

WPŁYW TRADYCJI LIBERALNEJ I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NA POWSTANIE POWSZECHNEJ DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA ORAZ WSPÓŁCZESNE ROZUMIENIE PRAW CZŁOWIEKA

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.37873/LEGAL.2019.2.1.65](https://doi.org/10.37873/LEGAL.2019.2.1.65)

Kiedy dnia 10 grudnia 1948 roku Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych przyjęło i ogłosiło Powszechną Deklarację Praw Człowieka (dalej: Deklaracja), nikt chyba nie spodziewał się, jakiego typu konflikty i spory będą się toczyły wokół tego dokumentu ledwie kilkadziesiąt lat później. Gdy ją ogłaszano, istniały wątpliwości, czy Deklaracja będzie powszechnie przestrzegana; zmartwienie budził też fakt, że od jej poparcia wstrzymało się kilka krajów bloku komunistycznego, a także RPA i Arabia Saudyjska. Dziś zimnowojenny układ sił na świecie jest już historią, a Republika Południowej Afryki odrzuciła politykę apartheidu, choć problemy z przestrzeganiem praw człowieka w tym kraju

pozostały. Mogłoby się wydawać, że największych kłopotów światowemu ruchowi praw człowieka przysporzą właśnie kraje arabskie czy Chiny, które trwają w obojętności wobec tej koncepcji, uważając ją zapewne za narzędzie zachodniego ekspansjonizmu. Jednak sprawy w ostatnich czasach przybrały zupełnie inny obrót. Nie chodzi dziś już tylko o przestrzeganie praw człowieka, ale o zasadnicze pytania: co one oznaczają i jak je rozumieć?

Genezą powstania Deklaracji było powszechne na świecie w latach czterdziestych XX wieku poczucie, że tragedia II wojny światowej wymaga trwałego ustalenia i zagwarantowania podstawowych praw człowieka. Prawa te, przyjęte przez wszystkie państwa, miały się stać fundamentem nowego ładu światowego i sprawiedliwości. Jak formułuje to Preambuła do Deklaracji: „(...) uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”. Do praw, jakie zostały zawarte w dokumencie, zaliczono między innymi: prawo do życia, wolności (w tym wolności słowa, poglądów, wolność religijną) i bezpieczeństwa (artykuł 3), ochronę przed niewolnictwem (4), torturami (5), równość wobec prawa i równego dostępu do ochrony prawnej (7), prawo do ochrony życia prywatnego (12), prawo do zawierania małżeństwa i posiadania rodziny (16). Ponadto artykuł 16 w punkcie 3 stwierdza, że „rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i Państwa”¹.

Prawa człowieka zostały spisane na podstawie koncepcji prawa naturalnego, która pochodzi niemal bezpośrednio z Dekalogu, a także z takich fundamentów cywilizacji europejskiej, jak myśl Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Koncepcję tę można spotkać także w ogólnym zarysie w systemach etycznych kultur innych niż europejska. Kościół katolicki i szerzej chrześcijaństwo naciskali na silniejsze osadzenie Deklaracji w tradycji chrześcijańskiej argumentując, że myślenie o godności osoby jest elementem intelektualnego i nadprzyrodzonego dorobku wiary oraz kultury chrześcijańskiej. Komitet Krajowej Konferencji Episkopatu Amerykańskiego zaproponował wówczas swój projekt deklaracji praw człowieka², który rozpoczynał się nie od listy praw, ale od listy obowiązków w odniesieniu do Stwórcy, do samego człowieka, do rodziny, do współobywateli, do państwa i do społeczności międzynarodowej. Dopiero po sformułowaniu tych zobowiązań przechodzili biskupi do zestawu praw. „Człowiek, ażeby mógł spełnić te obowiązki, został obdarzony niezbywalnymi uprawnieniami”³, można było przeczytać w projekcie. Zatem katolicki projekt zakładał, że to Bóg – taki, jakiego znamy dzięki tradycji chrześcijańskiej – jest gwarantem praw ludzkich i obowiązków. Tekst ten został złożony w Komisji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych dnia 1 lutego 1947 roku i, jak

1 Zob. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Warszawa 1958; istnieje wiele wydań Deklaracji, w Internecie, m. in. pod adresem: http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf, dostęp: 19.03.2020.

2 W języku polskim tekst ten umieszczono w aneksie do wydania encykliki Jana XXIII, *Pacem in terris*, oprac. J. Majka, wyd. 1, Paris 1963, s. 165–171.

3 F.J. Mazurek, *Stanowisko Kościoła wobec Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Ethos”, t. 12, nr 1–2 (1999), s. 242, http://dlibra.kul.pl/Content/29966/20_stanowisko_kosciola.pdf, dostęp: 13.03.2020.

4 P.-É. Bolté, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes*, Montreal 1975, s. 20.

5 F.J. Mazurek, dz. cyt., s. 244.

6 Tamże.

7 Krytycznie o tej przemianie: G. Dickès-Lafargue, *Dylemat Maritaina*, przeł. P. Milcarek, „Christianitas”, nr 45–46 (2011), s. 437–452. Opinii afirmatywnych jest znacznie więcej, zob. np. H. Bars, *Polityka według Maritaina*, przeł. J. Łoś, Londyn 1969.

8 Różnice te J. Maritain wyłożył w swojej prawdopodobnie najgłośniejszej książce, czyli *Humanizmie integralnym* (przeł. M. Reutt, Warszawa 1981).

wiemy, nie stał się podstawą dla ostatecznego dokumentu, podobnie jak brazylijska propozycja doprecyzowująca, że „były ludzkie są stworzone na obraz i podobieństwo Boże”⁴.

W redakcji tekstu Deklaracji brali także udział katolicy i osoby bliskie Kościołowi. Szczególnie trzeba tu wspomnieć filozofa Jacquesa Maritaina i polityka oraz prawnika René Cassina, pozostającego w bliskich kontaktach z nuncjuszem apostolskim we Francji Giuseppe Roncallim, przyszłym papieżem Janem XXIII. O Cassinie mówiono że, pozostawał „wierny tradycji żydowskiej, zawsze z serca i duszy był katolikiem, to znaczy człowiekiem uniwersalnym. Uważał, że jedynie historyczna rola i misja Kościoła mogły nadać nauczaniu proroków Izraela wymiar uniwersalny”⁵. Nastawienie Maritaina i Cassina było jednak zupełnie inne niż amerykańskich biskupów. Możemy stwierdzić, że w czasie prac nad tekstem Deklaracji dał się zauważyć brak jedności w środowisku katolickim, a szerzej judeochrześcijańskim. Według Cassina celem zespołu redagującego Deklarację było nie tyle pominięcie porządku religijnego jako punktu odniesienia, lecz takie sformułowanie tekstu Deklaracji, aby mógł być on zaakceptowany przez przedstawicieli różnych ideologii i światopoglądów⁶. Przyjęcie powyższego stanowiska przez bliskich Kościołowi uczestników prac nie będzie dziwne, gdy zważy się w tym kontekście na paradygmatyczną dla tej sytuacji ewolucję poglądów politycznych Maritaina⁷. Od lat dwudziestych ubiegłego wieku przesuwał się on w sprawach społeczno-politycznych coraz wyraźniej – mówiąc w pewnym uproszczeniu – w stronę chrześcijańskiego liberalizmu. Według jego koncepcji porządek świecki powinien rządzić się całkowicie autonomicznymi prawami, zupełnie niezależnymi od fundamentów religijnych, ponieważ rozwój ładu społecznego zapewnią same jego podstawy naturalne, których powszechną akceptację Maritain przyjmował. Można nawet stwierdzić, że kształtujący się w świecie zachodnim po wojnie nowy liberalny porządek Maritain uważał za realizację swojej idei „nowego chrześcijaństwa” (*nouvelle chrétienté*), odmiennego od dawnej *christianitas*⁸. W pewnym sensie wyrazem tej drugiej, co do zasady, była propozycja biskupów amerykańskich z jej wyraźnym odwołaniem do chrześcijańskiej tradycji prawa naturalnego. W latach czterdziestych XX wieku Maritain nie zauważał w ówczesnym świecie zachodnim, w którym chrześcijaństwo było jeszcze powszechne, że odwołanie do Boga i zasad chrześcijańskich lub też brak takiego odwołania nie jest sprawą jedynie marginalną, ale kwestią zasady, wewnętrznego mechanizmu całej koncepcji praw.

