

W KRĘGU HOMOSEKSUALIZMU: „MAŁŻEŃSTWA GEJOWSKIE” I ZNACZENIE SEKSUALNOŚCI W SPOŁECZEŃSTWIE LIBERALNYM

Dlaczego ludzie nie mogą być po prostu tolerancyjni względem przedstawicieli odmiennych orientacji seksualnych? Jest to ważne pytanie wpisane przez homoseksualistów w ich starania promujące „prawa gejowskie” I tak przedmiot tego pytania został podniesiony przed dwoma laty przez wicepremier Hiszpanii, gdy zastanawiała się nad tym, czego protestujący przeciwko nowemu prawu zezwalającemu gejom na zawieranie małżeństw i adopcję dzieci tak bardzo się obawiają. Zauważyła, że nowe przepisy „nie zmuszają nikogo do robienia czegoś, czego by nie chciał” Sugerowała, że nowa ustawa nie spowoduje niczego poza rozszerzeniem respektowanych praw na kolejną mniejszość. Nie uszczupli praw, którymi obecnie cieszy się większość społeczeństwa¹

Dla wielu, a być może dla większości ludzi, argumentacja ukryta w naszym wyjściowym pytaniu posiada siłę niemal przekonującą. Jaka to argumentacja? Wychodzi ona z założenia, że każda w ogóle wątpliwość co do „praw gejowskich” – a „małżeństw gejowskich” szczególnie – musi się oprzeć na moralności uzależnionej od prywatnej opinii. Ponieważ każdy z nas winien wybrać dla siebie taką drogę życia, która będzie dla niego najlepsza, zadaniem społeczeństwa i jego ram prawnych jest zapewnienie jednostkom największej swobody w doko-

* David S. Crawford, Ph.D., J.D., jest prodziekanem i asystentem profesora teologii moralnej i prawa rodzinnego w Instytucie Papieskim Jana Pawła II do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Amerykańskim Uniwersytecie Katolickim w Waszyngtonie.

¹ *Gay Marriage Bill Draws Madrid Protest*, The Washington Post (Saturday, 18 June 2005), przedstawione przez Ciarana Gileasa. Podobne twierdzenie znajdujemy u kongresmana Barneya Franka w odpowiedzi na: kongresman Henry Hyde: „Jak [małżeństwo jednopłciowe] wpływa na twoje małżeństwo? Gdy inni ludzie są niemoralni, jak to wpływa na twoje małżeństwo?” (cyt. w: Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999], 81).

nywaniu przez nie tego wyboru. Rzecz jasna, ograniczenia swobody będą niezbędne w sytuacjach, w których swoboda ta zaczyna szkodzić innym bądź całemu społeczeństwu. Ale osąd o szkodzie wyrządzanej społeczeństwu jako całości nie może się opierać na „moralności prywatnej”

Ponieważ moralne wątpliwości ukazują się jako zakorzenione na styku przestrzeni publicznej i prywatnej, dalsza analiza przyjmuje logikę standardowej analizy liberalnej. „Homoseksualiści” stanowią szczególną grupę w społeczeństwie, czy to z wyboru, czy przez niezmienną predyspozycję, czy wskutek współdziałania obu tych okoliczności. Grupa ta – znowu, o ile moralność prywatna zostaje w rozumowaniu wykluczona – nie różni się istotnie od analogicznych mniejszości, takich jak grupy rasowe czy etniczne², których przywileje prawne i polityczne są dotąd chronione. Skoro więc tamte grupy mniejszościowe są uprawnione do pewnych korzyści i do opieki ze strony większości, to dlaczego „mniejszości seksualne” nie miałyby posiadać takich samych uprawnień?

Ponieważ ta podstawowa linia argumentacji – najbardziej wpływała w obecnej debacie – wyraźnie wypływa z liberalnej tradycji „praw”, określał ją będę jako „model liberalny”

Otóż moja teza w niniejszym artykule głosi, że model liberalny, jakkolwiek zdominował tendencje legislacyjne z korzyścią dla praw gejowskich, zarówno w Ameryce jak i gdzie indziej³, jest ostatecznie

² Zarówno jawne jak i ukryte porównania rasy i „orientacji seksualnej” są wszechobecne w popularnej literaturze akademickiej, jak też w dyskursie politycznym i prawniczym (*Goodridge v. Department of Public Health*, 798 N.E. 2d 941, 965, 971 [Mass. 2003]). Argumenty prawne za małżeństwami gejowskimi odwołują się regularnie do: *Loving v. Virginia*, 388 U.S. 1 (1967), w której Sąd Najwyższy zniósł prawo zakazujące małżeństw jednopłciowych. Oparcie w *Loving* ożywiło niewątpliwie opór w sądach: por. *Andersen v. King County*, Wash. S.C. slip op. 75934-1, at 58 (Wash., 26 July 2006); *Hernandez v. Robles*, N.Y. slip op. 5239, at 17-18 (2006), chociaż dyskusja zwykle nadal zakłada jako podstawę spojrzenie na heteroseksualistów i homoseksualistów jako na alternatywne kategorie czy „typy”, a w konsekwencji jako na „większość” i „mniejszość seksualną”

³ Model liberalny może być postrzegany z perspektywy gwałtownie rozszerzającej się listy państw, które dzięki różnorodnym kombinacjom działań prawnych i legislacyjnych pozwalają homoseksualistom na małżeństwo albo rozpoznają związki podobne do małżeństwa i przyznają im podobne przywileje prawne, także możliwość adopcji. Wielka Brytania, Hiszpania i Kanada należą do tych ostatnich. Inne państwa, które dokonały podobnych reform prawnych, to: Belgia, w której w 2003 roku zalegalizowano „małżeństwo homoseksualne”; Holandia, która w 2000 roku uznała małżeństwo homoseksualne. Dania zezwala na „zarejestrowane związki” od 1989 roku, w jej ślad poszły: Norwegia (1993), Szwecja (1994), Islandia (1996) i Finlandia (2001). W roku 1999 Francja utworzyła *pacte civil de solidarité* (PACS); Niemcy dopuścili „zarejestrowane związki” w 2001 roku. W roku 2004 Nowa Zelandia uznała „związki” homoseksualne, nie zmieniając statusu małżeństwa. Inne kraje, jak Hong Kong, przygotowują reformy w tym zakresie w świetle liberalnej koncepcji „rozszerzenia” tych samych praw na „mniejszość seksualną” Trybunał Konstytucyjny Republiki Południowej Afryki orzekł w grudniu 2004, iż statut małżeński

niespójny. Aby zobaczyć tę niekoherencję, w pierwszej części tego artykułu poddam próbie kilka wariantów tego modelu, w tym ostrą krytykę skierowaną ku niemu przez bardziej radykalnych myślicieli, takich jak Michel Foucault. Druga część zawrze argumentację, że parcie w kierunku małżeństw gejowskich zakłada uzależnienie męskości i kobiecości od podziału na przeciwne „orientacje”. Wskutek tego rozbija jedność wewnętrznej relacji głównych elementów człowieka: seksualnego ciała, pragnienia, wolności i miłości. Na zakończenie przedstawiony zostanie wniosek, że liberalne parcie w kierunku małżeństw gejowskich powoduje zmianę fundamentu społeczeństwa na gejowską w swej istocie (a zatem fragmentaryczną) antropologię.

I. Liberalne i radykalne spojrzenia na prawa gejowskie

1. Model liberalny

a. *Małżeństwo i tajemnice życia*. Cytat ze słynnego orzeczenia Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych z 1992 roku w sprawie aborcyjnej *Planowane rodzicielstwo przeciwko Casey*: „W sercu wolności leży prawo do budowania własnej koncepcji istnienia, sensu wszechświata i tajemnicy ludzkiego życia. Wiara dotycząca tych kwestii nie może określać przymiotów osoby, zostały one ukształtowane pod naciskiem władz stanowych”⁴

Na moje wycucie *passus* ten ustala jedno z najważniejszych współczesnych twierdzeń podstawowej obietnicy liberalnej⁵ W świetle tego twierdzenia staje się bowiem jasne, że obietnica ta dotyczy zapewnienia i ochrony wolności jednostek do przyjmowania ich pry-

Poludniowej Afryki „reprezentuje nagiętą przez prawo niekorzystną tezę, że pary jednopłciowe należą do marginesu i potrzebują akceptacji i ochrony ich relacji intymnych jako mniejsze niejako osoby ludzkie od tworzących pary heteroseksualne”. Trybunał dał parlamentowi jeden rok na zmianę statutu małżeństwa, tak by wyeliminować jego dyskryminujący charakter, a w wypadku upłynięcia tego okresu trybunał samodzielnie skonstruowałby statut używając terminologii „neutralnej płciowo”. W Ameryce jak dotąd jedynie Massachusetts zezwoliło na małżeństwa gejowskie, jakkolwiek Vermont (przez nakaz sądowy) i Connecticut (na drodze legislacyjnej) przygotowują zezwolenie na związki cywilne. Z drugiej strony Sąd Najwyższy Stanu Waszyngton i Nowy Jork skasował rozwiązania zakazujące dowodzenia, że ograniczanie małżeństwa do związku mężczyzny i kobiety uderza w ich prawa stanowe. Jak jednak jeszcze zobaczymy wyraźniej, sposób, w który argumentacja jest budowana, jest niewątpliwie kluczowy. Z tego punktu widzenia rozwiązania w Waszyngtonie i Nowym Jorku pozostają niejasne.

