

## O DYSKRYMINACJI MAŁŻEŃSTW HOMOSEKSUALNYCH. ODPOWIEDŹ TOMASZOWI SIECZKOWSKIEMU

- Krzysztof Saja -

**Abstrakt.** Artykuł jest reakcją na polemikę Tomasza Sieczkowskiego „Jednak dyskryminacja. Odpowiedź Krzysztofowi Saji” [ICF „Diametros” (36) 2013], którą sformułował on przeciw opublikowanemu przeze mnie tekstowi „O dyskryminacji par jedнопłciowych” [ICF „Diametros” (34) 2012]. Moim celem jest odparcie przedstawionych przez Autora zarzutów, które w głównej mierze polegają na niewłaściwym odczytaniu struktury zaprezentowanego przeze mnie argumentu. Opiszę więc właściwy tok rozumowania, który starałem się wyrazić w pierwotnym artykule oraz podważę propozycję Autora, który stara się uzasadnić małżeństwa jedнопłciowe, odwołując się do takich wartości jak godność, wolność czy równość.

**Słowa kluczowe:** dyskryminacja, małżeństwa homoseksualne, pary jedнопłciowe, sprawiedliwość, prawa człowieka.

W czerwcowym numerze „Diametrosa” (2013) ukazała się polemika Tomasza Sieczkowskiego *Jednak dyskryminacja. Odpowiedź Krzysztofowi Saji*<sup>1</sup> odnosząca się do opublikowanego przeze mnie artykułu „O dyskryminacji par jedнопłciowych”<sup>2</sup>, w którym starałem się dowieść, że brak możliwości legalizacji małżeństw jedнопłciowych w polskim prawie nie jest formą dyskryminacji w świetle etyki liberalnej.

Ponieważ w swym artykule broniłem jasnej i kontrowersyjnej tezy, która wpisuje się w gorącą dyskusję toczącą się w ostatnim czasie, spodziewałem się polemiki ze strony osób, które mają w tej sprawie odmienne przekonania. Wcześniej miałem przyjemność uczestniczyć w kilku podobnych dyskusjach, gdyż uważam, że źródło „filozoficznej prawdy” rodzi się w dialogu. Niestety, jeśli istniałaby kategoria „filozoficznego zniesławienia”, polemika Tomasza Sieczkowskiego mogłaby stanowić dla niej przykład. Choć mój adwersarz we wstępie swojego tekstu zdaje się zauważać, że moja argumentacja jest „obszerna”

---

<sup>1</sup> Sieczkowski [2013].

<sup>2</sup> Saja [2012].

i „rozbudowana”<sup>3</sup>, we wszystkich rozdziałach, w których formułuje swe zarzuty, błędnie przypisuje mi różne prymitywne rozumowania, przypina groźnie brzmiące „filozoficzne epitety” oraz dokonuje „filozoficznej psychoanalizy”, imputując obce mi motywacje i intencje.

W swojej odpowiedzi najpierw opiszę styl polemiki oraz „garby”, które przypisał mi mój adwersarz. W kolejnej części w kilku punktach streszczę właściwe rozumowanie, które starałem się wyrazić w pierwotnym tekście. W ostatnim rozdziale odniosę się do kontrpropozycji Autora, w której na kilku stronach przedstawia on racje za tym, że brak możliwości zawierania małżeństw jednopłciowych jest dyskryminujący.

### **Epitety i błędne argumenty**

Tomasz Sieczkowski w rozdziale „Rekapitulacja argumentacji Saji” poprawnie zreferował główną tezę oraz cel mojego artykułu. Wrażenie trafności pryska jednak podczas lektury kolejnych rozdziałów, w których poddaje on krytyce rzekomo moje uzasadnienie dla tych tez. Swe zarzuty formułuje w dość perswazyjnej formie. Przypina mi wiele „filozoficznych etykietek”, które niosą ze sobą określone negatywne treści i emocje. Autor za pomocą tych niepocholebnych łątek przypisał mi poglądy, które są mi całkowicie obce, których nie wyraziłem w swoim tekście oraz których tekstów nie zakładał.

Według Autora moje rozumowanie jest formą „użytecznej redukcji”<sup>4</sup>, która de facto „nie ma wiele wspólnego z klasycznym użyciem”<sup>5</sup>. Czytelnik dowiaduje się więc, że mój artykuł jest nie tylko wyrazem użycia, lecz w dodatku użycia błędnego. Jak pisze, jest on „najmniej przystojnym” obliczem liberalizmu<sup>6</sup>. Rzekomo ujawniam się również jako zwolennik „argumentacji biopolitycznej”<sup>7</sup>, bowiem moje rozważania „spaja myślenie naturalistyczne (dziejność) z myśleniem ekonomicznym w biopolitycznym duchu”<sup>8</sup>. W retorycznym pytaniu, snując wątpliwości na temat mojej samoświadomości („trudno powiedzieć czy Autor ma świadomość...”<sup>9</sup>), stwierdza, że mogę (oczywiście nieświadomie) przyjmować antropologię, która

---

<sup>3</sup> Sieczkowski [2013] s. 166-167.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 166, 177, 179.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>9</sup> Ibidem, n. 27.