Warto na moment zatrzymać się chwilę nad praktycznymi rysami filozofii politycznej Maritaina. Jego koncepcja nowego chrześcijańskiego państwa powoduje problemy natury teoretycznej, ale jeszcze są one w praktyce. Francuski filozof pisał tak: „Ciało polityczne natchnione przez Kościół ma swoją własną moralność społeczną i polityczną, swoją koncepcję sprawiedliwości i życzliwości obywatelskiej, wspólnego

dobra doczesnego i wspólnych zadań, postępu ludzkiego i cywilizacji, żywotnie zakorzenione w sumieniu chrześcijańskim”⁹. Do tego można dodać komentarz Jacka Grzybowskiego, który uzupełnia ten cytat na podstawie rozważań zawartych w innej książce Maritaina, czyli *Humanizmie integralnym*: „Maritain nie jest zatem zwolennikiem neutralności religijnej ani liberalizmu teologicznego. Dobro doczesne powinno być podporządkowane wymiarowi duchowemu, jednak nie jako czynnik instrumentalny. Porządek doczesny ma być widziany jako cel pośredni i nie ma charakteru służebnego, jednocześnie jednak stanowi żywotny nurt kształtujący życie społeczne. (...) W sferze działań politycznych inicjatywa ma wychodzić przede wszystkim od ludzi świeckich”¹⁰. Co zatem przeszkodziło Maritainowi w przyłączeniu się do głosu biskupów amerykańskich w sposób, który sam przewidywał dla świeckich? Z jednej strony optymizm antropologiczny, a z drugiej specyficzna koncepcja zaangażowania katolików w życie publiczne. Koncepcja ta w wymiarze praktycznym została zdominowana przez dualizm „środków bogatych” i „środków ubogich”. Przywołajmy jeszcze raz Grzybowskiego, który dobrze referuje tę koncepcję: „Twórcą pojęć «środku ubogie i środki bogate» jest sam Maritain. Według niego prawo wyższości doczesnych środków ubogich nad doczesnymi środkami ubogimi odnosi się głównie do celów doczesnych (a więc takich, jakie stawia sobie koncepcja nowej cywilizacji chrześcijańskiej). Doczesnymi środkami bogatymi nazywa on te, które z natury swojej domagają się namacalnego i widocznego powodzenia. Są to swoiste środki tego świata. Natomiast środki ubogie nie są obciążone materią. Im bardziej ogołocone, im mniej widoczne, tym większa jest ich skuteczność – nie zawierają w swej istocie żadnej wewnętrznej potrzeby sukcesu doczesnego. Tylko dzięki środkom ubogim może być przemienione w zwycięstwo to, co w świecie, w porządku środków fizycznych, nie ma żadnych szans na realizację”¹¹.

Jak widać w praktyce, koncepcja swoistej polityki mistycznej, wyrażona poprzez ideę „środków ubogich”, prowadziła do wewnętrznej erozji polityki chrześcijańskiej, a szczególnie chadeckiej. Wyrazem tego rozkładu była rezygnacja partii nominalnie chrześcijańskich z kolejnych chrześcijańskich postulatów, aż wreszcie nawet z obrony fundamentalnych zasad etyki prawa naturalnego. Co gorsza, prowadzenie polityki ubogiej szło w parze z demoralizacją tego nurtu, a nie duchowym wzrostem, na który nadzieje miał Maritain¹². Drugim efektem tego procesu stało się odwrócenie Kościoła i katolików od polityki lub angażowanie się w nią na sposób pozbawiony chrześcijańskiej specyfiki¹³.

W związku z kształtem, jaki przybrała ostatecznie Deklaracja, nie udzielił jej jednoznacznego poparcia Pius XII. Stanowisko papieża wyjaśniał swego czasu Franciszek Mazurek, znawca problematyki praw człowieka z perspektywy Kościoła: „Deklaracja (...) nie mówi

9 J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Kraków 1993, s.147.

10 J. Grzybowski, *Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 187.

11 Tamże, s. 286. Zob. J. Maritain, *On the Philosophy of History*, New York 1957, s. 67.

12 Zjawisko degeneracji ruchu chadeckiego dobrze opisał słowacki polityk chrześcijański V. Palko w swojej książce *Lwy nadchodzą. Jak obronić chrześcijańską Europę?*, przeł. zespół pod kier. Ł. Wojciechowskiego, Gdańsk 2019, szczególnie s. 143–227; fragmenty tej książki były wcześniej drukowane na łamach kwartalnika „Fronda”, nr 59 (2011).

13 Szerzej o tych problemach pisałem w esejach: *Między sensus catholicus a secular reason. Katolickie potyczki z politycznością oraz Czy wszyscy jesteśmy antyklerykałami. Od autonomii świeckości do antyklerykalizmu politycznego*, oba ukazały się w mojej książce *Bękart Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się wiązki chrześcijaństwa*, Kraków 2015.

o nadprzyrodzonej godności człowieka i nie wiąże praw człowieka z prawem Bożym. Pius XII uważał, że porządek społeczny budowany na zasadach wykluczających religię albo ją pomijających jest błędny. Prawa oddzielone od religii nie mogą służyć pokojowi i nie mogą też stać się czynnikiem jedności świata. Prawa człowieka są według Piusa XII związane z Ewangelią, pochodzą od Stwórcy i stanowią integralną część doktryny Kościoła¹⁴.

14 F.J. Mazurek, dz. cyt., s. 245.

Można zatem uznać, że propozycja biskupów amerykańskich nie powstała bez porozumienia ze Stolicą Apostolską, natomiast świeccy eksperci, bliscy chrześcijaństwu, oddali w tej sprawie pole, wierząc w nierealistyczną, hiperoptymistyczną antropologię polityczną, wedle której nowy, autonomiczny, ale chrześcijański ład powinien zbudować się sam, opierając się jedynie na dynamice społecznej natury człowieka, dążącej do dobra¹⁵. Tak jakby dobro w swojej treści i formie nie wymagało obrony w porządku politycznym i prawnym, a samo społeczeństwo osadzenia na fundamencie pewnych nienegocjowalnych wartości¹⁶ – używając tu określenia Benedykta XVI – i prymatu rzeczywistości duchowych – mówiąc tytułem jednej z wcześniejszych książek samego Maritaina¹⁷. Społeczeństwo zawsze skłania się ku pewnej duchowości, która określa formę społeczną, dającą ramy pluralizmowi. Przestrzeń publiczna i społeczna, porzucona przez stabilizujące ład instytucje o charakterze uniwersalnym, jak Kościół czy państwo chrześcijańskie, zaraz jest wypełniana przez inny reżim, np. ideologię, która ma swoje cele i może je realizować – czego uczy nas historia – przez długi czas, nawet w sprzeczności z naturą ludzką.

15 G.J. McAleer, znakomity badacz dorobku św. Tomasza z Akwinu i nauczania Kościoła, określił myśl społeczną Maritaina „chrześcijańsko-lewicową fantastyką społeczną”, za: F. Kerr, *Katolicy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011, rozdział poświęcony Karolowi Wojtyłe, s. 209–211.

16 Benedykt XVI, *Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową*, „L'Osservatore Romano” (edycja polska), (8) 2006, s. 19.