⁴ *Planned Parenthood v. Casey*, 112 S.Ct. 2803, 2807 (1992).

⁵ Jego znaczenie okazuje się we wpływie na decyzje innych stanów: np. *Lawrence v. Texas*, 123 S. Ct. 2472, 2481 (2003); *Goodridge*, art. 948.

watnego rozumienia najgłębszych elementów – „tajemnicy” – ludzkiego życia. Późniejsze zastosowanie tego passusu przez Sąd Najwyższy ukazuje, że krytycznym elementem tych najgłębszych elementów są treść i zakres ludzkiej seksualności i zażyłości⁶. Zasadniczym celem stanowiska liberalnego jest więc zachowanie prawnej neutralności wobec wspomnianych aktów samookreślenia. Innymi słowy, większość ważnych pytań egzystencjalnych liberalizm przekazuje po prostu indywidualnej wolności⁷.

Gdy zastanowimy się nad obecną debatą dotyczącą „małżeństw gejowskich”, możemy zauważyć, że poszczególne stanowiska są zakorzenione w najgłębszych pytaniach o wyjątkowość i przeznaczenie osoby ludzkiej. Rzeczywiście, małżeństwo należy do kwestii, które szybko wywołują wyobrażenia odnośnie do znaczenia i celu, „tajemnicy”, ludzkiego życia. Jak stwierdził Sąd Najwyższy Stanu Massachusetts, małżeństwo „należy do momentów samookreślenia”⁸. Właśnie dlatego liberalizm zdaje się ukazywać siebie jako najlepszy dla wielu ludzi sposób poradzenia sobie z tak kontrowersyjnymi problemami kulturowymi jak „małżeństwa gejowskie”⁹.

Jak zaznaczono, liberalna argumentacja na poparcie małżeństw gejowskich postrzega homoseksualistów jako „mniejszość seksualną” analogiczną do mniejszości innego rodzaju, jak te wyznaczone przez rasę. Podobnie jak w uprzednich bataliach o prawa obywatelskie, oczekuje się asymilacji do istniejących struktur i instytucji. Cel ten zakłada jednak, że możliwe jest rozszerzenie na homoseksualistów praw i przywilejów, co znowu sugeruje, że dokonanie tego jest możliwe bez zagrożenia dla ich fundamentalnego znaczenia ani w wymiarze zasadniczym ani społeczno-kulturowym.

Wyglądałoby na to, że takie założenie zaowocuje postulatem tolerancji, od którego wyszliśmy. Przywołam także argumenty przed-

⁶ Tamże.

⁷ Por. na przykład *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971), włączając publiczne finansowanie szkół katolickich, gdzie przewodniczący składu sędziowskiego Burger, pisząc w imieniu sądu, wyjaśnia: „Zwyczajna polityczna debata i podział, nawet ożywione czy partyzanckie, są normalnymi i zdrowymi manifestacjami demokratycznego systemu rządu, jednak polityczny podział po linii religijnej jest zasadniczym złem, przeciw któremu została skonstruowana pierwsza poprawka do konstytucji” (art. 622, z wyjątkiem cytatów).

⁸ *Goodridge*, 955.

⁹ Jak mówi Andrew Sullivan, „gdy porusza się temat homoseksualności, zawsze jest to powód emocjonalnego poruszenia i dotyka się materii sumienia religijnego. Liberalizm został tak skonstruowany, by omijać te pola...” (*Virtually Normal: An Argument about Homosexuality* [New York 1995], 158).

stawione przez konserwatywnego obrońcę praw gejowskich, adwokata Andrew Sullivana: „Czemu akceptowanie, że [homoseksualiści] istnieją, zachęcanie ich do dobrego życia [w małżeństwie], uwzględnianie ich odmienności w całym społeczeństwie miałyby zdeprecjonować tradycyjną rodzinę? (...) [Homoseksualiści] nie wysyłają żadnych społecznych sygnałów, że heteroseksualna rodzina powinna ucierpieć”¹⁰ Podobne zapewnienia widzimy w decyzji sądu stanowego, domagającej się prawnego rozpoznania „małżeństw jednopłciowych” w Massachusetts, *Goodridge przeciw Departamentowi Zdrowia Publicznego* (2003): „...powodzi próbują jedynie się pobrać, nie zaś naruszyć instytucję małżeństwa. Nie chcą nielegalnego małżeństwa. Nie atakują dwuosobowego charakteru małżeństwa, zabezpieczeń związanych z pokrewieństwem ani żadnych innych obwarowań zapisanych w prawie o zdolności do małżeństwa. Uznanie prawa jednostki do poślubienia osoby tej samej płci nie umniejsza autorytetu ani godności małżeństwa różnopłciowego, podobnie jak uznanie prawa jednostki do poślubienia osoby odmiennej rasy nie umniejsza małżeństwa osoby, która poślubia kogoś należącego do tej samej rasy. Co najwyżej to rozszerzenie małżeństwa cywilnego na pary jednopłciowe zwiększy znaczenie małżeństwa dla jednostek i społeczności”¹¹

Takie zapewnienia o korzystnych skutkach asymilacji do istniejącej instytucji małżeństwa są, co charakterystyczne, podparte ważnym argumentem drugorzędym: „jednopłciowe” pary są często ukazywane jako podobne do par „różnopłciowych”, z wyjątkiem różnicy płci między „partnerami” Dla przykładu sąd w Massachusetts podkreślił, że długotrwały związek powodów i wiele takich par ma dzieci z wcześniejszego związku heteroseksualnego bądź dzięki zastosowaniu „technologii reprodukcyjnych” albo adopcji¹². Są oni „naszymi sąsiadami i współpracownikami” Płacą podatki i biorą udział we wszystkich aspektach społeczności obywatelskiej. Sąd podkreślił wzbudzający szacunek i nieskażony charakter powodów, ich pozycję w społeczności obywatelskiej i wymiary, w których odpowiadają „normalnemu”

¹⁰ *Virtually Normal*, s. 111.

¹¹ *Goodridge*, 965.

¹² Wspólna adopcja przez pary gejowskie została umożliwiona na drodze interpretacji legislacyjnej w Massachusetts w: *Adoption of Tammy*, 619 N.E. 315 (Mass. 1993). Sąd podkreśla tu także prawa, właściwy klasie średniej, charakter pary lesbijskiej w przedmiocie sporu, ich pozycję w społeczności lokalnej i społeczności fachowej (włączając ich silne pozycje na Harvardzie), ich zdrowie psychiczne (jako poparte świadectwem harwardzkich psychologów) i ich aktywny udział w lokalnym Kościele (oraz poparcie ich pastora i kilku zakonnic), (art. 317).

charakterowi „różnopłciowych” małżeństw klasy średniej. Sąd zauważył, że pary powodów nie noszą cech nonkonformistycznego sposobu życia na marginesie społeczeństwa. „Pary jedнопłciowe” są raczej w istotnych aspektach takie same jak „pary różnopłciowe”; jedyną rzeczywistą różnicą jest jedna z „orientacji” (biologiczna płeć partnerów). Konsekwentnie „homoseksualność” i „heteroseksualność” są jedynie „alternatywą”, a zatem z podobnym szacunkiem odnoszą się do cywilnej instytucji małżeństwa.

Rysując ten zasadniczy szkic, sąd przeczuwał, że może on przesądzić o konstytucyjnych stwierdzeniach zawartych w prawie małżeńskim Massachusetts, powodując po prostu użycie w zrewidowanej definicji małżeństwa raczej słowa „osoba” niż terminów określających płeć, jak mąż i żona: „dobrowolna unia dwóch osób jako małżonków, w oddzieleniu od wszystkich innych”¹³

Trudność w uznaniu tego podobieństwa w odniesieniu do małżeństwa stanowi fakt, że wymaga ono uprzedniej pozytywnej deklaracji szacunku względem natury małżeństwa jako takiego, która wywołuje, jak powiedzieliśmy, refleksję nad najważniejszymi pytaniami w życiu. Dla przykładu sąd w Massachusetts uznał, że „argument, iż sednem małżeństwa jest prokreacja, tworzy niepokonaną różnicę między parami jedнопłciowymi a dwupłciowymi i czyni z tej różnicy zasadę legalnego małżeństwa”¹⁴ W konsekwencji, wykluczwszy rozumienie małżeństwa jako związku naturalnie płodnego, sąd czuł się uprawniony do zaproponowania innej definicji: „Podczas gdy z pewnością wiele, być może większość, par małżeńskich ma dzieci wspólnie (przysposobione czy nieprzysposobione), szczególnym i permanentnym wzajemnym zobowiązaniem zameężnych partnerów nie jest spłodzenie potomstwa, które jest obecnie warunkiem *sine qua non* małżeństwa cywilnego”¹⁵

Zastanówmy się nad podobną argumentacją Andrew Sullivana: „W centrum publicznego kontraktu [małżeńskiego] jest emocjonalna, finansowa i psychologiczna więź między dwojgiem ludzi; przy tym założeniu heteroseksualiści i homoseksualiści są identyczni. Heteroseksualność małżeństwa jest kluczowa tylko o tyle, o ile jest ono rozumiane jako zasadniczo płodne; w społeczeństwie zachodnim jednak odstąpiono od tej definicji. Żadne zezwolenie na cywilne małżeństwo nie

¹³ Goodridge, 969.