„sprowadza człowieka do jego zdolności rodzicielskiej”<sup>10</sup>. Korzystając z okazji, Sieczkowski uświadamia czytelnikowi, że jeśli ktoś sprowadza wartość człowieka do dietności, powinien starać się „zalegalizować gwałty”. To, że „o tym nie wspomina[m]”, nie wynika z absurdalności tego typu przekonań, lecz jedynie z faktu, że (tu szanowny Dyskutant lituje się nade mną), „zdaje się przeczuwać, że człowiek nie jest wyłącznie istotą biologiczną, a jego istnienie nie sprowadza się do prokreacji”. Pomimo tych „przeczuć” (bo przecież wiedzy o tym zapewne nie mam), aby dowieść swoich przekonań, ową „biopolityczną argumentację” wykorzystuję „w tym wypadku czysto instrumentalnie”. Sugeruje to, że przed najgorszymi konkluzjami chronią mnie jedynie „przecucia”, działam motywowany nie chęcią poznania prawdy, lecz „czysto instrumentalnie”, i najprawdopodobniej ograniczam się jedynie „do tego przypadku” (kto wie, co robię w innych sytuacjach).

Dalej, po przeanalizowaniu mojej rzekomej „biopolitycznej” antropologii, po zwróceniu uwagi na moje wykoślawione, utylitarystyczne kalkulacje, Autor przechodzi do mojej „niebezpiecznej retoryki”<sup>11</sup>. Miałaby polegać ona na przyjęciu przeze mnie prostackiej argumentacji, że, parafrazując, homoseksualiści (wychowujący dzieci) nie powinni posiadać przywilejów gwarantowanych prawem rodzinnym, gdyż są zbyt nieliczną grupą<sup>12</sup>. Według Autora „bezwzględnie” stosuję bowiem „paradygmat ilościowy”, który bazuje na „archaicznym rozumieniu demokracji jako rządów większości w *interesie większości*”<sup>13</sup>. Sieczkowski stwierdza, wbrew moim jasnym uwagom, że moja argumentacja sprowadza się do fałszywego przekonania, że o etycznych prawach decydować może demokratyczna większość<sup>14</sup>.

Szanowny Dyskutant nie poprzestał jednak na powyższych epitetach. Nie dość, że artykuł mój jest bezprzykładną formą prymitywnej moralności opartej o dyktaturę większości, błędnego utylitarystycznego oraz „biopolitycznej antropologii”, wyraża również ducha „paradygmatu neoliberalnego, narzucającego skwantyfikowane i oparte na rywalizacji myślenie w obszarach uznawanych za należące do dobra publicznego”<sup>15</sup>. Autor spieszy więc z wyjaśnieniem – na przykładzie polskiej infrastruktury kolejowej, której degradacja jest „przejawem

---

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 178.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

tego samego myślenia”<sup>16</sup> – że rzekomo przyjmowany przeze mnie neoliberalizm i redukcyjny utylitaryzm doprowadzić nas może do sytuacji, w której „dyskryminacja obejmie nas wszystkich”<sup>17</sup>. Jest się czego bać, bowiem moja argumentacja na rzecz odrzucenia legalizacji małżeństw jedнопłciowych jest gorsza niż argumentacja większości konserwatystów<sup>18</sup>, gdyż ich argumenty (choć zapewne według Autora niepoprawne) formułowane są przynajmniej na płaszczyźnie jawnie aksjologicznej, podczas gdy moje jedynie na „płaszczyźnie ekonomicznej biopolityki, w której o obywatelach nie myśli się jako o podmiotach moralnych i politycznych, lecz jako o biologicznych narzędziach wytwarzania kapitału”<sup>19</sup>.

Z powyższych epitetów oraz struktury komentarzy Autora wyczytać można, że przypisuje mi on następujące, prymitywne i błędne sposoby rozumowania, których czytelnik nigdzie nie znajdzie w moim tekście:

1. Najwyższym ogólnoludzkim dobrem wyznaczającym wartość człowieka jest dzietność. Jest ona ważniejsza niż takie wartości jak godność, wolność czy równość (tzw. „biopolityczna antropologia”, w której „uwznioślam” dzietność, próbując nieskutecznie „zdeaksjologizować” problem dyskryminacji<sup>20</sup>).
2. Prawo stanowione powinno maksymalizować dobro (utyliitaryzm prawny).
3. Pary jedнопłciowe, w przeciwieństwie do par dwupłciowych, w niewielkim stopniu przyczyniają się do reprodukcji obywateli.
4. Mniejszości, które nie są w stanie pomnażać dobra, nie powinny być brane pod uwagę podczas ustanawiania prawa (tzw. paradygmat ilościowy lub „neoliberalny”).
5. Zatem, pary jedнопłciowe nie powinny mieć uprawnień małżeńskich.