17 J. Maritain, *Primaute du spirituel*, Paris 1927.

To, że po doświadczeniach pierwszej połowy XX wieku oraz dominacji radykalnych i zbrodniczych ideologii nie zauważyli tego tacy ludzie, jak Maritain czy Cassin, a szerzej: ruch demokracji chrześcijańskiej, można tłumaczyć – oprócz niedoceny skutków grzechu pierworodnego – w dwojaki sposób. Albo przekonaniem, że szok spowodowany przez II wojnę światową dokonał zasadniczej reorientacji natury ludzkiej, albo też swoistą potrzebą wyjścia z poczucia wykluczenia, jakiego doświadczali katolicy we Francji. Od rewolucji francuskiej marginalizowani i pozostający w silnej opozycji do liberalnej republiki, szukali dopasowania Kościoła do ówczesnej, jak się zdawało coraz bezpieczniejszej dla chrześcijaństwa sytuacji cywilizacyjnej¹⁸.

18 O zmianie paradygmatu w myśleniu o polityce zapoczątkowanej przez Leona XIII w kontekście późniejszego stanowiska Maritaina zob. G. Dickès-Lafargue, dz. cyt., szczególnie s. 445.

Wzmianka o rewolucji znalazła się tutaj nieprzypadkowo, ponieważ związek Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, ogłoszonej w sierpniu 1789 roku, jest niewątpliwym. Już samo sformułowanie tytułów obu dokumentów uderza swoim podobieństwem i wskazuje, że to, co ustalono w roku 1948, trwało w pewnej intelektualnej ciągłości z treściami zadekretowanymi ponad półtora wieku wcześniej. Interesujący zaś jest fakt spotkania się w roku 1948 w nowym dokumencie dwóch tradycji: oświeceniowo-liberalnej oraz chrześcijańskiej.

Pomimo zastrzeżeń Piusa XII, papieże św. Paweł VI i św. Jan Paweł II nawoływali do przestrzegania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, widząc w niej środek, co prawda niedoskonały, ale jednak wspierający budowę sprawiedliwego ładu światowego, a także poszanowanie praw narodów, które wynikają z poszanowania praw jednostki. W przypadku Polski użyteczność Deklaracji jako narzędzia, za którego pomocą cały liberalny świat mógł wywierać polityczną presję na państwa bloku komunistycznego, była nieoceniona. Można powiedzieć, że do roku 1989 trwał swoisty sojusz pomiędzy światem liberalnym a Kościołem w sprawie praw człowieka, choć wewnętrznie ulegał on w różnych miejscach erozji. W październiku 1979 roku, w czasach, gdy świat podzielony był zimnowojennym konfliktem, na Sesji Zgromadzenia Ogólnego w siedzibie ONZ Jan Paweł II posługiwał się takimi oto słowami: „Formalnym źródłem mojej wiedzy interwencji jest bez wątpienia współuczestnictwo w współpracy Stolicę Apostolską z Organizacją Narodów Zjednoczonych, o czym zawiera Stałego Obserwatora Stolicy Apostolskiej przy tej Organizacji. (...) Pierwszy rodzaj systematycznego zagrożenia praw człowieka wiąże się w sensie ogólnym z dystrybucją dóbr. Ta bywa często niesprawiedliwa zarówno w poszczególnych społeczeństwach jak i na całej planecie. (...) Chciałbym teraz zwrócić uwagę na drugie systematyczne zagrożenie dla człowieka w jego niezwykłych prawach we współczesnym świecie, zagrożenie, które jest nie mniejszym zagrożeniem niż pierwsze dla sprawy pokoju. Mam na myśli różne formy niesprawiedliwości w dziedzinie ducha. Człowiek może rzeczywiście zostać zraniony w swoim wewnętrznym stosunku do prawdy, w swoim sumieniu, w swoim najbardziej osobistym przekonaniu, w swoim spojrzeniu na świat, w wierze religijnej i w sferze tak zwanych swobód obywatelskich.”¹⁹

Jednak kwestia przestrzegania praw człowieka na kontynencie europejskim miała się coraz gorzej, pogłębiał się konflikt pomiędzy rozumieniem praw człowieka przyjmowanym przez Kościół a tym, jak postrzegała te kwestie „społeczność świecka”, chrześcijańscy demokraci i ustawodawcy. Konflikt szczególnie ogniskował się wokół prawa do życia, zderzającego się z coraz szerszym dostępem do aborcji i politycznym poparciem, jakie ona otrzymywała. Rzeczywistość tę w pewnym stopniu tłumiał konflikt zimnowojenny. Chadecja, trzymając się swoich zasad obrony porządku demokratycznego – tej nowej głównej zasady tzw. polityki chrześcijańskiej – zaprzepaściła nie tylko dorobek prawny cywilizacji chrześcijańskiej w Europie, jaki wciąż jeszcze w różnych miejscach trwał, ale wyprzedziła go całkowicie za udział w liberalnym systemie władzy. Proces ten opisał w swojej książce Lwy nadchodzą, analizując kariery konkretnych polityków chrześcijańskiej demokracji oraz dzieje zmian prawnych, słowacki polityk Vladimir Palko. „Spójrzmy na nich przez pryzmat walki między kulturą życia a kulturą śmierci. I zauważmy, że ich historia

¹⁹ John Paul II, *Address of His Holiness John Paul II to the 34th General Assembly of the United Nations*, New York, Tuesday, 2 October 1979, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.htmlhttp://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html, data dostępu 16.09.2020, fragmenty w tłumaczeniu własnym.

20 Chodzi o książkę przywołaną już w przyp. 12 i jej część *Chrześcijańsko-demokratyczne chore gwiżdzy Europy*; o genezie problemów ideowych chadecji w syntetycznym skrócie pisał M. Jurek, *Między chrześcijańską cywilizacją a Chrześcijańską Demokracją*, „Christianitas” z 11.26.2012, <http://christianitas.org/news/marek-jurek-miedzy-chrzeszcijanska-cywilizacja-a-chrzeszcijanska-demokracja/>, dostęp: 16.03.2020.

21 Jan Paweł II, *Przemówienie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II wygłoszone na forum 50. sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (Nowy Jork, 5 października 1995 r.)*, „Materiały i studia”, Instytut Spraw Publicznych, (nr 100) 1996, s. 14.

22 Amnesty International opowiada się za możliwością dokonania aborcji przez kobiety w niebezpieczeństwie, 14.06.2007, <https://amnesty.org.pl/amnesty-international-opowiada-si%C4%99-za-mo%C5%BCliwo%C5%9Bci%C4%85-dokona%C5%84-aborcji-przez-kobiety-w-niebezpiecze%C5%84stwie/>, dostęp: 16.03.2020; dwugłos ks. prof. P. Bortkiewicza i R. Noury’ego w tej sprawie ukazał się pt. Watykan kontra Amnesty International w dzienniku „Rzeczpospolita” z 14.06.2007, <https://archiwum.rp.pl/artukul/690620-Watykan-kontra-Amnesty-International.html><https://archiwum.rp.pl/artukul/690620-Watykan-kontra-Amnesty-International.html>, dostęp: 03.04.2020.

23 Tekst projektu dostępny w Internecie pod adresem: <https://zatrzymajaborcje.pl/><https://zatrzymajaborcje.pl/>, dostęp: 16.03.2020.