¹⁴ Tamże, 962.

¹⁵ Tamże, 961.

jest oparte na warunku, że para oczekuje dzieci; i żadne małżeństwo nie jest mniej legalne, gdy pozostaje bezdzietne. Na współczesnym Zachodzie małżeństwo pozostaje sposobem, w który społeczeństwo rozpoznaje wzajemne emocjonalne oddanie dwojga ludzi na resztę życia. A w świetle tej definicji nie ma publicznego powodu, jeśli wierzy się w równość wobec prawa, by można go było legalnie odmówić homoseksualistom”¹⁶.

Sullivan i orzeczenie w sprawie *Goodridge* wykonali ostateczny i optymistyczny krok: określili małżeństwo jako związek polegający w swej najgłębszej istocie na podtrzymywaniu wzajemnego emocjonalnego oddania, dla którego posiadanie dzieci pozostaje w związku niekoniecznym. Ten krytyczny punkt wyjścia pozwala Sullivanowi i sądowi w Massachusetts stwierdzić, że obie „orientacje” – heteroseksualna i homoseksualna – są zasadniczo alternatywne i analogiczne.

Jeśli intencją Sullivana i sądu jest niewątpliwie zwiększenie swobód kolejnej mniejszości, to czy ta wyjściowa teza nie przynosi w konsekwencji obietnicy, że rozumienie przez stanowe struktury prawne tych wielkich „tajemnic ludzkiego życia” pozostanie niejednoznaczne, do czego dąży liberalizm? Określenie małżeństwa jako wzajemnego oddania dwojga ludzi, a nie jako unii mężczyzny i kobiety, ukierunkowanej na płodną miłość, jest z pewnością najbardziej pojemnym określeniem życia większości ludzi. Skoro decyzja o ślubie należy do „życiowych momentów samookreślenia”, to określenie i kształt nadany tej instytucji winny ukazywać jej ludzki wymiar, pozwalający kształtować to „samookreślenie” w bardziej namacalnej formie. Czy w rzeczy samej te dwa sposoby zawierania małżeństwa cywilnego nie wnoszą do kultury czegoś innego – może całkowicie innego? Rzeczywiście, łatwość, z jaką liberałowie prześlizgują się po tej kwestii, zapiera dech w piersiach. A przecież takie przedefiniowanie małżeństwa stanowi zasadniczy krok w kierunku koncepcji człowieczeństwa, określonej przez odmienne, a zarazem istotnie alternatywne „orientacje” To z kolei ma historyczne znaczenie dla filozoficznego (i teologicznego) rozumienia żywotnej kultury personalistycznej. Jak możemy dziś przewidywać, spowoduje to osadzenie społeczeństwa i kultury na antropologii gejowskiej.

b. *Liberalizm „wąski” i „szeroki”* Należy jednak zaznaczyć, że mamy różne rodzaje liberalizmu. Konserwatywna odmiana Sullivana nie okazuje się najodpowiedniejszym przedmiotem powyższej krytyki.

¹⁶ *Virtually Normal*, s. 179-180.

Sullivan bowiem podkreśla, że władze stanowe nie powinny się mierzyć z „nieokreśloną korzyścią”, „faworyzować jednego stylu życia przed innym”, ani „cieszyć się z jednego porządku wartości bardziej niż z innego” Od władz stanowych nie oczekuje się nawet promocji liberalnych wartości „rozumienia, współczucia czy tolerancji”¹⁷ Liberalizm domaga się „prawa do wolności, nawet jeśli ta wolność jest nadużywana, tak długo, jak to nadużycie nie szkodzi podstawowemu prawu innej jednostki do nadużywania wolności”¹⁸ „Liberalizm jest stworzony dla stykania się dróg, a nie rozwiązań, jego celem jest swoboda, nie zaś lepsze społeczeństwo”¹⁹

W konsekwencji, zachowując szacunek dla postulatów związanych z „prawami gejowskimi”, Sullivan odrzuca tendencję niektórych wersji liberalizmu do kryminalizowania nienawiści, jako że tendencji tej blisko jest do „kontroli myśli”, której odrzucenia oczekuje się od liberalizmu. Podobnie Sullivan sprzeciwia się interwencjom władz stanowych w prywatne formy dyskryminacji, na przykład przy zatrudnianiu czy wynajmie mieszkania, ponieważ kryje się w nich tendencja do ograniczania podstawowej wolności dotyczącej sfery prywatnej umowy i własności, której ochrony wymaga się od klasycznego liberalizmu. By zakończyć nietolerancję, prywatną dyskryminację i nienawiść, lepiej jest oddziaływać poprzez środki kulturowe i społeczne niż prawne.

Liberalne postulaty winny być konsekwentnie realizowane na drodze wolności rozumianej czysto formalnie i prawnie. Na tej właśnie podstawie Sullivan domaga się prawnej równości: „cała publiczna (w przeciwieństwie do prywatnej) dyskryminacja homoseksualistów musi się skończyć (...) każde uprawnienie i każda odpowiedzialność, która spoczywa na heteroseksualistach jako obywatelach, (musi) zostać poszerzona na tych, którzy dorastają i odkrywają siebie jako emocjonalnie odmiennych”²⁰

Ta odmiana liberalizmu idealnie pasuje do przedstawionego wyżej opisu: władze stanowe mają się trzymać z dala od życia prywatnego, a zatem mają maksymalnie zwiększyć sferę indywidualnego samookreślenia. Gdy jednak dochodzi do kwestii małżeństwa, jak widzieliśmy, władze stanowe wzywa się do wykonania gestu dobrej woli i usank-

¹⁷ Tamże, s. 139.

¹⁸ Tamże, s. 140.

¹⁹ Tamże, s. 159.

²⁰ Tamże, s. 171.

cjonowania prawnej formy „emocjonalnego oddania” Według Jasona Piercesona, w tym miejscu argumentacja Sullivana staje się niespójna. O ile bowiem Pierceson pochwała „bogate” rozpoznanie człowieczeństwa w rozważaniach Sullivana o małżeństwach jednopłciowych, o tyle wątpi on, czy czysto negatywna wersja wolności Sullivana może je wesprzeć. Jako alternatywę Pierceson proponuje „trefną” wersję liberalizmu, promującą pozytywne odczytanie ludzkich potrzeb i rozwoju. Taki trefny liberalizm rozumiałby, że regulacje antydyskryminacyjne są „nie nielegalnymi próbami władz stanowych wkroczenia w sferę prywatną, ale próbami zagwarantowania, żeby wszystkie jednostki miały jednakowy dostęp do społecznych przywilejów. Regulacje kryminalizujące nienawiść nie są zatem próbami kontroli myśli, ale staraniami, aby się upewnić, że jednostki mogą wyrażać swoją osobowość bez lęku przed agresją przeciwko tej osobowości”²¹.

Mamy tu do czynienia z liberalizmem, który dąży do wykorzystania mechanizmów stanowych do edukacji i przeforsowania koncepcji społeczeństwa. Pierceson wzywa do skupienia się na „pełnym człowieczeństwie” i do zwrócenia uwagi na „drogi, na których dominujące koncepcje mogą przyjąć najpełniejszy rozwój poszczególnych jednostek w narodzie”²². Możemy zauważyć, że sednem silniejszego domagania się przez Piercesona interwencji jest pełniejsza realizacja zasadniczego postulatu liberalizmu. Aktywna interwencja władz stanowych jest niezbędna właśnie po to, by szerszy krąg ludzi mógł zachować ten postulat w praktyce. Aktywna interwencja, mówiąc skrótowo, pomaga zwiększyć wolność. Rolą władz stanowych nie jest proste zaniechanie, ale raczej promowanie ludzkiego rozwoju, „najpełniejszego rozwoju” jednostki.

Taka odpowiedź powoduje jednak trudności: Czy sprzyjanie ludzkiemu rozwojowi nie wymaga pewnej koncepcji jego treści i zakresu? Autorzy polityki stanowej muszą mieć niewątpliwie konkretną koncepcję takiego rozwoju, jego elementów zasadniczych, zanim przejdą do jego popularyzowania.

Problem jeszcze się rozrasta, gdy Pierceson podnosi kwestię małżeństw gejowskich. Mówi nam, że „małżeństwa jednopłciowe” „pozwalają jednostkom na emocjonalną stabilność i wsparcie, które daje trwałą związek, a także wszystkie korzyści prawne, zapewniające awans

²¹ J. Pierceson, *Courts, Liberalism, and Rights: Gay Law and Politics in the United States and Canada*, Philadelphia 2005, s. 60.

