.

IV. Cel państwa

Nowożytność powszechnie odchodzi od klasycznej koncepcji państwa i prawa, głównego narzędzia, którym się rządzący posługują. Wedle bowiem Platona i Arystotelesa (tę myśl kontynuował Tomasz z Akwinu) sensem istnienia państwa jest służenie dobru samych obywateli. Wynika stąd, iż państwu przypisywano sens moralny¹⁶. Dobro i zło moralne bowiem są związane z samym człowieczeństwem. Moralne dobro czyni samego człowieka dobrym. Czyn moralnie zły uderza zaś w to człowieczeństwo. Dobro i zło pozamoralne dotyczy zaś tylko „peryferiów” naszego bytu, a nie jego istoty. Niekiedy ten moralny sens państwa wyrażano także w nieco innym języku, jak to widzimy zarówno u Platona, jak i Arystotelesa. Uważali oni, że państwo winno służyć zawiązywaniu przyjaźni pomiędzy obywatelami¹⁷. Wychodząc właśnie z tego założenia Arystoteles krytykował pomysł Platona stworzenia „wspólnoty kobiet i dzieci” (zamiast instytucji monogamicznego małżeństwa), ponieważ w ten sposób w państwie „przyjaźń wypadnie jakby rozwodniona”¹⁸. Prawo tworzone w państwie winno zatem służyć rozwojowi moralnemu obywateli¹⁹.

Epoka nowożytna powszechnie odchodzi od tej klasycznej koncepcji państwa i prawa. Prawo tworzone w państwie ma strzec tylko *bonum delectabile* i *bonum utile* obywateli (ew. rządzących)²⁰. Tę koncepcję prawa nieraz określa się jako „pozytywizm prawny” i łatwo pokazać jej ogromną popularność wśród nowożytnych myślicieli.

Koniec końców, nowożytny (i współczesny) sposób pytania o stosunek prawa i państwa do homoseksualizmu nie interesuje się obiektywnym odpowiadaniem czy nieodpowiadaniem tych praktyk temu, kim jest człowiek, ale wyłącznie odpowiadaniem samej woli twórcy tego prawa. Jeśli na przy-

¹⁶ Por. W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 2001.

¹⁷ Por. Platon, *Prawa V* („podstawowym zaś założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli [...] zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią”. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska VII*, 1155 a („Wydaje się też, że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość”).

¹⁸ Arystoteles, *Polityka II*, 2 (1262b).

¹⁹ Por. św. Tomasz, *ŚTh I-II*, q. 95. „Wolą każdego prawodawcy jest czynić obywateli dobrymi”. Tamże, a. 1.

²⁰ W starożytności tej koncepcji państwa i prawa bronili sofisci.

kład w społeczeństwie demokratycznym twórcą prawa stanowionego jest „lud”, to na gruncie pozytywizmu prawnego sama jego ślepa wola ma decydować o dopuszczalności w państwie szerzenia homoseksualizmu i o ewentualnym tworzeniu związków homoseksualnych. Reprezentując zatem ten „lud” politycy winni odłożyć na bok swoje własne rozpoznanie w tej sprawie – czyli zrezygnować z tworzenia prawa na miarę odczytywanej przez siebie rzeczywistości aksjologicznej – ale tylko wypełnić społeczne oczekiwanie. Również wtedy, kiedy jest to oczekiwanie „związków partnerskich”.

Zakończenie

Tak oto biegnie droga myślowa poglądu na temat moralnej wartości homoseksualizmu oraz jego prawnych aspektów. Drogę tę odmiennie wytyczyła starożytna grecka filozofia oraz nowożytny projekt podboju widzialnego świata poprzez osiągnięcia nauk szczegółowych. Jeśli głównym pytaniem klasycznych filozofów było – i jest – w sprawie homoseksualizmu zgodność tych praktyk i dotyczących ich regulacji prawnych z obiektywną rzeczywistością ontyczno-aksjologiczną, zwłaszcza zaś z taką obiektywną rzeczywistością osoby ludzkiej, jako bytu wyróżniającego się spośród innych bytów. Nowożytna i współczesna filozofia – oraz odpowiadająca im mentalność – interesuje się wyłącznie zgodnością homoseksualizmu z indywidualnymi i społecznymi przeżyciami. Siła społeczna tych przeżyć – ich „przekład” na wolę prawodawcy – to ostateczny argument także i w sprawie „związków partnerskich”.

Marek Czachorowski: Law and Homosexuality

The article joins a contemporary debate on introducing the institution of “partner unions”. It presents a shocking – even for the ancient Athenians who knew pederast unions closely – novum of this proposition. It is to be seen in many expressions of the Athenian culture, including the Greek comedy (Aristophanes), Plato and Aristotle. These examples show that the mentality of that time as well as the mentioned philosophers would certainly come out against such a proposition. Plato even insisted on delegalization of homosexual contacts. In our times the way for a different proposition was paved by M. Montaigne who positively estimated pederast unions, should they lead to the growth of “spiritual values” of the people concerned. The article presents some elements of contemporary thinking opening the possibility of justification of this solution and of present-day acceptance of homosexual unions and of the proposition of “partner unions”. It is, on the one hand, and among others, a new conception of science (leading merely to an instrumental view of human sexuality) and a new conception of the State (conceived as a guardian of not only the human person’s good, but rather goods for the human person).