Według Sieczkowskiego dopełnienie powyższego argumentu stanowi prymitywna etyka większości, przy pomocy której rzekomo uzasadniam niedyskryminujący charakter różnic prawnych par jedno- i dwupłciowych.

1. Prawo powinno wyrażać wolę większości w interesie większości (tzw. „prymitywny demokratyzm”).
2. Jeśli większość chce  $x$ ,  $x$  nie może być uznane za dyskryminujące (tzw. „niebezpieczne rozumienie dyskryminacji”).

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 166.

3. Większość społeczeństwa polskiego ma konserwatywne poglądy w kwestii legalizacji związków par jedнопłciowych.
4. Zatem brak legalizacji związków jedнопłciowych nie jest dyskryminujący.

Trudno jest mi zrozumieć dlaczego Sieczkowski przypisuje mi podobne argumenty oraz przykleja niepoehlebne filozoficzne łatki, które są mi całkowicie obce, których nie ma w moim tekście, i o których każdy rozsądny student etyki wie, że są błędne. Jeśli faktycznie napisałbym rzeczy, o które posądza mnie Autor, na usta ciśnie się pytanie, dlaczego szanowna Redakcja przyjęła mój tekst do publikacji.

Według Tomasza Sieczkowskiego: jestem etykiem degradującym wartość ludzi do bycia biologicznymi reproduktorami (tzw. antropologia biopolityczna); etykę i ważne wartości takie jak godność, wolność czy równość zastępuję merkantylną ekonomią i neoliberalną ideologią; swoje rozumowanie opieram na wykrzywionej, prymitywnej argumentacji uutilitarystycznej, której „już Bentham się sprzeciwiał”<sup>21</sup>, oraz degraduję myślenie etyczne do niebezpiecznego posłuchu dla głosu większości. Autor dokonuje też „psychoanalizy” mojej osoby, pisząc o moich motywacjach i intencjach: rzekomo wierzę w „biopolityczną antropologię”, swojego światopoglądu bronię jedynie „czysto instrumentalnie”<sup>22</sup>, ponieważ „przeczuwam”<sup>23</sup> absurdalność swoich argumentów. Podsumowując tę zasmucającą mnie i zniesławiającą rekonstrukcję rzekomo moich poglądów, muszę przyznać, że w całej mojej karierze akademickiej nikt jeszcze nigdy nie obrzucił mnie takim stosem fałszywych i nieprzychylnych epitetów.

### **Poprawna struktura argumentu**

Celem mojego artykułu nie było wykazanie, że ograniczenie praw mniejszościom seksualnym jest zgodne z zasadą użyteczności lub wolą większości. Przedstawiona argumentacja miała jedynie charakter negatywny: „w artykule starałem się wykazać, że żaden z powyżej rozważanych argumentów prowadzących do wniosku o dyskryminacji homoseksualistów poprzez zakaz zawierania związków małżeńskich parom jedнопłciowym, nie jest konkluzywny”<sup>24</sup>. Choć w swoim tekście faktycznie odwołałem się do pojęć użyteczności, demokracji oraz przytaczałem dane liczbowe dotyczące par żyjących w związkach, zabiegi te pełniły całkowicie inną rolę, niż sugeruje to tekst

---

<sup>21</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>22</sup> Ibidem, n. 27.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Saja [2012] s. 113.

mojego adwersarza. Nie stanowiły uzasadnienia głównej tezy, lecz element pobocznych wątków<sup>25</sup>.

Posługiwanie się w argumentacji wartościami użytecznymi nie oznacza z konieczności, że przyjmuje się użyteczność lub podobny tok rozumowania. Użyteczność może być, i zazwyczaj jest, wartością istotną także dla przeciwników użyteczności. To, czy oceniane prawo lub instytucja rodzi społecznie korzystne czy szkodliwe skutki, dla każdego racjonalnego człowieka stanowić musi istotną wartość. Wartość ta nie musi być jednak nadrzędna lub jedyna. Jeśli istnieją, a warunek ten jest bardzo istotny, inne ważne racje moralne, bezpośrednia użyteczność społeczna nie musi być wartością najważniejszą. Jeśli nie istnieją jednak przeciwne jej racje etyczne, stanowi ona ważny argument za taką a nie inną formą prawa oraz roztropnych wyborów.