²² Tamże, s. 61.

ekonomiczny”²³ Znowu jednak, małżeństwo ma charakter cywilnej instytucji z określonymi prawem: strukturą, korzyściami i powinnościami. W jaki sposób jakikolwiek liberalizm, mniejsza o to: rozumiany szeroko czy wąsko, miałby sukcesywnie rozpoznawać i instytucjonalizować kolejną koncepcję zakresu małżeństwa, nie instytucjonalizując jednocześnie konkretnej wizji dobra i przeznaczenia ludzkiego? Rzecz jasna, jest wiele sposobów podtrzymywania emocjonalnego oddania, z których jedne mogą, a inne nie mogą ubogacić danej osoby. Jak nawet liberalne władze stanowe Piercesona miałyby dokonać selekcji? Czyż wyjściowa teza liberalizmu nie głosi, że kwestie dotyczące dobra i przeznaczenia ludzkiego nie powinny mieć publicznego rozwiązania? Pierceson nie podnosi tego problemu ani nań nie odpowiada. W konsekwencji jego postulatów koncepcje takie, jak „pełne człowieczeństwo” i „rozwój” człowieka, stają się ekwiwalentem samej wolności. Zdaje się, że jest to jedyny sposób, by uniknąć konieczności określenia, różnego z zakresem wolności, obiektywnego zakresu ludzkiego rozwoju. Dla potrzeb władz stanowych wolność jest ludzkim rozwojem albo, innymi słowy, ludzki rozwój, który – według Piercesona – mają chronić i wspierać władze stanowe i instytucje prawne, jest w rzeczywistości permanentnym poświadczeniem wolności. W świetle wszystkich jego wypowiedzi o „aktywnej wolności” sugerowana przez niego koncepcja wolności pozostaje – na swym najgłębszym poziomie – pusta i czysto formalna. „Aktywne” działania, by wpoić pierwszą zasadę etyczną i największą cnotę liberalizmu – tolerancję, są jedynie wymogiem realizacji tej formalnej wolności. Okazuje się ostatecznie, że tak zwana „aktywna wolność” Piercesona wygląda dokładnie tak samo, jak „zupełnie bierna” wolność Sullivana.

W konsekwencji „wąski” liberalizm Piercesona stawia te same żądania, co „szeroka” wersja Sullivana. Oba te liberalizmy mierzą się z problemem, jak nadać instytucji prawny kształt bez przywołania jej ludzkiego wymiaru. Jedynym realnym rozwiązaniem wydaje się uczynienie małżeństwa czymś całkowicie prywatnym. To wymagałoby jednak unicestwienia instytucji małżeństwa cywilnego, a – jak zauważyliśmy – liberalni zwolennicy „małżeństw gejowskich” ustawicznie i głośno twierdzą, że nie zamierzają do tego doprowadzić. Nasze kluczowe pytanie brzmi zatem: czy liberalizm jest w stanie dotrzymać obietnicy?

²³ Tamże, s. 60.

2. Radykalna krytyka

Chcąc dokładniej omówić tę kwestię, powinniśmy się zapoznać z poważną krytyką liberalizmu, przedstawioną przez pisarzy i myślicieli, którzy chcieliby całkowicie podważyć koncepcje *gender* i seksualności. Myśliciele ci dowodzą, że budowanie ruchu „praw gejowskich” na istniejących prawach, takich jak prawo do małżeństwa czy adopcji dzieci, nie prowadzi do uwolnienia się od normatywności paradygmatu „heteroseksualnego”. Cała liberalna koncepcja seksualności jest raczej skrajnym wariantem o lokalnym szkielecie społecznym i historycznym. „Seksualność (...) jest fenomenem i ideą specyficznie współczesną, wyrosłą w specyficznym kontekście historycznym, w zinstytucjonalizowanej praktyce i ideologii”²⁴. W związku z tym bezsensowne jest poszukiwanie dowodu na to, że homoseksualność jest „niezmienną” cechą osoby, albo że posiada swe źródło genetyczne.

Historyczne studia Michela Foucaulta nad seksualnością są szczególnie ważnym źródłem rozwoju takiego myślenia. Przestrzega on przed odczytywaniem naszych kategorii na podstawie dawnych, odmiennych sytuacji społecznych i kulturowych. Mówi na przykład, że rozróżnienie między „homoseksualnością” a „heteroseksualnością” jako „rodzajami” albo „typami” osób czy „orientacji” jest koncepcją obcą innym czasom i miejscom²⁵. Te dwie figury mają raczej współczesną genezę, wypływają z dziewiętnastowiecznych prób zdefiniowania normalnego i perwersyjnego zachowania seksualnego. Twierdzi, że takie kategorie maskują po prostu „rozwinęcia” i „strategie” dominacji; służą publicznym wpływom i kontroli poprzez ustanawianie podstawowych zasad i rozumienia przyjemności.

To, co postrzegamy jako naturalne i ponadhistoryczne, jest w rzeczywistości tylko kolejną funkcją i zastosowaniem tej najpowszechniejszej w świecie rzeczywistości: władzy. Nawet tam, gdzie preferencja seksualna jest postrzegana jako sprawa prywatnego wyboru, Foucault pokazuje, że nasze wybory są wyselekcjonowane i określone za nas. To, o czym myślimy jako o naszych najintymniejszych relacjach, czy też jako o czymś, co jest najgłębiej prywatne, w rzeczywistości jest jedynie wypadkową okoliczności historycznych i politycznych. Jak mówi Foucault: „Władza jest wszędzie”²⁶. W konsekwencji to, co wpisujemy w zakres wolności, nasze własne wybory i preferencje

²⁴ J. Katz, *The Invention of Heterosexuality* (Penguin 1993), 172.

²⁵ M. Foucault, *The History of Sexuality*, II (Vintage 1990), 187.

²⁶ Tamże, I (Vintage 1990), s. 93.

dotyczące najintymniejszych kwestii, ma w rzeczywistości zaledwie zewnętrzną formę wolności.

Mówienie o „naturze” jest zatem niebezpośrednim mówieniem o ciągłej i bezwzględnej przemocy stosowanej do osiągnięcia dominacji, która leży u podstaw konwencji społecznych i wszelkich prawd filozoficznych i moralnych. Gdy grupy i instytucje społeczne ogłaszają innym, kim i czym są, używają ogromnej siły. Kontrola języka należy do pierwszych i najważniejszych broni w tej niebezpośredniej przemocy. Wyzwolenie oznacza więc najpierw zdemaskowanie wielkiego kłamstwa ukrytego w kategoriach, typach i naturach.

Taki związek między seksualnością a władzą dał o sobie głośno znać w jeszcze bardziej polityczny sposób dzięki lesbijskiej myślicielce Adrienne Rich. Według niej, „heteroseksualność” winna „zostać rozpoznana i badana jako instytucja polityczna”²⁷ Współ z wieloma innymi pisarzami mówi ona o „heteroseksualności kompulsywnej”, która towarzyszy ideologii heteroseksualnej. Określenie: „heteroseksualność kompulsywna”, nie odnosi się jedynie do przepisów kryminalizujących sodomie czy choćby nie uznających małżeństw jednopłciowych. Raczej zbiera niepowiązane pozornie ze sobą sposoby, jakimi społeczeństwo popycha dziewczęta w opresyjne związki zdominowane przez mężczyzn i sprawia, że kobiety utwierdzają męskie przywileje. Odpowiedzią jest radykalne rozprawienie się z przeważającymi „heteroseksistowskimi” instytucjami społecznymi, począwszy od małżeństwa. Skoro zaś idea „przyzwolenia” ukrywa się pod społecznym ustaleniem heteroseksualności jako normatywnej, a lesbijskości jako perwersyjnej – i skoro instytucje nadają temu „przyzwoleniu” charakter praktycznej nieuniknioności – małżeństwo jako takie stanowi formę niewolnictwa albo nawet zinstytucjonalizowanego gwałtu. Drwi ona z „ideologii heteroseksualnego romansu, wpajanej (kobietom) od dzieciństwa” „Ideologia” ta jest przekazywana za pośrednictwem każdej formy społecznej komunikacji, z „baśniami” i schematem „weselnej szopki” włącznie²⁸

Wyjściem jest lesbijskość, nie jako odrębna „orientacja”, ale jako pełna realizacja kobiecości, w której pierwszeństwo będą miały związki kobiece, a nie związki zrelatywizowane i podporządkowane związkom męsko-damskim. Parafrazując freudowskie stanowisko, że homoseks-

²⁷ A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, Signs 5 (1980), 637 (631-660).

²⁸ Tamże, s. 645.

sualność jest skutkiem psychicznej niedojrzałości, Rich twierdzi, że heteroseksualność jest „stanem zatrzymanego rozwoju seksualnego” Jest to stan, w którym kobiety nie mają pozwolenia na rozwój wykraczający poza akceptację męskich interesów.

Rich sprzeciwia się następnie liberalnemu poszukiwaniu „praw gejowskich” Sprzeciwia się „jakiegokolwiek teorii czy kreacji kulturowej/politycznej”, która traktuje lesbijskość jako „zwyczajną «preferencję seksualną» albo jako odpowiednik relacji heteroseksualnej, względnie męskiej homoseksualnej”, czy też „jako «alternatywny styl życia»”²⁹

Tak więc gdy liberalizm dąży do ustalenia zasadniczej odpowiedniości i zamienności pomiędzy parami „różnopłciowymi” a „jednopłciowymi”, radykałowie odrzucają taką analogię. Paula Ettelbrick wyjaśnia: „W argumentacji na rzecz prawa do formalnego małżeństwa lesbijki i geje przymusza się do oświadczenia, że jesteśmy dokładnie tacy, jak pary heteroseksualne, mamy te same cele i pragnienia, oraz do przysięgania, że nasze życie wygląda podobnie. (...) Musimy mieć baczenie na dążenia do zapewnienia prawdziwej alternatywy dla małżeństwa oraz radykalnej zmiany społecznego poglądu na rzeczywistość”³⁰.