24 P. Kościński, *Aborcja. Komisarz praw człowieka Rady Europy wzywa polski parlament do odrzucenia projektu ustawy*, „Gazeta Wyborcza” z 23.03.2018, <https://wyborcza.pl/7,75398,23179212,aborcja-komisarz-praw-czlowieka-rady-europy-wzywa-polski-parlament.html?disableRedirects=true>, dostęp: 16.03.2020.

sukcesu jest właściwie historią wielkiego odwrotu²⁰. Razem z tym procesem odchodziły z perspektywy publicznej w pełni chrześcijańskie ujęcia praw człowieka, upowszechnił się dostęp do aborcji, w nowoczesnym duchu redefiniowano tradycyjnie rozumiane prawa rodziny itd. Zapewne dlatego w roku 1995, podczas drugiej wizyty Jana Pawła II w ONZ, można było w wypowiedzi papieża usłyszeć inne już tony niż te z przemówienia z 1979 roku. Papież mówił teraz o wolności, która nie może być samowolą, ale musi być uszlachetniana przez prawo moralne zapisane w sercu każdego człowieka. Już wtedy wiele wskazywało na to, że zbliża się załamanie interpretacji praw człowieka w perspektywie Dekalogu i klasycznych ujęć prawa naturalnego²¹. Między rokiem 1979 a rokiem 1995 okazało się wyraźnie, że to nie chrześcijańskie zasady dysponują władzą interpretowania praw człowieka. To, co w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku było sytuacją napięcia, za czasów pontyfikatu Benedykta XVI stało się sytuacją jawnego konfliktu. Dla przykładu, papież oficjalnie zakończył wsparcie Kościoła dla jednej z najbardziej znanych organizacji, zajmującej się monitorowaniem sytuacji praw człowieka, czyli Amnesty International, w związku z jej poparciem aborcji²².

Dziś problem dotyczy interpretacji poszczególnych artykułów Deklaracji, faktycznie polegającej na przeinaczaniu lub dodawaniu do praw człowieka treści, które nie są w Deklaracji zawarte. Interpretacje te, w duchu relatywistyczne, podważają treść dokumentu. Sprawa takich interpretacji dotyczy już nie jedynie organizacji proaborcyjnych czy ugrupowań skrajnej lewicy, ale i europejskich organizacji międzynarodowych. W marcu 2018 roku komisarz praw człowieka Rady Europy Nils Muižnieks wydał oświadczenie w sprawie polskiego projektu ustawy „Zatrzymaj aborcję”²³, o którym pisał: „Jestem głęboko zaniepokojony, że w tym tygodniu polski Sejm pracował nad ustawą «Zatrzymaj aborcję», złożoną przez grupę obywateli (...). Polska ma jedno z najbardziej restrykcyjnych praw aborcyjnych w Europie (...). Taki krok [czyli wzmocnienie prawnej ochrony życia w Polsce] byłby sprzeczny z międzynarodowymi zobowiązaniami Polski w zakresie praw człowieka”²⁴.

Wypowiedź ta bardzo wyraźnie pokazuje, w jakim stopniu doszło do rozejścia się dwóch tradycji rozumienia praw człowieka, które spotkały się w tekście Deklaracji – chrześcijańskiej oraz oświeceniowo-liberalnej – i to w tak fundamentalnym punkcie, jakim jest prawo do życia. Trudno zaprzeczyć, że tylko jedna z nich zachowała pierwotną treść dokumentu. Dlaczego tak się stało?

W kwietniu 2008 roku Benedykt XVI mówił na forum ONZ: „Zasługą Powszechnej Deklaracji jest to, że pozwoliła ona różnym kulturom, formułom prawnym i modelom instytucji skupić się wokół fundamentalnego rdzenia wartości, a więc i praw. Dziś jednak należy zdwoić wysiłki, bo стоимy w obliczu nacisków, zmierzających do

tęgo, by zinterpretować na nowo podstawy Deklaracji, zaszkodzić jej wewnętrznej jedności i ułatwić odejście od ochrony godności ludzkiej dla zaspokojenia zwykłych interesów, często partykularnych”²⁵.

W tym samym 2008 roku, niedługo przed 60. rocznicą ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy uchwaliło rezolucję proklamującą nieograniczony dostęp do aborcji jako bezwarunkowe prawo człowieka²⁶. Biskup Elio Sgreccia, przewodniczący Papieskiej Akademii „Pro Vita”, zwracał wtedy uwagę, że rezolucja stanowi „niebezpieczny precedens, gdyż po raz pierwszy w międzynarodowym dokumencie wprowadza prawo do aborcji”. I dodawał: „Na jakiej podstawie można usprawiedliwić prawo do zabicia ludzkiej istoty, niewinnej, słabej i bezbronnej?”²⁷ Rezolucja, choć w pierwszym akapicie deklaruje, że aborcja nie może w żadnym wypadku być stosowana jako metoda planowania rodziny, w dalszej swojej treści nie traktuje poczętego człowieka nie tylko jako osoby, ale w ogóle nie odnosi się do jego istnienia. Stwierdzenie, że „aborcja nie powinna być zakazana poza rozsądne granice”, w praktyce pozostawia całkowicie wolną rękę prawodawcom w kwestii kształtowania prawa aborcyjnego. Aborcja powinna być dopuszczalna z powodów zdrowotnych, psychicznych i społecznych, a wszelkie trudności z dostępem do niej wynikające z rozwarstwienia społecznego powinny być niwelowane. Rezolucja pośrednio krytykuje wolność sumienia lekarzy, którzy nie chcą wykonywać aborcji, jak również wszelkie procedury mające na celu ograniczenie jej dostępności jako de facto „na życzenie”. Rezolucja formułuje opinię, że jedynym skutkiem zakazów aborcji jest „turytyka aborcyjna”, która podnosi jej koszty i stwarza nowe bariery dla kobiet, które powinny mieć pełną kontrolę nad swoimi ciałami. Poczęte dziecko nie jest zatem odróżniane w tych tekstach od ciała kobiety. To jednak tylko jeden spośród wielu dokumentów instytucji europejskich czy rozmaitych ciał eksperckich i doradczych ONZ, które od lat naciskają na szeroki dostęp do aborcji i stygmatyzują kraje pozostające przy chrześcijańskim rozumieniu prawa do życia. Można spotkać się z interpretacjami stosującymi domniemanie, w którym konieczność urodzenia dziecka jest traktowana jako tortura. Ujęcia te są szeroko kolportowane przez liberalne media²⁸. Na naszych oczach wizja praw człowieka odrywa się od tekstu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i staje się jednym z dynamicznych narzędzi władzy politycznej, arbitralnej dystrybucji uprawnień, a nie gwarantem godności człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci.

Przywołajmy jeszcze raz Benedykta XVI jako rzecznika chrześcijańskiej tradycji praw człowieka. W tekście, napisanym już po swojej abdykacji, ostrzegł on przed ignorowaniem grzechu pierworodnego i ludzkiej skłonności do zła, prowadzącym do naiwnego zaufania rozumowi, ignorancją niedostrzegającą faktycznej złożoności

25 Benedykt XVI, *Prawa człowieka wrazem sprawiedliwości*, „L'Osservatore Romano” (edycja polska), 5 (2008), s. 55, <https://ekai.pl/przemowienie-benedykta-xvi-na-forum-onz/>, dostęp: 19.03.2020.

26 Chodzi o rezolucję Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy nr 1607 (2008) pt. *Dostępność bezpiecznej i legalnej aborcji w Europie*, <http://semantic-pace.net/tools/pdf.aspx?doc=aHRocDovL2Fzc2VtYmx5LmNvZS5pbmQvbncveG1sL1h-SZWYvWDJILURXLWV4dHIuYXN-wP2ZpbGVpZDoxNzYzOCZsYW5nPU-VO&xsl=aHRocDovL3NlbWFudGljc-GFjZS5uZXQvWHNsdc9QZGYvWFJlZ11XRClBVClYTUwYUERG Ln-hzbA==&xslparams=ZmlsZWlkPTE3N-jM4>, dostęp: 05.05.2020.

27 *Domagają się prawa do zabijania*, „Gość Niedzielny”, nr 18 (2008), <https://www.gosc.pl/doc/767475.Domagaja-sie-prawa-do-zabijania>, dostęp: 16.03.2020.

28 *Komitety ONZ: Ochrona płodu musi ustąpić przed prawami kobiet*, oko.press, 30.05.2018, <https://oko.press/komitety-onz-ochrona-pلودu-musi-ustapic-przed-prawami-kobiet-analiza>, dostęp: 14.06.2020.