W swym tekście przeciwstawiłem się również prymitywnej etyce większości. Wyraźnie napisałem, że omawiana dyskusja „musi brać pod uwagę sprawiedliwość i krzywdę, gdyż rygory etyczne powinny być ważniejsze niż racje ekonomiczne, użyteczne czy polityczne”<sup>26</sup>. Moje poboczne odwołanie się do idei demokracji, który to wątek stanowił odpowiedź na ewentualne zarzuty, a nie rdzeń argumentacji, miał jedynie na celu podkreślenie, że jeśli - znów warunek ten jest bardzo ważny - nie istnieją dodatkowe racje etyczne, dla liberalnego demokracji wola większości powinna stanowić dobre powody uchwalenia takiego a nie innego prawa. Celem było więc wskazanie, że „żadna mniejszość nie ma prawa jako zasadnego roszczenia wbrew woli większości żądać korzystnych dla siebie uprawnień, bez uprzedniego wskazania, że żądania te wynikają z powodów etycznych”. Sformułowanie to podkreśla jedynie olbrzymią wagę etyki i sądu o dyskryminacji par jednopłciowych. Jeśli dyskryminacja nie zachodzi, oraz nie istnieją inne istotne etyczne racje dla akcji afirmatywnej (np. obowiązek udzielania pomocy lub zadośćuczynienia, jak ma to miejsce w przypadku działań wobec czarnoskórych mieszkańców USA), demokracja powinien uznać, że większość powinna mieć możliwość budowania instytucji małżeństwa w oparciu o wartości, które uznaje za właściwe. Nie rozumiem, jak po przeczytaniu mojego tekstu, można przypisać mi „niebezpieczne rozumienie demokracji” i prymitywną etykę większości.

Jak napisałem we wstępie swojego tekstu, przedstawiona przeze mnie argumentacja bazuje wyłącznie na przekonaniach etyki liberalnej, nie zaś na użyteczności czy „archaicznej idei demokracji”:

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 112-113.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 113.

Praktyczne credo takiego podejścia zawrzeć można w kilku istotnych przekonaniach: (1) Wszyscy ludzie są moralnie równi. (2) Każda osoba jest autonomiczna i autonomię tę powinno się szanować. (3) Działanie, które nie krzywdzi innych, jest moralnie neutralne. (4) Wszelkie zakazy prawne powinny być uzasadnione w oparciu o maksymalnie uniwersalne racje, tzn. racje nieoparte na partykularnych wierzeniach religijnych, światopoglądzie, przekonaniach czy preferencjach poszczególnych jednostek lub grup<sup>27</sup>.

Już powyższy fragment przeczy przypisywanemu mi demokratyzmowi w etyce. Nie można zarazem twierdzić, że wola większości posiada rozstrzygający autorytet moralny oraz że „wszelkie zakazy prawne powinny być uzasadnione w oparciu o maksymalnie uniwersalne racje, tzn. racje nieoparte na partykularnych wierzeniach, światopoglądzie, przekonaniach czy preferencjach”. System demokratyczny bazuje przecież na autorytecie partykularnych preferencji większości obywateli.

Ideę autonomii osobowej i równości osób wyrazić można w antyutylitarystycznej i antykolektywistycznej tezie wielu krytyków utylitaryzmu. T. Scanlon przekonanie takie nazwał wymogiem indywidualizmu: odrzucając lub przyjmując jakąś moralną zasadę musimy brać pod uwagę jej implikacje jedynie dla nas lub dla innych indywidualnych osób<sup>28</sup>. Każdy z nas jest odrębną, oddzielną, niezależną osobą i tylko taka osoba może być nośnikiem zobowiązań oraz praw. Oznacza to, że moralną wartość mają jedynie indywidualne osoby, nie zaś ich ogół lub suma. Idea moralnej równości ludzi implikuje również, że każdy człowiek w punkcie wyjścia powinien posiadać te same uprawnienia moralne. Jeśli nie istnieją istotne powody wyróżniania pewnych osób lub grup, wszyscy obywatele muszą mieć dostęp do wszystkich korzystnych instytucji. Pewne grupy (np. sędziowie, policjanci, żołnierze, małżonkowie, rodzice) mogą posiadać sprawiedliwe przywileje wyłącznie, jeśli stoją za tym ważne racje, których żadna racjonalna osoba nie mogłaby odrzucić. Moralna równość wszystkich osób nie musi stać w sprzeczności z różnymi uprawnieniami dla różnych grup. Rodzi to jednak kilka istotnych pytań: (1) Co może być uzasadnieniem dla nadania pewnym grupom dodatkowych uprawnień oraz stworzenia dla nich korzystnych instytucji, które wyróżnią je spośród innych członków społeczeństwa? (2) Na kim spoczywa ciężar dowodu, że dana grupa

---

<sup>27</sup> Ibidem, s. 92-93.

<sup>28</sup> Scanlon [1998] s. 230.

powinna posiadać pewne przywileje prawne? (3) Na czym polega dyskryminowanie?