Oświadczenie to pięknie ujmuje różnicę pomiędzy poglądem liberalnym a radykalnym. O ile pierwszy dąży do włączenia w zasadniczo niezmienny zespół kulturowych instytucji, o tyle drugi zauważa, że rozumienie „seksualności” wymaga koniecznie „radykalnej zmiany społecznego poglądu na rzeczywistość”

Historyk-radykał Jonathan Ned Katz wydaje się być trochę bardziej otwarty na liberalne korzyści wynikające z uznawania praw gejowskich. Podobnie jak Foucault, uważa on, że utworzenie kategorii „homoseksualności” było potrzebne, by zapewnić społeczeństwu i małżeństwu burżuazyjnemu dominującą pozycję. Katz krytykuje jednak Foucaulta za nie dość silne skupienie się na samej heteroseksualności, kategorii, która – według Katza – została „stworzona” Rozróżnienie między „homoseksualnym” a „heteroseksualnym” wyrosło – według niego – w rezultacie zmieniającej się moralności seksualnej, szczególnie w XIX wieku. Katz dowodzi, że w purytańskiej Ameryce seksualna normatywność zależała od jej prokreacyjnego charakteru. Perwersyj-

²⁹ Tamże, s. 632.

³⁰ „Since When is Marriage a Path to Liberation?": <http://www.narth.com/docs/urnights.html>.

ność przypisywano nieprokreacyjnym aktom seksualnym. W tej sytuacji cudzołóstwo i nierząd były obciążone sankcją prawną z powodu ich zachodzenia poza prokreacyjny kontekst i odpowiednią stabilnością małżeństwa. Podobnie masturbacja i sodomia były karane kryminalnie także na skutek ich nieprokreacyjności. Posądzano je bowiem o marnowanie cennych zasobów społeczeństwa w niesprzyjających okolicznościach, w których trudno było o gwarancję, że się długo przetrwa. W tej sytuacji sodomia homoseksualna była zabroniona nie tyle jako psychiczna i emocjonalna aberracja, co z powodu samej jej nieprokreacyjności.

W XIX wieku obowiązująca etyka seksualna przeszła przemianę od zdominowanej przez prokreację do opartej na przyjemności. Ta nowa etyka potrzebuje jednak metody określenia tego, co jest normatywne, a co jest dewiacją. W tym właśnie momencie kategorie „homoseksualny” i „homoseksualność” pojawiają się w zarysującym się polu psychoanalizy. Opisuje ona „obcego” i perwersyjnego „innego”, ponad którym i przeciw któremu może się wyodrębnić „normalna” seksualna potrzeba i przyjemność. Aby orzec, co jest psychologicznie normalne i moralnie dozwolone, trzeba wpieryw określić, co jest nienormalne i zakazane. „Heteroseksualność” i „homoseksualność” są dwoma typami przyjemności, jeden – normalnym i dobrym, a drugi – perwersyjnym i niemoralnym. Wobec tego heteroseksualność zostaje „stworzona” jako kategoria normatywnie oddzielona od homoseksualnej perwersji. Heteroseksualność, mówiąc inaczej, w swoim normatywnym statusie zależy od definicji homoseksualności. Możemy równie dobrze powiedzieć, że koncepcja jednej zależy od rozumienia drugiej, jako że każda potrzebuje tej „drugiej”, przeciw której mogłaby siebie określić.

Cokolwiek powiemy o jakości i kompletności analizy historycznej Katza, jej strona teoretyczna nie pozwala się pominąć. Heteroseksualność i homoseksualność: każda zakłada tę drugą jako wariant alternatywny i w swej istocie paralelne. Te przeciwstawne „rodzaje” zostały „ustanowione” jako część społecznego modelu seksualności, biorą na siebie coś w rodzaju „ontologicznej” wagi albo zaczynają reprezentować wieczne i fundamentalne wartości. Podobnie jak w teorii Foucaulta, kategorie te są wykorzystywane do dominacji i kontroli. Muszą zatem zostać poddane krytyce i zdemaskowane.

Co jednak znaczące, Katz argumentuje, że podwójna figura hetero- i homoseksualności szybko zanika z racji wartości swej wewnętrznej logiki. Prosty podział na to, co heteroseksualne i homoseksualne, staje

się coraz bardziej sztuczny, gdy wzory heteroseksualnych zachowań stają się podobne do zachowań homoseksualistów. Jest to częściowy powód niemal powszechnej akceptacji i praktyki kontroli narodzin („czarowania przyjemnością”, jak to nazywa Katz). Jest to także powód wypuklenia systematyzacji przyjemności, na której jest oparty wspomniany dualizm. Jak słusznie zauważa Katz, „komercyjna stymulacja erotyzmu zdejmuję zasłonę z dawnych seksualnych tajemnic. Rynek kupowanych za pieniądze przyjemności seksualnych sprzyja zdemolowaniu dawnych uzasadnień heteroseksualnego panowania – nawet dawnych uzasadnień rozróżnienia hetero-homo. Dzieje się tak, ponieważ w świetle celu przyjemności heteroseksualność i homoseksualność różnią się w niewielkim stopniu. Heteroseksualiści są coraz bardziej podobni do homoseksualistów, z wyjątkiem płci partnera”³¹.

W tym kontekście Katz wyjaśnia „rosnący autorytet heteroseksualizmu rekreacyjnego” jako „homoseksualizację Ameryki”³². „Heteroseksualne sposoby na życie”, mówi Katz, „już nie różnią się zasadniczo od sposobów gejowskich i lesbijskich” Katz zwraca też naszą uwagę na pojawienie się znamiennego i „paradoksalnego” trendu: „homogenizacji heteroseksualnego z homoseksualnym” i wynikającego stąd „zanikania znaczenia «orientacji seksualnej»”³³

Katz zauważa, że rozumienie seksualności jest odtąd silnie zakorzenione w etyce przyjemności. Represyjne, prawne i społeczne panowanie „heteroseksualności”, oparte na bezużytecznym obecnie rozumieniu homoseksualności jako perwersji, zachowuje moc tylko dzięki ciągłemu istnieniu siły przesądów. Katz dochodzi do wniosku, że „gdy staramy się stworzyć społeczeństwo tworzące mniej bólu, a więcej przyjemności, odkrywamy seksualność jutra”³⁴

II. Niektóre implikacje antropologiczne

1. Spojrzenie radykalne

Argumentacja radykalna stawia przed nami wyzwanie zmiany różnorodnych twierdzeń podniesionych przez liberalne naciski na rzecz małżeństw gejowskich.

³¹ *Invention of Heterosexuality*, s. 186-187.

³² Tamże, s. 187 (Zob. Dennis Altman, *The Homosexualization of America, The Americanization of the Homosexual* [NY: St. Martin's Press 1981]).

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 189.

Po pierwsze, jako że model liberalny może się wypowiadać jedynie w terminach wolności proceduralnej i formalno-prawnej, niechybnie nie dochodzi on (i w rzeczywistości odpada z dyskusji) do uwypuklenia problemów oznaczających dla społeczeństwa pytanie o seksualność w ogóle, a szczególnie o „małżeństwa gejowskie” Tymczasem właśnie tu leży problem. Radykałowie pomagają nam dostrzec konsekwencje tego faktu. Dążąc do samego rozszerzenia obowiązujących praw, model liberalny sprawia, że dla społeczeństwa jako całości stawka jest bardzo niewielka, podczas gdy dla jednostek, którym rozszerzenie praw miałyby przynieść osobiste spełnienie i dar godności, stawka jest ogromna. Z drugiej strony radykałowie naświetlają sposoby, w jakie najważniejsze struktury społeczne są głęboko zakorzenione w kategoriach seksualnych. Postrzegają oni kwestię seksualności i jej znaczenia jako fundamentalnie doniosłą – nie ze względu na osobisty wybór i spełnienie – ale z uwagi na to, jak wewnętrzna struktura społeczna ukazuje rzeczywistość konkretnym osobom.

Po drugie, radykałowie pokazują problematyczny charakter konwencjonalnych terminów używanych w debacie nad małżeństwami gejowskimi. Radykałowie będą oczywiście „dekonstruować” *gender* i seksualność w ogóle, i odrzucać naturę seksualności. W tle tego leży z pewnością szersze odrzucenie przez nich natury jako takiej, odrzucenie, które jest raczej zadaniem jej kłamstwa niż banalnym nihilizmem. Radykałowie jednak wydobywają fundamentalną prawdę o liberalizmie. Podczas gdy takie kategorie, jak „homoseksualność”, „heteroseksualność” czy „orientacje”, zwykle wydają się nam niezbędne i oczywiste, są one faktycznie zdeterminowanymi historycznie pojęciami kształtującymi rzeczywistość – „produkującymi seksualności”, jak by to powiedział Foucault – które powodują niewidoczną afirmację siły za pomocą systemu natur i prawd, które zdają się wieczne. Co radykałowie lubią podkreślać, liberalizm funkcjonuje dzięki tej niewidoczności używania siły.