29 Benedykt XVI, *Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienia do dyskusji wokół książki Marcella Pery „Kościół, prawa człowieka i oderwanie od Boga”*, przeł. M. Górecka, K. Kozak, [w:] tegoż, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara, Lublin 2018.

30 K. Szymański, *Chrześcijańska rodzina wobec państwa i w świetle prawa, a szanse, problemy, zagrożenia, konflikty*, 29.10.2015, <https://teologiapolityczna.pl/konrad-szymanski-chrześcijańska-rodzina-wobec-państwa-2>, dostęp: 17.03.2020.

racjonalnego poznania w sferze etycznej. Bez Boga Stworzyciela etyka sprowadza się do pragmatyzmu. „Mnożenie praw człowieka prowadzi bowiem ostatecznie do rozkładu idei prawa, a także do przyznania człowiekowi nihilistycznego prawa do zanegowania samego siebie. Aborcja, samobójstwo, produkcja człowieka stają się prawami człowieka, a zarazem je negują” – pisze Benedykt XVI²⁹.

Oprócz interpretacji prawa do życia jako prawa do aborcji możemy podać jeszcze inne przykłady, w którym z perspektywy chrześcijańskiej dochodzi do zaprzeczenia praw zawartych w Deklaracji. Chodzi choćby o podważanie faktu, że rodzina, ufundowana na związku kobiety i mężczyzny, jest podstawą integralności społeczeństwa. Prawo Unii Europejskiej nie neguje tej rzeczywistości wprost, ale dokonuje się ona przez zmianę otoczenia prawnego rodziny. Konrad Szymański, dziś polski wiceminister spraw zagranicznych, w przeszłości przez dziesięć lat poseł do Parlamentu Europejskiego, w krótkim okresie pomiędzy pełnieniem tych dwóch funkcji w marcu 2015 roku dał bardzo ciekawy wykład na ten temat w ramach „Forum Między Synodami”, którego organizatorami była Katedra Filozofii Kultury Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW oraz redakcja „Teologii Politycznej”. Inicjatywa „Forum” zakończyła się przygotowaniem listu do biskupów katolickich biorących udział w dwóch synodach Kościoła poświęconych rodzinie, by zachowali integralność katolickiego nauczania w tej materii. Warto przytoczyć w skrócie najważniejsze treści wystąpienia Szymańskiego, ponieważ mówił on wtedy rzeczy zasadnicze³⁰.

W Unii Europejskiej prawa rodziny nie są – zdaniem Szymańskiego – normowane w jakikolwiek sposób, ponieważ Unia posługuje się w tym zakresie blankietowym odwołaniem do praw poszczególnych państw. Z polskiej perspektywy może to wyglądać na bardzo korzystne ujęcie, ponieważ – jak się wydaje – Unia nie narzuca nam żadnego modelu rodziny. Trzeba jednak spojrzeć na to szerzej i z perspektywy praw człowieka. Blankietowość powoduje, że do systemu europejskiego z łatwością wchodzi te pomysły, które są usankcjonowane prawem krajowym, co oznacza, że definicja rodziny w Unii Europejskiej okazuje się płynna. W praktyce na to, jak UE pojmuje i traktuje rodzinę, a także ją definiuje, wpływa choćby polityka antydyskryminacyjna wspólnoty. Zatem faktycznie rodzina, jako swoista prawna tabula rasa, traci swój charakter naturalny – do którego odnosi się Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – a okazuje się, co do zasady, jedynie konstrukcją z zakresu prawa pozytywnego. W takiej praktyce charakter i definicja rodziny wynikają z woli władzy politycznej, a nie z naturalnego celu ludzkiej egzystencji. Ponieważ Unia Europejska nie ma prawa do ingerowania bezpośrednio w kwestie rodzinne poszczególnych państw, a jednocześnie jest zainteresowana ich całkowitym upolitycznieniem, nie reaguje na sytuację stymulowanego rozpadu tej naturalnej instytucji lub zniekształcenia jej definicji przez inne typy związków

w poszczególnych krajach UE. W zaburzanie opinii społeczeństw na temat naturalnego charakteru rodziny będącej związkiem kobiety, mężczyzny oraz ich dzieci, UE angażuje się także poprzez finansowanie różnego rodzaju polityk – takich jak polityki antidyskryminacyjne, np. poprzez wspieranie określonych organizacji pozarządowych reprezentujących tożsamości subwersyjne.

Powyższy stan rzeczy w UE, jaki podaje Szymański, wskazuje na załamanie się pewnej ogólnej zasady rozumienia praw człowieka i pojawienie się zgody na radykalne redefiniowanie naturalnego charakteru instytucji będącej środowiskiem ludzkiego życia. Inny przykład omawiany przez Szymańskiego jest już bardziej bezpośrednio związany z przeniesionym do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (dalej: EKPC) artykułem 26 pkt 3 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, gdzie mowa jest o tym, że „rodzice mają prawo pierwszeństwa w wyborze nauczania, które ma być dane ich dzieciom” i dotyczy działania Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (dalej: ETPC). W artykule drugim Protokołu dodatkowego EKPC z 1952 roku czytamy, że „Państwo uznaje prawo rodziców do zapewnienia tego wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi”. W samym tekście Konwencji są też zabezpieczone inne prawa człowieka, takie jak prawo do ochrony życia rodzinnego czy wolności religijnej. Ten zestaw praw powinien dawać pełną ochronę roszczeń, jakie rodzice mają wobec sposobu wychowywania własnych dzieci. Praktyka jest jednak inna.

Europejski Trybunał Praw Człowieka przyjmuje jako zasadę ustrojową adaptacyjne i dynamiczne traktowanie tekstu Konwencji, a zatem i praw człowieka. Oznacza to, że kieruje się on w swoich wyrokach tak enigmatycznymi sformułowaniami, jak „opinia publiczna”, która z kolei jest przecież mocno kształtowana przez wspomniane już prawo poszczególnych państw europejskich. Te zaś w większości w swoim ustawodawstwie odeszły od naturalnej definicji rodziny i małżeństwa. Przejawia się to w nazywaniu małżeństwem związku homoseksualnego, a rodziną – związku homoseksualnego z przekazanym mu do adopcji dzieckiem. W Niemczech przykładowo może to być przymus edukacyjny praktycznie znoszący prawo rodziców do wychowywania dzieci. Kilka lat temu ETPC oddalił sprawę pięciu baptystycznych małżeństw w Niemczech, które były nawet więzione z powodu odmowy posyłania swoich dzieci na lekcje z edukacji seksualnej. Zajęcia te zostały bowiem uznane przez rodziców za mające charakter deprawacyjny³¹. W uzasadnieniu ETPC można było przeczytać, że prawo do wychowania nie może oznaczać ochrony przed konfrontacją z innymi poglądami, a także, że lekcje miały charakter neutralny. Obydwa argumenty są bardzo wątpliwe i łatwe do odparcia, ale wystarczyły, by zignorować jedno z praw człowieka. Po pierwsze, już sama sytuacja edukacyjna nie jest zwykłą demokratyczną

31 A. Rybińska, M. Gmter, *Lekcje o seksie albo więzienie*, „Rzeczpospolita” z 10.03.2011, <https://www.rp.pl/artykul/624774-Lekcje-o-seksie-albo-wiezienie.html>, dostęp: 16.03.2020.

i pluralistyczną sytuacją konfrontacji z innymi poglądami, jaka ma miejsce w sferze publicznej, a po drugie moralne aspekty edukacji z całą pewnością nie mają charakteru neutralnego. Tego rodzaju łamanie praw rodziny, umocnione wyrokiem ETPC, jak można się spodziewać, będzie przechodzić do prawa unijnego. Unia Europejska bowiem nie posiada większego dorobku prawnego w tym zakresie, będzie więc korzystać z ustaleń ETPC – konkluduje Konrad Szymański.