Pierwsze pytanie dotyczy mechanizmu wyróżniania pewnych grup. Przyjąć tu można dwie perspektywy. Pierwszy sposób postrzegania moralnej równości zakłada, że w punkcie wyjścia każdy z nas ma moralne prawo do posiadania wszystkich uprawnień i uczestnictwa we wszystkich korzystnych instytucjach (np. sędziowskich, policyjnych, profesorskich, małżeńskich). Jeśli ktoś chce ograniczyć nam nasze prawa, na nim leży ciężar dowodu, że na nie nie zasługujemy. Jeśli przyjmiemy tę perspektywę, to zwolennicy konserwatywnego podejścia do małżeństwa powinni uzasadnić, że pary jednopłciowe nie zasługują na małżeńskie przywileje. Każda osoba, wszystkie pary czy też grupy mają prawo jako zasadne roszczenie do posiadania przywilejów związanych z instytucją małżeństwa, chyba że istnieją istotne powody do tego, aby ich go pozbawić. Tę maksymalistyczną interpretację posiadania praw i równości osób zdaje się przyjmować mój adwersarz. Nie jest to jednak perspektywa poprawna.

Liberałowie przyjmują bardziej rozsądną perspektywę patrzenia na posiadane przez ludzi uprawnienia. Każdy z nas ma pewien minimalny zbiór uniwersalnych uprawnień, których celem jest ochrona naszych wolności. Większość praw człowieka ma jednak swe wąsko ograniczone treści oraz posiada jedynie charakter zasad pro tanto. Jeśli twierdzimy, że każdy człowiek ma prawo dążyć do szczęścia, nie oznacza to, że prawo to rodzi po stronie innych obowiązek uszczęśliwiania. Jeśli mamy prawo do wolności, nie znaczy to, że inni muszą pozwolić nam robić to, co chcemy. Jeśli mamy prawo do małżeństwa i życia w związku, nie znaczy to, że „każda para osób, bez względu na to, jakie osoby wchodzi w jej skład, ma prawo do zawarcia małżeństwa”<sup>29</sup>. Prawa człowieka są przede wszystkim źródłem rygorów deontycznych, które chronią nas przed krzywdą. Najtrafniej wyrazić je można w postaci negatywnych zakazów, których strzec powinno prawo. Ponieważ posiadamy godność, nie wolno nikogo znieważać, zniesławiać, traktować przedmiotowo; ponieważ jesteśmy wolni, nie wolno nikogo więzić i zmuszać do pewnych przekonań, postaw, światopoglądów; ponieważ jesteśmy równi, nie wolno nas traktować w odmienny sposób bez istotnych powodów. Prawa te służą więc powszechnej ochronie, nie są natomiast wystarczającą podstawą uzasadniania przywilejów dla wyróżnionych grup.

Wszelkie instytucje i przywileje, które nie mają charakteru powszechnego, muszą być uzasadnione niezależnie. Ciężar dowodu spoczywa po stronie tych, którzy pragną uzyskać korzyści. Jeśli pewnym grupom przysługiwać ma np.

---

<sup>29</sup> Saja [2012] s. 99.



immunitet, wcześniejsza emerytura lub przywileje małżeńskie, muszą oni wskazać ważne racje za ich wyróżnieniem – racje, które nie odnoszą się do podstawowych wolności każdego człowieka. Powszechne wolności nie uzasadnią bowiem uprawnień dla niewielu. Tym bardziej, jeśli są one utrzymywane za sprawą przymusowego opodatkowania, co uderza w prawo własności, wolności oraz równości tych, którzy nie korzystają z benefitów<sup>30</sup>. Przy tak rozumianej strukturze moralności, w której rozróżnia się wolności od przywilejów, osoby lub grupy są dyskryminowane bądź (a) jeśli nie mają dostępu do uniwersalnych, ogólnoludzkich swobód, które powinni posiadać wszyscy ludzie (kazus dyskryminacji czarnoskórych lub kobiet<sup>31</sup>), bądź (b) jeśli inne grupy są w lepszym od nich położeniu, choć nie istnieją istotne ku temu powody.

Moja argumentacja bazuje na powyższym rozumieniu struktury moralności. Opiera się na liberalnej i deontologicznej interpretacji praw moralnych i ich relacji do prawa stanowionego. Nie ma więc wiele wspólnego z utylitaryzmem lub demokratyzmem. Zrekonstruować można ją jako następujący ciąg przekonań:

1. Każdy ciężar nakładany przez państwo na swoich obywateli w postaci zakazów lub nakazów (np. zakaz jazdy samochodem bez pasów bezpieczeństwa lub nakaz płacenia podatków w celu redystrybucji dóbr) musi być uzasadniony w oparciu o racje, których żaden indywidualny i racjonalny podmiot nie mógłby odrzucić (T.Scanlon) lub racje o których każdy mógłby chcieć, aby stały się prawem powszechnym (J.Rawls). Z tego względu utylitarystyczna suma lub też głos demokratycznej większości nie mogą być rozstrzygającą racją za przyjęciem takich a nie innych rozwiązań prawnych obligujących każdą indywidualną osobę. Są one jednak istotne, jeśli *nie ma innych* istotnych moralnych racji, które stoją z nimi w sprzeczności.
2. Instytucja małżeństwa w prawie polskim związana jest z wieloma uprawnieniami, które wyróżniają małżonków spośród innych grup (par tanecznych, fanów piłki nożnej, par graczy w brydża)<sup>32</sup>. Pod tym względem jest ona podobna do instytucji parlamentarzysty, premiera, sędziego, policjanta czy strażaka.
3. Ponieważ koszty tej instytucji w postaci obowiązkowych podatków na jej utrzymanie oraz uprzywilejowanej pozycji jej beneficjentów ponoszą