Po trzecie, radykałowie zaznaczają, że takie kategorie dalekie są od niewinności i że trzeba ukazać ich implikacje. Jak widzimy, liberalizm koncentruje swoje parcie na rzecz małżeństw gejowskich na idei koincydencji różnic i podobieństw między homoseksualnością a heteroseksualnością. Teoretycznie stoją one jedna naprzeciw drugiej jako alternatywne warianty ludzkiego pragnienia. Jakkolwiek byśmy mogli czy nie mogli moralnie zakwalifikować tych wariantów, pozostanie faktem, że ich paralelność implikuje podstawową odpowiedniość. Jak sugeruje argumentacja Katza, przyjęcie takiej podwójności na użytek

zreformowania i zrozumienia seksualności powoduje zgodę na szerokie rozumienie pary – a zatem i samej płciowości – w duchu nowej seksualności i etyki skoncentrowanej na przyjemności. Zapowiada to rzeczywiście fatalną zmianę: od seksualności opartej na polaryzacji między męskim a żeńskim do opartej na koncepcji odmiennych „orientacji” Ostatecznie zarówno liberalowie jak i radykałowie dochodzą do zasadniczo podobnego uwypuklenia wszystkich „seksualności”, nawet jeśli dochodzą inną drogą.

Ostatnia kwestia sugeruje głębszy problem: liberalizm i radykalizm zmierzają do konwergencji polegającej na wyrażonej *implicite* i *explicite* manifestacji gejowskiej zasadniczo antropologii. Radykałowie podkreślają zatem *explicite* jedynie antropologiczne implikacje modelu liberalnego, które pozostają zanurzone w liberalnej dyskusji o formalnej odpowiedniości i prawach. Radykałowie tacy, jak Foucault, odrzucają pełne znaczenie seksualnej odmienności wpisanej w ludzkie ciało; zaprzeczają, by polaryzacja na męskie i żeńskie mogła nam zaoferować tożsamość czy prawdę o tym, kim jesteśmy. Sugeruje to radykalną androginiczność. Jak jednak mogliśmy przed chwilą zobaczyć, ta androginiczność jest także *implicite* wpisana w liberalnym przejściu od prymatu polaryzacji męskie-żeńskie do polaryzacji opartej na formalno-prawnych kategoriach „heteroseksualne”, „homoseksualne” i „orientacja” Radykałowie zarysowali po prostu kompletnie implikacje radykalnego porzucenia znaczenia ciała jako istotnego dla osoby (*corpore et anima unus*³⁵). Podobnie jak Zaratustra proklamowali to, co w liberalnym aktywizmie gejowskim jest realizowane tylko w połowie.

2. Fragmentaryczna antropologia

Rozważmy ostatnią kwestię bardziej wnikliwie. Jak widzieliśmy, liberalna argumentacja na rzecz „małżeństw gejowskich” wychodzi od fundamentalnego przejścia. Tożsamość osoby nie jest odtąd oparta na jej męskości czy kobiecości; oparta jest na jej „orientacji” Przejście to skutecznie sprowadza znaczenia seksualnej różnicy – nieuniknionej korespondencji między ciałem męskim a kobiecym jako takim – do wymiaru sub-personalnego i czysto materialnego. Naturalna korelacja między męskim i żeńskim nie znajduje się już dłużej w centrum seksualności. W konsekwencji wolność i seksualne pragnienia osoby

³⁵ Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor*, 48.

wymagają związku niezależnego zasadniczo od naturalnej korelacji jej ciała z płcią przeciwną. Relacja między „orientacjami” i seksualna polaryzacja wpisana w ciało są zatem zewnętrzne i arbitralne.

W rezultacie przyznaje się orientacji absolutne pierwszeństwo, a różnicę płci redukuje się do materialnych warunków i okoliczności aktu płciowego. Jeśli nawet jednostka kieruje pragnienia i relacje seksualne do osób płci przeciwnej, nie wynika to z naturalnej odpowiedniości męskiego i żeńskiego; wynika po prostu z jej „orientacji”, która jedynie częściej zdarza się „heteroseksualna” niż „homoseksualna”

Ponieważ idea odmiennych orientacji zredukowała po cichu różniące się płciowo ciało do materialnych warunków i okoliczności aktu płciowego, zredukowała zatem także ciało do wyłącznie materialnego, a zatem sub-personalnego, wymiaru rzeczywistości. W efekcie umieściła ciało poza osobą jako taką. W ten sposób ciało zostało osłabione o swoje naturalne znaczenie i związek z osobą, do której należy. Osoba jako taka jest określana jako zasadniczo androgeniczna. Seksualne ciało zostaje więc poddane pod panowanie pragnienia, wolności i miłości osoby, przez skupienie się na „orientacji” – czy to z wyboru, czy niezmienniej predyspozycji, czy też współdziałania obydwu, które są jednak traktowane znowu jako zewnętrzne i materialne warunki, względnie okoliczności, potrzebne w konkretnym seksualnym realizowaniu orientacji.

Stwarza to podstawowy paradoks. Możliwość aktów płciowych zależy od seksualnego ciała. Ciało jest jednak seksualne tylko jako męskie albo kobiece. Co więcej, fakt, że ciało jest męskie bądź kobiece, zależy od korelacji męskości i kobiecości. Poza tym struktury ciała męskiego miałyby niewielki sens, gdyby nie konkretna realność ciała żeńskiego, i *vice versa*. Rezultat jest zabawny: po liberalnym przejściu do orientacji akty płciowe zależą od zakorzenienia w formie, której pełne znaczenie ludzkie i podmiotowe jest osłabiane przez liberalną androgeniczność. Paradoks ten jest szczególnie widoczny wówczas, gdy spojrzysz się na akty homoseksualne, których możliwość zależy od faktu płciowej polaryzacji ciał, a które efektywnie odrzucają głębsze antropologiczne znaczenie tej polaryzacji. Paradoks ten sugeruje, że homoseksualne akty i pragnienia pasożytują tylko faktycznie na cielesnej korespondencji męskości i kobiecości. Paradoks ten uwypukla także akty „heteroseksualne”, zawierające to wszystko, o czym była mowa. Dzieje się tak, ponieważ faktycznie „heteroseksualność” podziela antropologiczny punkt wyjścia „homoseksualności”. Tak więc akty płciowe między mężczyzną a kobietą, rozumiane jako wariant w libe-

ralnym systemie orientacji, zależą od antropologicznego znaczenia seksualnego ciała i jednocześnie je odrzucają.

Sugeruje to fragmentaryczne spojrzenie na osobę ludzką. Fragmentacja ta jest początkowo intuicyjna: nikt nie doświadcza swojej seksualności jako androginicznego używania seksualnego ciała.

Konsekwencje tej fragmentacji stają się bardziej wyraziste, gdy się zastanawiamy nad jej implikacjami dla znaczenia i integralności pragnienia. Liberalna działalność gejowska wydaje się uznawać znaczenie seksualnego pragnienia jako składnik osobowej tożsamości. Rzeczywiście, wielu współczesnych myślicieli – od Freuda do Jana Pawła II – zgodziłoby się z tym znaczeniem. Co więcej, doświadczamy naszego pragnienia w ogóle, a szczególnie pragnienia seksualnego, jako wyrastającego z naszego najintymniejszego życia osobowego. Ja pragnę, nie zaś sub-personalna czy czysto materialna część mnie. Pragnienie seksualne jest jednak niewątpliwie zakorzenione i przeżywane w seksualnym ciełe, które – jak właśnie zauważyliśmy – zależy od korespondencji między męskością a kobiecością.

Oznacza to, że pragnienie zależy od seksualnego ciała i jest równocześnie od niego dość tajemniczo oddzielone. Androginiczność nie pozostawia nam możliwości zintegrowania pragnienia z całą osobą; rzeczywiście, dezintegruje pragnienie. Ponieważ pragnienie jest zakorzenione w seksualnym ciełe, redukuje się je do materialnego impulsu organizmu. Z drugiej strony, ponieważ – według ideologii orientacji – pragnienie może się klócić z płciowym określeniem ciała, tak jak równie racjonalnie może się z nim zgadzać, możemy uwierzyć, że pragnienie seksualne jest niezależne od ciała, że jest rzeczywistością czysto duchową, która jedynie używa ciała. Wówczas jednak trudno zrozumieć, jak pragnienie może być specyficznie seksualnym pragnieniem. Jak zatem liberalna androginiczność ukazuje pragnienie jako równocześnie w pełni seksualne i w pełni ludzkie?

Takie fragmentaryczne ujęcie uderza także w wolność. Pragnienie określono arbitralnie, bądź to na mocy jego podporządkowania materialnemu ciału, względnie na skutek jego niezależności od seksualnego ciała. Wolność nie może jednak zostać zrealizowana bez impetu płynącego z pragnienia; jedynie pragnienie pozwala jej żyć; zależy więc faktycznie od pragnienia. W tej sytuacji wolność okazuje się arbitralna w taki sam sposób, jak pragnienie.

Z drugiej strony możemy umieścić seksualne pragnienie przed wyborem. Liberalna argumentacja podkreśla często niezmienny i niezależny od woli charakter homoseksualizmu, podnosząc następnie

wniosek o status tradycyjnej mniejszości. Ponieważ zakres pragnienia jest specyficznie seksualny, musi ono wyrastać z seksualnego ciała. Skoro jednak ciało zostało zredukowane do materialnych warunków i okoliczności osoby jako takiej, seksualne pragnienie reprezentuje utratę wolności na rzecz tego, co jest ostatecznym i arbitralnym nakazem materialnym. Możliwe też, że wolność jest ożywiana przez ogólne i androginiczne pragnienie, niezależne od ciała; jak jednak w takiej sytuacji kieruje się ono ku specyficznie seksualnej albo ku konkretnej orientacji? Jak w ogóle to, co seksualne, staje się dla niego atrakcyjne?