Dominujące w Europie stanowisko w sprawie praw człowieka jest bliskie temu, co Benedykt XVI określił mianem pragmatyzmu. Wzmacniane jest też ideologiczną niechęcią wobec wszelkich koncepcji mających swoje źródła w prawie naturalnym. Cechą pragmatyzmu jest pewien moralny indyferentyzm, a zatem i uległość wobec aktualnie dominujących ideologii etycznych, takich jak choćby utylityzm. Dlatego prawa człowieka, jeśli mają być stabilną gwarancją poszanowania godności człowieka oraz wszelkich implikacji zeń wynikających, nie mogą istnieć bez silnego uzasadnienia moralnego i jego realnej naturalnej trwałości.

Dochodzimy w tym momencie do pytania o przyczynę zasadniczej różnicy pomiędzy chrześcijańskim a oświeceniowo-liberalnym ujęciem koncepcji praw człowieka, która to różnica zawiera się w odmiennym traktowaniu prawa naturalnego. W tym punkcie bowiem znajduje się klucz do zrozumienia rzeczywistego rozpadu sensu praw, które znajdujemy w Deklaracji, a uformowania się praw jako miękkich granic oraz marginesów społecznego bezpieczeństwa i zagrożenia dla umowy społecznej.

By prześledzić proces ewolucji koncepcji prawa naturalnego od klasycznych do nowożytnych oraz proces, który doprowadził do obecnego kryzysu praw człowieka, należałoby napisać osobny artykuł³². Krótko można jednak powiedzieć, że proces ten przebiegał według następującej dynamiki. Racjonalistyczna chrześcijańska synteza prawa naturalnego podana przez św. Tomasza wskazywała, że prawo to nie jest zwykłym arbitraryzmem woli Boga, ale rzeczywistością poznawalną rozumowo, nadaną przez Boga ze względu na jej obiektywne dobro. Takie ujęcie jeszcze w średniowieczu spotkało się z reakcją woluntarystyczną, w której wolę Boga postawiono zdecydowanie ponad rozumem, co czyniło wszelkie prawa ostatecznie arbitralnymi. Tak pisał o tym w wykładzie ratyzbońskim Benedykt XVI: „W przeciwieństwie do tzw. intelektualizmu augustyńskiego i tomistycznego, wraz z Dunsem Szkotem rozpoczęła się koncepcja woluntarystyczna, która w końcu w kolejnych fazach doprowadziła do stwierdzenia, że poznamy jedynie voluntas ordinata Boga. Poza nią istnieje wolność Boga, na mocy której mógł On stworzyć i uczynić nawet przeciwieństwo tego wszystkiego, czego rzeczywiście dokonał. Zarysowują się tu dwa stanowiska, które niewątpliwie mogą zbliżyć się do (...) obrazu Boga Własnowolnego, niezwiązanego ani z prawdą, ani nawet z dobrem”³³.

³² Można skorzystać np. ze studium B. Szlachty, *Nowożytny przełom w pojmowaniu prawa naturalnego*, [w:] tegoż, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008.

³³ Tekst publikowany w wielu miejscach, np. „Christianitas”, nr 29–30 (2006), s. 28–39, tu: s. 33.

To antyintelektualne ujęcie doprowadziło woluntarystów do skrajnej pozycji, w której prawo naturalne może być poznane jedynie z Objawienia, a nie dzięki naturalnemu światłu rozumu. Takie stanowisko z kolei wywołało znów reakcję nowożytnych już myślicieli, dając im argument pozwalający przyjąć pozycje agnostyczne, zrywające związki prawa naturalnego, jako czymś stałego, z wiarą chrześcijańską, która zaczyna być opisywana jako doświadczenie irracjonalne³⁴. Przekonanie o stałości prawa naturalnego opierało się już jednak na zupełnie innych podstawach. Po odpowiedzi Kartezjusza na sceptycyzm Montagne'a i Chirrona zarówno kwestia Boga, jak i praw przesunęła się z badania uprzedzającej człowieka rzeczywistości i rozpoznawanej w niej celowości na badanie wytwarzanych przez umysł idei. „Istnieje zatem pewien «wewnętrzny» świat, w którym mieszka psyche, który w rzeczywistości jest z nią tożsamy”³⁵. Bóg był potrzebny Kartezjuszowi jako gwarancja prawdziwości wszystkiego, co należy do świata zewnętrznego. „Gdyby nie idea Boga, prawda odnosiłaby się po prostu do natury zbioru nieobiektywnych zasad psychologicznych. Filozofia przestałaby wówczas być «pierwszą filozofią», a stałaby się zwyczajna «psychologią»”³⁶. I, filozoficznie, tak się w istocie stało, kiedy Nietzsche ogłosił śmierć idei Boga. Jednak praktycznie ten proces trwał już znacznie wcześniej u kolejnych nowożytnych interpretatorów prawa naturalnego. Ich „racjonalizm” przeciw objawieniu był w rzeczywistości woluntaryzmem politycznym przeciw klasycznemu rozumieniu natury. Natura przestaje być bowiem rozumiana jako cel, a staje się mechaniką ludzkiego życia. To, co różnym pisarzom wydawało się pewne, do czasów Nietzschego, na mocy logiki, było tylko coraz bardziej skomplikowaną grą idei powiązanych z kiełkującym empiryzmem. Gra ta zresztą trwa do współczesności, mijając po drodze Hegła, Marksa czy Rawlsa. Nowoczesność pojawia się jako wielka gra wyobraźni na temat rzeczywistości, którą nazywamy ideologiami. Świat nie jest dany do poznania, ale wytwarzany w laboratorium społecznych idei. W tym kontekście chrześcijańskie ujęcie praw człowieka nie mogło się ostać na dłuższą metę, przy równoczesnym kryzysie woli, jaki dotknął politykę katolicką³⁷. Zarysowany proces przemian pozwala zrozumieć, dlaczego w samym centrum refleksji musi znaleźć się tak z pozoru wąska kategoria psychologiczna jak tożsamość³⁸. Jeszcze do tego wątku wrócimy.

Trzeba zapytać, dlaczego w takim razie nowożytni myśliciele, tacy jak Hobbes czy Grocjusz, nie odrzucili koncepcji prawa naturalnego w ogóle, tak jak się to dzieje obecnie. Prawdopodobnie z dwóch powodów – była to główna tradycja myślenia o naturze człowieka, a nowożytni, choć często odrzucali autorytet chrześcijański, to chętnie przyjmowali autorytet – rozumianej po swojemu – filozofii klasycznej. Co więcej, można sądzić, że uważali koncepcję prawa naturalnego za rzeczywiście adekwatną, a jeśli nawet nie, to rozpoznawali ją jako po prostu użyteczną. Analogicznie Kartezjusz posługiwał się kategorią

34 Tamże. Zob. też: A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2013, rozdz. XIII–XV; M. Borkowska, *Antyintelektualizm*, [w:] tejże, *Oślica Balaama. Apel do duchownych panów*, Kraków 2018, s. 49–56.

35 L. Hemming, *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, przeł. L. Bigaj, Kraków 2019, s. 60. Choć przedmiot cytowanej książki odbiega od tematu tego artykułu, to jednocześnie autor bada w niej bardzo bliskie obszary zmiany intelektualnej w kulturze chrześcijańskiej.

36 Tamże.

37 Tamże, s. 61.

38 Szczegółowo ten problem opisuje choćby P. Grad, *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Warszawa 2017 w rozdz. 6.