---

<sup>30</sup> Rutkowski [2013]

<sup>31</sup> Saja [2012] s. 103.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 104-105.

wszyscy obywatele, aby można było uznać ją za sprawiedliwą znaleźć musimy ważną rację jej istnienia (ad. 1).

4. Racją taką nie mogą być takie wartości jak miłość, zaspokojenie pragnień, godność, wolność lub równość. Nie są to wartości, które wyróżniają jedynie małżonków, lecz dotyczą znacznie szerszej grupy osób<sup>33</sup>. Jediną przekonującą racją za istnieniem instytucji małżeństwa *w obecnym polskim kształcie* (wraz z przywilejami) są prokreacyjne i wychowawcze funkcje małżeństwa. Zakłada to, że dobrze funkcjonująca instytucja małżeństwa jest korzystna dla wszystkich obywateli podobnie jak instytucja minimalnego rządu, wojska, policji i straży pożarnej<sup>34</sup>. W przeciwnym razie jest ona niesprawiedliwa względem innych osób, które nie żyją w związkach i powinna być znacznie ograniczona<sup>35</sup> lub nawet zlikwidowana<sup>36</sup>.
5. Pary jednopłciowe, podobnie jak wiele innych grup osób, np. pary taneczne, nie pełnią tych społecznie użytecznych funkcji lub funkcje te pełnią jedynie akcydentalnie (teza empiryczna).
6. Istnieją więc dobre racje, żeby podtrzymywać instytucję małżeństwa dla par dwupłciowych. Racje te nie odnoszą się do par jednopłciowych.
7. Na mocy definicji dyskryminacji, pary jednopłciowe nie są dyskryminowane względem par dwupłciowych, bowiem istnieją między nimi istotne różnice, które stanowią dobre racje dla przyznania uprawnień małżeńskich (w obecnym kształcie) parom dwupłciowym i nie przyznania ich parom jednopłciowym. Nie istnieją więc *moralne* powody, aby zmienić prawo rodzinne w Polsce.
8. Nie oznacza to, że obecny kształt prawa nie może ulec zmianie. Jeśli okazałoby się, że alternatywne prawo rodzinne (np. minimalne małżeństwo + prawa rodzicielskie) byłoby bardziej korzystne społecznie lub realizowałoby wartości ważne dla większości społeczeństwa *bez powodowania innych niesprawiedliwości*, byłby to ważny powód jego zmiany.
9. Ciężar dowodu w tej kwestii leży po stronie tych, którzy chcieliby zmienić obecne prawo. Dowód ten nie może odnosić się do rzekomej niesprawiedliwości i dyskryminacji (ad. 8)<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Ibidem, s. 106, 108.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>35</sup> Tezę taką głosi Brake [2012].

<sup>36</sup> Card [1996]; Homer [1994].

<sup>37</sup> Saja [2012] s. 112.

## Krytyka definicji dyskryminacji

Powyższy tok rozumowania bazuje na przyjętej przeze mnie definicji dyskryminacji:

Dyskryminacja jest to gorsze traktowanie lub przyczynianie się do gorszego położenia pewnych osób lub grup względem innych, faworyzowanych osób lub grup, choć nie istnieją między nimi istotne różnice, które stanowiłyby dobre racje dla takich nierówności. Dyskryminacja zazwyczaj motywowana jest uprzedzeniami, stereotypami bądź niewiedzą<sup>38</sup>.

Tomasz Sieczkowski argumentuje jednak, że jest ona

[...] bezbłędna w sytuacjach jednoznacznych, nie działa wszakże tam, gdzie pojawiają się konfliktowe racje. [...] Logiczna prostota i także pierwszeństwo pojęcia dobrej racji są zwodnicze. Nieuwzględnianie koncepcji sprawiedliwości [...] w debacie na temat dyskryminacji czyni ją pustą, a co gorsza, jej zastosowanie może [...] dać wyraz uprzedzeniom i idiosynkrazjom, a nie rzeczywistej sprawiedliwości<sup>39</sup>.

Powyższa definicja jest niepełna również z tego względu, że „skupia się na różnicach, a ignoruje podobieństwa”<sup>40</sup>.