Seksualne pragnienie może równie dobrze wyrosnąć z samej wolności. Radykałowie często to mówią, jak gdyby była to prawda, albo jak gdyby mogło się to okazać konkluzją rozbioru *gender* (nie trzeba wnikać głęboko pod powierzchnię choćby teorii Foucaulta, by rozpoznać ukryty w niej obraz wolności jako wyjęty z idealnego – rajskiego? eschatologicznego? – świata, w którym taka wolność zachowałaby prawdziwość)³⁶, jednak liberaliści czasami też mówią o „orientacji” jako o wyborze. Jeśli jednak pragnienie jest rzeczą wyboru, to czymkolwiek pragnienie by nie było u źródła ludzkiego działania, musi być całkowicie zdominowane przez permanentną afirmację wolności. Jeśli mam być wolny, muszę być zdolny zarówno do pragnienia, jak i do nie pragnienia. Tylko w ten sposób wolność może być wolna od determinującego ją z góry i materialistycznego pragnienia. Jeśli jednak pragnienie jest wytworem wyboru, to co wcześniej porusza wolność?

Mamy tu zatem dylemat. Wolność jako „czysta” spontaniczność, nie kierowana wewnątrz przez prawdę, naturę ani pragnienie, odmawia sobie naturalnego celu, innego niż ona sama. To skutkuje jednak niemożliwym do przyjęcia nieskończonym regresem³⁷. Z drugiej strony wolność może podlegać temu, co zostało zredukowane przez liberalną androginiczność do czystej faktyczności rzeczywistości materialnej albo do inklinacji i pragnień, które wyrastają z czystej faktyczności sub-personalnego królestwa materii, biologii i ewolucji. Jeśli to jednak jest prawdą, to wolność wyjaśnia się w tym, co zostało zredukowane do sub-personalnych organicznych dynamizmów. W każ-

³⁶ Niech w tym punkcie radykał Michael Warner włączy do dyskusji wielką zasadę liberalną: „Czy nie powinno być możliwe zezwolenie każdemu na autonomię seksualną w sposób zgodny z seksualną autonomią wszystkich innych? Mimo że zasada etyczna brzmi tak prosto, nie zbliżyliśmy się do jej przełożenia na praktykę” (*The Trouble with Normal*, s. 1).

³⁷ Por. D. C. Schindler, *Freedom Beyond Our Choosing: Augustine on the Will and its Objects*, *Communio* 29 (2002), 618-653.

dym razie efektem jest zasadnicze wyzwanie nie tylko dla ciała i różnicy płci, ale także dla znaczenia samej wolności i ludzkiego pragnienia.

Podsumowując, prymat kategorii „orientacji seksualnej” wywołuje fundamentalny związek między czysto materialnym ciałem a odpowiednio czysto duchową osobą. Na ironię, gdy taki punkt wyjścia zostaje raz przyjęty, pragnienie seksualne pozostaje bez prawdziwego domu. Musi oscylować między materialnie seksualnym a duchowo androginicznym, nie może się jednak łatwo dopasować do żadnego z nich. A zatem nie może być rzeczywiście podstawą tożsamości osoby, czego chcieliby liberałowie. Co więcej, podzielane przez liberałów i radykałów twierdzenia o zwiększeniu wolności nie mogą zostać zrealizowane. Takie „zwiększenie” wolności może być zaledwie Pyrrusowym zwycięstwem, ponieważ zamknęłoby wolność w bezpłodnym odniesieniu do samej siebie albo niewolniczo poddałoby ją temu, co ostatecznie sub-personalne i materialne.

Taka antropologia z wielkim trudem promowałaby „pełną realizację każdej jednostki w narodzie” Tym niemniej właśnie na koncepcji alternatywnych „orientacji seksualnych” model liberalny usiłuje stworzyć możliwość osobistej i społecznej tożsamości.

3. Różnica płciowa jako antropologia

a. *Heteroseksualność i ciało osoby.* Jak widzieliśmy, znaczenie heteroseksualności jest ściśle związane z homoseksualnością. Ponieważ oba te typy są ostatecznie zakorzenione w androginicznej antropologii opartej na koncepcji alternatywnych orientacji i wyabstrahowanej z wyjściowych relacji małżeństwa i rodziny, spotykają się na głębokim poziomie. W tym sensie „heteroseksualność” jest fatalnie bliźniacza z „homoseksualnością”

Jak zatem możemy naprawić autentyczną ludzką seksualność? Jak zobaczyliśmy, redukcja ciała do sub-personalnej materii skutkuje antropologiczną fragmentacją. Wykluczone od początku przez tę fragmentację pragnienie mogłoby zatem reprezentować naturalną (daną) prawdę, albo sens, albo powołanie wbudowane w określone płciowo ciało. Bez wewnętrznej relacji ciała, pragnienia i wolności, niepodobna osiągnąć zintegrowaną wizję osoby ludzkiej.

Z drugiej strony tam, gdzie ciało jest traktowane jako w pełni osobowe, seksualność – i płciowe rozróżnienie na mężczyznę i kobietę – jest również postrzegana w pełni osobowo. Ciało nie zagraża wolności jako obca i sub-personalna siła; raczej wewnętrznie ją informuje, nadaje jej znaczenie i kierunek. Pragnienie może być zatem

zakorzenione w seksualnej polaryzacji ciała bez redukcji do sub-personalnej materialności. Podobnie wolność czerpie z pragnienia siłę motywacji bez bycia zredukowaną choćby do sub-personalnego dynamizmu czy niemożliwej do przyjęcia czystej spontaniczności.

Płciowa korespondencja męskiego i żeńskiego idealnie odpowiada prawdzie przyciszonej przez gejowską antropologię z jej systemem „orientacji” i wynikającą z niego androgynicznością, że mianowicie męskie i kobiece ciało manifestują odwieczne ludzkie powołanie do miłości. Oznacza to, że nieunikniona korelacja między ciałami męskim i żeńskim jest normą nie tylko rzeczywistości materialnej – jako produkt nierozumnej biologicznej konieczności czy szansy – ale przede wszystkim jego czy jej osoby. Mamy tu wewnętrzny i organiczny symbol oraz rozeznanie, co znaczą wolność, pragnienie i miłość. Ukazuje to także fundamentalne antropologiczne elementy osobowej egzystencji. Miłość, wolność, pragnienie nie są zatem rzeczywistościami arbitralnymi czy indyferentnymi.

b. *Różnica płci jako otwarty koniec bez końca*. Powołanie wbudowane w różnicę płci, a zatem w samo ciało osoby, uwzględnia indywidualną osobę w opowieści o historii i pokoleniach. Zwłaszcza dlatego, że jest płodne, a w konsekwencji, że płciowa polaryzacja na mężczyznę i kobietę nie zamyka się na samej sobie. Przeciwnie, przekracza zamknięty świat pojedynczej pary. Jan Paweł II stwierdza, że pozostałe typy miłości w rodzinie czerpią wewnętrzny sens i kształt z małżeńskiej płciowej miłości rodziców³⁸. Możemy to zrozumieć, gdy uświadomimy sobie, że małżeńska miłość rodziców daje dziecku „prehistorię” konieczną do ujrzenia jego życia – jakichkolwiek trudów i frustracji zaczęłyby doświadczać jako dorośli – jako pierwotnie „dobrego”, a nawet przeznaczonego do zmierzenia się z ostatecznym wyzwaniem założenia własnej rodziny. Małżeńska miłość oferuje zatem właściwy kontekst pozostałym typom miłości w rodzinie (rodzicielskiej, dziecięcej czy braterskiej). Bez takiego źródła i początku w miłości małżeńskiej te pozostałe miłości – jak bardzo realne mogłyby być – będą zawsze uciążliwą pracą wobec oczywistego braku zakorzenienia.

Takie zakorzenienie wymaga jednak płciowej odmienności rodziców. W seksualnej miłości mężczyzny i kobiety żyje już w ukryciu dziecko. W doświadczeniu swego miejsca w różnicy płciowej rodziców dziecko rozumie, że jego istnienie, że wszystkimi wyjątkowymi at-

³⁸ Por. *Familiaris consortio*, 18.

rybutami i osobistą historią, zostało wpisane i przeznaczone w ich miłości, w połączeniu płciowo zróżnicowanego ciała, pragnienia i wolności. Rzeczywiście, jedynie ten rodzaj miłości zawiera w sobie implikację prokreacyjnej płodności. Co więcej, tylko tu dziecko może odczuć, że jego istnienie nie zależy od dodatkowego i zewnętrznego ostatecznie wyboru czy procedury. W ten sposób dziecko może odczuć dobroć swojego istnienia właśnie dzięki temu, że rozpoczęło się ono jako organiczna część miłości. Wbudowane w ideę płodności i różnicy płciowej, stanowi raczej strukturę miłości niż techniki i produkcji.

Z argumentacją, że „małżeństwo nie jest tożsame z prokreacją” (a zatem, że „pary jednopłciowe” są zasadniczo alternatywne i paralelne do „par różnopłciowych”) często łączone jest konwencjonalne dowodzenie, że w końcu „pary jednopłciowe” także mają dzieci (a więc nawet gdy pierwsza argumentacja zawodzi i małżeństwo jest istotnie związane z prokreacją, to „pary jednopłciowe” i „różnopłciowe” pozostają zasadniczo alternatywne i paralelne). Takie dowodzenie jednak zakłada, że różnica płciowa jest rozłączna z rodzicielstwem.