39 B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1989, s. 242.

40 Obie koncepcje i ich znaczenie w kształtowaniu się myślenia nowoczesnego zob. P. Grad, dz. cyt., s. 42–55.

41 B. Szlachta, dz. cyt., s. 42.

42 Nawiązuję tu do terminu, który do badań intelektualnych wprowadził C. Lévi-Strauss w swoim esej *Mysł nieoswojona*. Odnoszę ją do intelektualnej techniki konstruowania tożsamości. Tak definiował tę kategorię sam autor: „Przetwarła zresztą wśród nas pewna forma aktywności, pozwalająca dość dobrze uchwycić na gruncie techniki, czym – na gruncie teoretycznym – może być wiedza, którą chętniej nazwalibyśmy „pierwotną” niż prymitywną. Jest to forma aktywności pospolicie nazywana w języku francuskim *bricolage*. (...) I dzisiaj ktoś uprawiający *bricolage* to ten, kto używa własnych rąk, posługując się środkami zastępczymi w porównaniu ze środkami zawodowców. Otóż cechą myślenia mitycznego jest wypowiedanie się przy pomocy pewnego niejednorodnego repertuaru i, choć rozległego, to mimo wszystko ograniczonego; musi ono jednak korzystać zeń, niezależnie od wyznaczonego sobie celu, gdyż nie rozporządza niczym innym. W ten sposób myślenie magiczne jawi się jako rodzaj intelektualnego *bricolage*, co wyjaśnia obserwowane między nimi zależności. (...) *Bricoleur* potrafi wykonać najróżniejsze zadania, jednakże, w odróżnieniu od inżyniera, nie jest uzależniony od surowców i narzędzi obmyślanych i zdobywanych na miarę danego projektu. Świat narzędzi *bricoleur* jest zamknięty, a regułą gry jest zawsze posługiwanie się środkami będącymi pod ręką (...)” (tamże, przeł. A. Zajackowski, Warszawa 1969, s. 30).

43 Zob. mój artykuł *Konserwatyzm jako polityka postchrześcijańska*, „Christianitas”, nr 78 (2019).

44 P. Grad, dz. cyt., s. 247.

„moralności tymczasowej”, która nie opiera się jeszcze na pewności, a Pascal na swojej „teorii automatu” („Dowody przekonują jedynie rozum; najsilniejsze i najskuteczniejsze dowody tworzy zwyczaj; on urabia automat, który pociąga za sobą ducha bez jego wiedzy”³⁹)⁴⁰. Takie stanowisko widzimy choćby u Hobbesa, w którego myśli cały ład polityczny utrzymuje się dzięki woli Lewiatana, władającego faktycznie tylko dzięki strachowi przed śmiercią i umowie społecznej. Prawo naturalne, religia itd. są wypełnieniem tej zimnej i przerażającej rzeczywistości władzy i zagrożenia. Czemu służy to wypełnienie? Ustaleniu dogodnych warunków pokoju pomiędzy jednostkami. To ważny moment, w którym następuje odejście od prawa naturalnego – jak pisze Bogdan Szlachta – jako drogi prowadzącej człowieka do spełnienia jego natury i właściwego mu celu⁴¹. Zamiast tego staje się ono opisem mechanizmu rozszerzania się uprawnień do bycia chronionym przez Lewiatana przed śmiercią. Z czasem inflacja uprawnień ochronnych, jako elementu zapewniania „dogodnych warunków” życia, rozszerza się aż do uznania każdej tożsamości, która nie neguje pragmatyczno-uitylitarne nowego porządku politycznego, i to niezależnie, jaki jest jej stosunek do porządku naturalnego. My zaś właśnie jesteśmy w miejscu, w którym nowoczesne „prawa naturalne” już całkowicie uwolniły się od logosu, jaki poruszał je – mimo rozmaitych sporów – w czasach *christianitas*. Dodatkowego wyjaśnienia wymaga stosowana tu a wąska, jak się zdaje, kategoria tożsamości. Tożsamość odnosi się do podmiotu, który uważa, że nie tylko sam siebie konstruuje, ale także modeluje świat jako część swojej jaźni. Nowoczesny podmiot ma woluntarystyczny charakter w tym sensie, że odnosi się nieustannie do siebie – nie poznaje, ale tworzy siebie na sposób majsterkowania (*bricolage*⁴²), narzuca swoją autokreacyjną wolę. Tożsamość nie odnosi się jednak tylko do jednostek, ale również do całych grup, które wytwarzają swój *Weltanschauung*. Jeśli uznamy koncepcję Hobbesa za istotnie konserwatywną⁴³, to znaczy, że pierwotnie jej celem było poskramianie żądzy, egoizmu „stanu natury” wojen religijnych. Dyskurs polityki powestfalskiej to przejście od „polityki sumień” do „polityki ciał”⁴⁴. Prawo naturalne i chrześcijański obyczaj ujęte w karby nowej mechaniki politycznej służyły instrumentalnie i w nowy sposób pokojowi. Formy życia, wcześniej w *christianitas* publiczne, stają się prywatnymi tożsamościami. Pozostawione same sobie degenerują się, erozji ulega klasyczna i katolicka racjonalność w nich zawarta, ponieważ zmianie ulega forma polityczna. Mechanizm Hobbesa z jednej strony jest ideą stabilizującą rozpadający się świat, ale z drugiej okazuje się powrotem do stanu natury (który tak naprawdę wytwarza, bo przecież on sam jest tylko mitem), w którym społeczeństwo okazuje się przestrzenią nieustannej walki tożsamości o uprzywilejowaną politycznie pozycję. Brak wspólnego języka porozumienia sprawia, że prawo w społeczności, wypłukanej

przez pokolenia z obyczaju i rozumienia prawa naturalnego, staje się narzędziem dominacji⁴⁵. To cywilizacyjna przyczyna upadku uniwersalnego charakteru praw człowieka.

Skracając perspektywę, właściwym będzie zauważyć, że mamy dwie tradycje praw człowieka, które wywodzą się z dwóch koncepcji prawa naturalnego, a Deklaracja Praw Człowieka zawiera co do treści elementy wspólne dla nich obu. Powodem tego była dość silna obecność w połowie XX wieku społecznego chrześcijaństwa. Jednak, co do zasady, Deklaracja przyjmuje tradycję pragmatyczną, otwartą na porzucenie klasycznego ujęcia prawa naturalnego, rozumianego jako skłonność, ale i cel naturalny, na rzecz natury rozumianej – także w moralności – przyrodoznawczo. W przyrodoznawstwie naturą jest po prostu wszystko to, co możliwe lub możliwe do wyobrażenia. Granicę stanowi dążąca do arbitralności przemoc prawa i jego instrumentalny rozum, a nie rozum-logos. Koncept takiej moralności społecznej, a w zasadzie aspołecznej, ma charakter atomizujący, alienujący ludzi od ich natury, osłabiający ludzkie samorozumienie, a przez to umacniający władzę polityczną i władzę ideologii jako zastępczych tożsamości. Te zaś nieustannie wchodzą w dynamikę walki o uznanie i upodmiotowienie, niezależnie od ich wewnętrznej antropologicznie prawdy lub fałszu. Odrzucenie prawa naturalnego w klasycznym sensie i skorelowanych z nim dawnych praw człowieka stawia nas na powrót w sytuacji Hobbesowskiego stanu natury, czyli wojny wszystkich ze wszystkimi. Odpowiada za to zagubienie lub odrzucenie rozumnego obrazu świata. Na powrocie przemocy do rzeczywistości „prawa naturalnego” ucierpią jednak przede wszystkim najsłabsi – dzieci, rodziny, czy po prostu osoby.

BIBLIOGRAFIA

- » *Amnesty International* opowiada się za możliwością dokonania aborcji przez kobiety w niebezpieczeństwie, 14.06.2007, <https://amnesty.org.pl/amnesty-international-opowiada-si%C4%99-zamom%C5%Bliwo%C5%9Bci%C4%85-dokonania-aborcji-przez-kobiety-w-niebezpiecze%C5%84stwie/>, dostęp: 16.03.2020.
- » Bars H., *Polityka według Maritaina*, przeł. J. Łoś, Londyn 1969.
- » Benedykt XVI, *Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową*, „L'Osservatore Romano” (edycja polska), 8 (2006).
- » Benedykt XVI, *Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienia do dyskusji wokół książki Marcella Pery „Kościół, prawa człowieka i oderwanie od Boga”*, przeł. M. Górecka, K. Kozak, [w:] Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, Teksty wybrane, t. 5, *Polityka i wiara*, Lublin 2018.