Nie zgadzam się z tymi zarzutami. Również definicja oparta o pojęcie sprawiedliwości może dać wyraz „uprzedzeniom i idiosynkrazjom”. Straszenie taką możliwością jest jedynie retorycznym zabiegiem. Definiowanie dyskryminacji poprzez pojęcie sprawiedliwości prowadzić może w stronę ideologii znacznie łatwiej. Jak pisałem, „nie istnieje powszechnie uznana i dobrze uzasadniona teoria sprawiedliwości, która mogłaby stanowić autorytatywną podstawę oceny nierównego traktowania”<sup>41</sup>, każda z nich jest natomiast bogata w rozmaite treści i presupozycje. Jeśli posłużyłbym się definicją opartą o jakieś pojęcie sprawiedliwości, zapewne spotkałbym się z uzasadnionym zarzutem, że istnieją inne jego znaczenia i rodzą inne implikacje normatywne. Choć mógłbym się zgodzić, że „pełne i wyczerpujące opisanie problemu dyskryminacji ufundowane powinno być na krytycznej analizie różnych pojęć sprawiedliwości”<sup>42</sup>, nie jest to do wykonania w krótkim artykule. Co ważniejsze, nie wydaje mi się, żeby definicja dyskryminacji oparta o pojęcie dobrych racji

---

<sup>38</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>39</sup> Sieczkowski [2013] s. 170-171.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>41</sup> Saja [2012] s. 95.

<sup>42</sup> Ibidem.

ustępowała w czymś definicji w kategoriach sprawiedliwości. Ponieważ pojęcie sprawiedliwości niesie ze sobą wiele treści, zdefiniowane poprawnie dla kilku wzorcowych przypadków, np. redystrybucji dóbr materialnych, może prowadzić do nieoczekiwanych i niepoprawnych konkluzji, jeśli zastosujemy je do analizy dyskryminacji w nowych, nieznanym wcześniej kontekstach. Pojęcie dobrych racji znacznie bardziej wrażliwe jest natomiast na różne konteksty, co stanowi jego zaletę. Pozwala to na precyzyjny namysł nad ewentualną dyskryminacją różnych praktyk, praw i postaw. Ponieważ jest jawnie normatywne, nie pozwala na bezrefleksyjne wyciąganie wniosków na podstawie treści pojęć, wymaga natomiast namysłu<sup>43</sup>.

Nie widzę także istotnego powodu, aby twierdzić, że „dysponując dwoma pakietami dobrych racji nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z dyskryminacją czy z usprawiedliwioną nierównością”<sup>44</sup>. Jeśli tylko przyjmimy perspektywę etycznego realizmu i przez racje rozumieć będziemy nie powody, które „jedynie wydają się komuś dobre [lecz] obiektywnie dobre racje, które istotne są z perspektywy etyki”<sup>45</sup>, nie istnieje zagrożenie relatywizmu, o którym pisze Sieczkowski. Nie ma powodu, aby wątpić, iż pewne racje okażą się lepsze od innych, a szala zwycięstwa przechyli się na którąś stronę.

Fakt, że zaproponowana przeze mnie definicja bazuje jedynie na różnicach i nie odnosi się do podobieństwa między rozważanymi grupami, również nie jest jej wadą, lecz wyrazem etyki liberalnej. Idea równości ludzi wymaga, żeby w punkcie wyjścia każda osoba miała te same minimalne prawa i obowiązki bez względu na swe cechy. Dopóki nie istnieje *istotna* różnica między ludźmi, która mogłaby usprawiedliwiać przywileje, dopóty wszyscy powinni posiadać takie same uprawnienia. Nie trzeba więc dowodzić, że pewna grupa powinna mieć uprawnienia dlatego, że jest podobna do grupy, która je posiada. Wystarczy, że nie istnieją między nimi istotne różnice, a powinny one mieć te same prawa.

## **Prawo a etyka**

Studiując polemikę Autora zauważyć można, że stara się on zdyskredytować „moje” argumenty również w oparciu o interpretację aktualnego stanu prawnego w Polsce<sup>46</sup>. Odstawiając na bok ewentualne zastrzeżenia

---

<sup>43</sup> Dotyczy to także problemu akcji afirmatywnej, o której wspomniał mój adwersarz (Sieczkowski [2013] s. 171.).

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Saja [2012] s. 96.

<sup>46</sup> Sieczkowski [2013] s. 172-175.

dotyczące kompetencji filozofa w kwestii interpretacji konstytucji, wystarczy powiedzieć, że krytykowanie przedstawionej przeze mnie argumentacji przez odwołanie się do obecnego prawa ma się nijak do obranego przeze mnie celu, i co ważniejsze, nie jest zgodne z poprawną metodologią etyki<sup>47</sup>. W pierwotnym tekście wyraźnie odrzuciłem taki sposób argumentowania<sup>48</sup>:

Z perspektywy etyki istotne pytanie nie brzmi [...] „Jakie intencje miał ustawodawca?” lub „Jak uzasadniał on uprawnienia małżeńskie i rodzinne?”, lecz „Czy uprawnienia takie są sprawiedliwe lub kiedy mogłyby być za takie uznane”<sup>49</sup>.