Niniejszy artykuł ukazał drogi, na których zewnętrzne spojrzenie na osobę i jej ciało przynosi fragmentaryczne spojrzenie na osobę ludzką, które nie może być ostatecznie utrzymane. Radykalny prymat męskiego i żeńskiego oraz ich korespondencji staje się ewidentny, gdy zdamy sobie sprawę z faktu, że współczesne praktyki biotechnologiczne mogą zadziałać jedynie dzięki podstawowym materiałom (na przykład dzięki utylizacji komórek organicznych na potrzeby klonowania) zawierającym energię życiową seksualnego zjednoczenia mężczyzny i kobiety, materiałom, które mogą być poddane manipulacji, ale nie mogą być wytworzone w laboratorium. Skoro zatem homoseksualne pragnienie zależy i jednocześnie wykorzystuje znaczenie płciowej polaryzacji wpisanej w ciało, dążenia niektórych par gejowskich i lesbijskich, by posiadać dzieci dzięki „technologiom reprodukcyjnym”, są pasożytnicze względem nieredukowalnej oryginalności polaryzacji między męskim i żeńskim. Ponadto technologie takie odrywają zaistnienie osoby ludzkiej od otwartej miłości mężczyzny i kobiety, wykorzeniając dziecko z historycznego ciągu i organicznego ożywienia płynącego z samego powołania miłości płciowej³⁹

³⁹ Z drugiej strony adopcja jest próbą uzdrowienia sytuacji, która nie jest idealna: dziecka, które jest osierocone, opuszczone czy „zarzucone” z jakichkolwiek powodów; albo męża i żony, którzy są niezdolni do poczęcia lub urodzenia dziecka. W każdym przypadku rodzina utworzona dzięki adopcji, ze wszystkich wskazanych wyżej powodów, wymaga obecności podstawowej konfiguracji, czyli zakorzenienia w różnicy płciowej.

Uwypuklanie zamkniętej struktury związków homoseksualnych nie oznacza wątpienia w to, że działacze homoseksualni dążą do transformacji społeczeństwa na drodze reform prawnych niekiedy w dobrej wierze, zgodnie z pewnym światopoglądem, ani mówienia, że nie może istnieć autentyczna miłość między homoseksualistami, tak jak nie może istnieć miłość między jakimikolwiek dwiema osobami jednej płci. Homoseksualiści mogą z pewnością pragnąć dobra drugiego człowieka; z pewnością mogą też się poświęcać dla drugiego. Nie mogą jednak tego robić, postrzegając drugiego jako przedmiot seksualnego pragnienia, właśnie z powodów przedstawionych w tym artykule: kochanie w taki sposób implikuje bowiem dezintegrację osoby ludzkiej, włącznie z konkretnymi osobami pozostającymi w takich związkach. Dobra drugiego ani ofiarniczego charakteru miłości nie osiąga się w akcie płciowym, bo taki akt nie może zakładać specyficznego rodzaju dobra i poświęcenia, które wypływają z seksualności, tj. otwartości na utratę samego siebie w jedności z innym, kto jest (potencjalnie) w i poprzez tę jednośc złączony ze mną jako matka czy ojciec mojego dziecka. Tradycja chrześcijańska odwołuje się do tej jedności jako „jednego ciała”; dla *Humanae vitae* stanowi to zasadniczą podstawę „jednoczących” i „prokreacyjnych” aspektów miłości małżeńskiej.

c. *Różnica płciowa jako powołanie społeczne/kulturowe*. Jan Paweł II podaje nam słuszną wskazówkę uwzględniającą znaczenie kultury, które jest częściowo ukrywane przez liberalizm. Twierdzi mianowicie, że „różne kultury są zasadniczo różnymi sposobami zmierzenia się z pytaniem o sens ludzkiej egzystencji” Zastana kultura może być określona przez stanowisko, jakie zajmuje w kwestii szacunku do „fundamentalnych wydarzeń w życiu, jak narodziny, miłość, praca i śmierć”⁴⁰ Tymczasem właśnie rodzina ucieleśnia i jednocześnie gwarantuje kontynuację kultury i historii. Rodzina nie tylko oferuje fizyczne istnienie, które buduje szersze społeczeństwo zanurzone w określonej kulturze. To właśnie rodzina – rozpoczynająca się od płciowej różnicy rodziców – uczy dziecko, co znaczy być człowiekiem, co znaczy kochać i co znaczy przynależec do społeczności oraz żyć w kulturze. To właśnie w rodzinie dziecko się uczy, że sens jego egzystencji jest czymś więcej niż szeregiem przyjemności i doświadczeń, że jest historycznie zakorzeniony w tradycji i trwaniu kultury przez pokolenia. Kultura, której instytucje prawne oddzielają seksualność od

⁴⁰ *Centesimus annus*, 24.

jej znaczenia prokreacyjnego, ma zatem ukryte w sobie głęboko pragnienie śmierci.

Podsumowanie

Czy liberalna obietnica może być dotrzymana? Jak powiedziałem na początku, prosta argumentacja przedstawiana na rzecz tolerancji zawiera rodzaj potężnej elegancji. Na pierwszy rzut oka zdaje się tworzyć potencjalnie stabilny kompromis kulturowy i prawny. Dlaczego jednak, przy zachowaniu liberalnych tradycji Zachodu, nie odnieść kontrowersyjnych argumentów moralnych i religijnych do rzeczywistości prywatnej? Co bowiem złego w pozwalaniu ludziom żyć, jak tego pragną? W jaki sposób „małżeństwo jedнопłciowe” jakiejś jednej pary może wyrzucić negatywny wpływ na „tradycyjne małżeństwo” innych? Podczas gdy takie wyjaśnienia mogą wyglądać przekonująco, argumentacja taka wskazuje w konsekwencji, że tak zwany kompromis liberalny nie jest faktycznie żadnym kompromisem.

Rozważmy podstawowe pytanie, od którego wyszliśmy: czy „małżeństwo jedнопłciowe” jest możliwe jako zwykły skutek dostępu do tej samej instytucji cywilnej, tradycyjnie dostępnej dla większości, albo czy „małżeństwo jedнопłciowe” jest przyczyną bardziej fundamentalnej zmiany – zmiany architektonicznej – w kulturowym rozumieniu natury ludzkiej i różnicy płciowej? Czy koniecznie zakłada antropologię, która w swoim rdzeniu jest niezwykle zbliżona do skonstruowanego przez radykalnych myślicieli, takich jak Foucault, Rich i Katz, spojrzenia na osobę ludzką?

Jak widzieliśmy, model liberalny skutecznie przesuwając podstawę społeczeństwa z płciowej korespondencji mężczyzny i kobiety (oraz wszystkich skutków ich różnicy płciowej) do systemu „alternatywnych orientacji” Antropologiczny dualizm wywołany przez to przesunięcie, podobnie jak redukcja „orientacji seksualnej” do nie różniących się elementów alternatywy, przekłamuje jednakże fakt, że model liberalny zakłada zasadniczo „gejowską” (i dezintegrującą) antropologię. Po prostu wszczepia w tę antropologię możliwość „heteroseksualności” jako jedną z jej odmian. Zatem fundamentalny antropologiczny punkt wyjścia, mówiący o płciowej różnicy mężczyzny i kobiety, jest w rzeczywistości do utrzymania; zostaje on jednak zastąpiony jedną z możliwych „orientacji” – tak zwane „małżeństwo heteroseksualne” czy „małżeństwo różнопłciowe”, w którego rdzeniu znajduje się amorficzna koncepcja „emocjonalnego oddania”

Liberalny ruch na rzecz rozszerzenia praw małżeńskich na „partnerów jednopłciowych” jest zatem cichym krokiem w kierunku antropologicznego unieważnienia zarówno seksualności, jak i *gender*. Czymkolwiek by było nowe prawo do małżeństwa, z pewnością nie będzie ono wyłącznie rozszerzeniem samych praw. A zatem model liberalny jest wewnętrznie niestabilny, ponieważ zawiera wewnętrzną sprzeczność: najpierw domaga się włączenia w istniejącą instytucję małżeństwa cywilnego, następnie jednak jego podstawowa antropologia radykalnie zmienia albo porzuca znaczenie tej instytucji.

Relacje seksualne są w tej sytuacji abstrakcyjne w podstawowej formie ich najgłębszego znaczenia i sensu, a osobę ludzką postrzega się zasadniczo androgenicznie. Ponieważ ukryta antropologia jest androgeniczna, nie zawiera wewnętrznej wyjątkowości różnicy płciowej. Wskutek tego wszystkie relacje – łącznie ze związkami męsko-żeńskimi – są w rzeczywistości na swym najgłębszym poziomie homoseksualne. Wszystkie stają się w tym sensie „gejowskie”

Podczas gdy radykałowie krytykują obecne społeczeństwo jako zinstytucjonalizowaną „kompulsywną heteroseksualność”, wizja społeczeństwa, którą proponują w zamian, może być idealnie scharakteryzowana jako forma „kompulsywnej homoseksualności”

W tym kontekście twierdzenie hiszpańskiej wicepremier, że nowe prawo „nie zmusza nikogo do niczego, czego by nie chciał”, nie jest, mówiąc wprost, prawdziwe. Ostatecznie to Foucault ma rację: władza faktycznie jest wszędzie.

tłum. **Jakub Idźkowski**