⁴⁵ Szerzej pisałem o tym w eseju *Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do nowoczesnej kultury liberalnej*, „Christianitas”, nr 67–68 (2017).

- » Benedykt XVI, *Wykład w Ratyźbonie*, „Christianitas”, nr 29–30 (2006).
- » Bolté P.-É., *Les droits de l’homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes*, Montreal 1975.
- » Borkowska M., *Antyintelektualizm*, [w:] Borkowska M., Oślica Balaama. *Apel do duchownych panów*, Kraków 2018, s. 49–58.
- » Bortkiewicz P., Noury R., *Watykan kontra Amnesty International*, dwugłos, „Rzeczpospolita” z 14.06.2007, <https://archiwum.rp.pl/artukul/690620-Watykan-kontra-Amnesty-International.htmlhttps://archiwum.rp.pl/artukul/690620-Watykan-kontra-Amnesty-International.html>, dostęp: 03.04.2020.
- » Dickès-Lafargue G., *Dylemat Maritaina*, przeł. P. Milcarek, „Christianitas”, nr 45–46 (2011).
- » *Domagają się prawa do zabijania*, „Gość Niedzielny”, nr 18 (2008), <https://www.gosc.pl/doc/767475.Domagaja-sie-prawa-do-zabijania>, dostęp: 16.03.2020.
- » Dostępność bezpiecznej i legalnej aborcji w Europie, rezolucja Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy nr 1607 (2008), <http://semantic-pace.net/tools/pdf.aspx?doc=aHRocDovL-2Fzc2VtYmx5LmNvZS5pbmQvbnvveG1sL1hSZWYvWDJILU-RXLWV4dHIuYXNwP2ZpbGVpZDoxNzYzOCZsYW5nPU-VO&xsl=aHRocDovL3NlbWFudGljcGFjZS5uZXQvWHNsd-C9QZGYvWFJlZi1XRC1BVC1YTUwyUERGLnhzbA==&xsltparams=ZmlsZWlkPTE3NjM4>, dostęp: 05.05.2020.
- » Grad P., *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Warszawa 2017.
- » Grzybowski J., *Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007.
- » Hemming L., *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, przeł. L. Bigaj, Kraków 2019.
- » Jana XXIII, *Pacem in terris*, oprac. J. Majka, wyd. 1, Paris 1963.
- » Jan Paweł II, *Przemówienie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II wygłoszone na forum 50. sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (Nowy Jork, 5 października 1995 r.)*, „Materiały i studia”, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, nr 100 (1996).
- » John Paul II, *Address of His Holiness Jahn Paul II to the 34th General Assembly of the United Nations*, New York, Tuesday, 2 October 1979, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html, data dostęp: 16.09.2020.
- » Jurek M., *Między chrześcijańską cywilizacją a Chrześcijańską Demokracją*, „Christianitas” z 11.26.2012, <http://christianitas.org/news/marek-jurek-miedzy-chrzescijanska-cywilizacja-a-chrzescijanska-demokracja/>, dostęp: 16.03.2020.
- » Kerr F., *Katolicy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011.

- » *Komitety ONZ: Ochrona płodu musi ustąpić przed prawami kobiet*, oko.press, 30.05.2018, <https://oko.press/komitety-onz-ochrona-plodu-musi-ustapic-przed-prawami-kobiet-analiza>, dostęp: 14.06.2020.
- » Kościński P., *Aborcja. Komisarz praw człowieka Rady Europy wzywa polski parlament do odrzucenia projektu ustawy*, „Gazeta Wyborcza” z 23.03.2018, <https://wyborcza.pl/7,75398,23179212,aborcja-komisarz-praw-czlowieka-rady-europy-wzywa-polski-parlament.html?disableRedirects=true>, dostęp: 16.03.2020.
- » Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajązkowski, Warszawa 1969.
- » MacIntyre A., *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2013.
- » Maritain J., *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Kraków 1993.
- » Maritain J., *Humanizm integralny*, przeł. M. Reutt, Warszawa 1981.
- » Maritain J., *On the Philosophy of History*, New York 1957.
- » Maritain J., *Primaute du spirituel*, Paris 1927.
- » Mazurek F.J., *Stanowisko Kościoła wobec Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Ethos”, t. 12, nr 1–2 (1999), http://dlibra.kul.pl/Content/29966/20_stanowisko_kosciola.pdf, dostęp: 13.03.2020.
- » Palko V., *Lwy nadchodzą. Jak obronić chrześcijańską Europę?*, przeł. zespół pod kier. Ł. Wojciechowskiego, Gdańsk 2019.
- » Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1989.
- » *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Warszawa 1958.
- » *Projekt ustawy o zmianie ustawy z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, zatrzymajaborcję.pl*, dostęp: 16.03.2020.
- » Rowiński T., *Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do nowoczesnej kultury liberalnej*, „Christianitas”, nr 67–68 (2017).
- » Rowiński T., *Między sensus catholicus a secular reason. Katolickie potyczki z politycznością*, [w:] Rowiński T., *Bękart Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 195–222.
- » Rowiński T., *Czy wszyscy jesteśmy antyklerykałami? Od autonomii świeckości do antyklerykalizmu politycznego*, [w:] Rowiński T., *Bękart Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 303–336.
- » Rowiński T., *Konserwatyzm jako polityka postchrześcijańska*, „Christianitas”, nr 78 (2019).
- » Rybińska A., Gmiter M., *Lekcje o seksie albo więzienie*, „Rzeczpospolita” z 10.03.2011, <https://www.rp.pl/artukul/624774-Lekcje-o-seksie-albo-wiezienie.html>, dostęp: 16.03.2020.
- » Szlachta B., *Nowożytny przełom w pojmowaniu prawa naturalnego*, [w:] Szlachta B., *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008.

- » Szymański K., *Chrześcijańska rodzina wobec państwa i w świetle prawa, a szanse, problemy, zagrożenia, konflikty*, rejestracja wykładu wideo z 29.10.2015, <https://teologiapolityczna.pl/konrad-szyman-ski-chrzescijanska-rodzina-wobec-panstwa-2>, dostęp: 17.03.2020.

ABSTRAKT

Studium opisuje przemiany koncepcji prawa naturalnego oraz ich wpływ na ukształtowanie się Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Szczególnie uwzględnia wpływ ewolucji pojmowania aktywności politycznej w Kościele katolickim, który dokonał się za sprawą oddziaływania myśli Jacquesa Maritaina na prace nad tekstem Konwencji, a także sposób kształtowania się liberalno-oświeceniowego ujęcia prawa naturalnego. Studium stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tradycja liberalno-oświeceniowa odrzuciła koncepcję prawa naturalnego, a także całkowicie odmiennie od stanowiska np. Kościoła katolickiego interpretuje prawa człowieka.

ABSTRACT

The Influence of Liberal and Christian Tradition on the Creation of Universal Declaration of Human Rights and the Contemporary Understanding of Human Rights

The study describes the changes in the concept of natural law and their impact on the formation of the Universal Declaration of Human Rights. In particular, it considers the impact of the evolution in the understanding of political activity in the Catholic Church, which has been achieved through the influence of Jacques Maritain's thoughts on the work on the text of the Convention, as well as the way in which the liberal-Enlightenment approach to natural law has developed. The study tries to answer the question why the liberal-Enlightenment tradition has rejected the concept of natural law, and why it interprets human rights completely differently from the position of the Catholic Church for example.

SŁOWA KLUCZOWE:

prawa człowieka, prawo naturalne, filozofia chrześcijańska, filozofia nowożytna, filozofia polityczna, filozofia prawa

KEYWORDS:

human rights, natural law, Christian philosophy, political philosophy, philosophy of law