Opublikowany przeze mnie tekst, co można przeczytać we wstępie i zakończeniu, nie jest artykułem poświęconym prawnej interpretacji ustawodawstwa rodzinnego, lecz namysłem nad etycznym problemem dyskryminacji par jednopłciowych. Powoływanie się na zapisy prawa, aby poddać go krytyce, jest równie nierozsądne jak namysł nad etyczną kategorią sprawiedliwości w oparciu o analizę polskiego Kodeksu Prawa Karnego. Prawo stanowione może być nieetyczne. Często stanowi ono również zbiór aksjologicznie niespójnych treści, poddawane jest bowiem modyfikacjom przez różne ugrupowania polityczne reprezentujące odmienny światopogląd. Demokratyczne procedury uchwalania prawa nie mają wiele wspólnego z poprawną metodologią budowy teorii etycznych lub uzasadniania etycznych przekonań.

### **Godność, równość i wolność a małżeńskie przywileje**

Choć celem mojego adwersarza nie jest uzasadnienie małżeństw jednopłciowych, krytykując moje stanowisko, formułuje argumentację na ich rzecz. Rozpoczyna od postawienia pytania: „czy istnieją dobre racje za równym traktowaniem w prawie rodzinnym par hetero- i homoseksualnych?”<sup>50</sup>. Zdaniem Sieczkowskiego istnieje „cała masa” wystarczających racji, aby zmienić polskie prawo i zalegalizować małżeństwa jednopłciowe. Na kolejnych stronach odwołuje się do trzech ważnych wartości: godności, wolności i równości, twierdząc, że każda z nich stanowić może wystarczającą rację przyznania tych samych praw parom jednopłciowym i dwupłciowym<sup>51</sup>. Na kolejnych stronach dodaje również:

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 169, 173-176.

<sup>48</sup> Saja [2012] s. 107-108.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>50</sup> Sieczkowski [2013] s. 172.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 172-176.

Poczucie uznania, uczestnictwo w teatrze symbolicznym tworzonym przez instytucje państwowe, zaspokojenie potrzeby akceptacji przez administrację państwową i obligujące przepisy prawne, czy wreszcie trwałe poczucie dobrostanu wynikające z otwartości w realizowaniu własnego stylu życia – wszystko to są wartości, które w moim przekonaniu stanowią równie dobre racje, jak te wymienione powyżej. [...] Gdybyśmy zatem mieli pozostać na poziomie samych racji [...] to liczba dobrych racji przemawiających za zrównaniem stanu prawnego par homo- i heteroseksualnych jest zdecydowanie większa<sup>52</sup>.

Propozycja uzasadnienia małżeństw jedнопłciowych przedstawiona przez mojego adwersarza posiada jednak liczne wady.

Wbrew przekonaniu Autora, odchodzi ona od liberalnego rozumienia moralności i prawa oraz prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Na wstępie należy zauważyć, że nie powinna liczyć się ilość racji, ale ich jakość. Ilość powodów posiadania pewnych przekonań nie dodaje się jak ciężarki na wadze. Pragnienia jakiegokolwiek grupy nie mogą być „dobrymi” racjami, aby nadać im prawne przywileje. W przeciwnym razie, parafrazując powyższy tok rozumowania, mógłbym zażądać przywilejów sędziowskich na podstawie chęci uzyskania poczucia uznania, uczestnictwa w teatrze symbolicznym sądów, zaspokojenia potrzeby akceptacji i uznania przez prokuratorów i policjantów. Przywileje pewnej grupy nie mogą być nadawane jedynie na podstawie związanych z nimi korzyści. W przeciwnym razie każdy mógłby mieć prawo do każdego przywileju. Z tego względu wymienione przez Sieczkowskiego korzyści wynikające z instytucji małżeństwa nie uzasadniają prawa do ich posiadania.

Również powoływanie się na uniwersalne wartości takie jak godność, równość czy wolność nie stanowi dobrego uzasadnienia dla przywilejów związanych z instytucją małżeństwa. Choć pogląd taki można spotkać w debatach medialnych, nie jest on poprawny. Żadna z powyższych wartości, podobnie jak też innych podstawowych wartości samoistnych, nie może stanowić uzasadnienia dla specyficznych uprawnień dla specyficznych grup<sup>53</sup>. Błąd polega na pomyleniu ich roli w strukturze etyki. Wartości te nie mogą stanowić uzasadnienia dla korzystnych uprawnień dla pewnej wyjątkowej grupy, lecz są fundamentem ogólnoludzkich swobód etycznych wyrażanych w języku deontycznych rygorów. Owe moralne zakazy, ufundowane na idei godności, równości i wolności ludzkiej, chronią wszystkie jednostki przed krzywdą wyrządzaną przez innych (także

---

<sup>52</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>53</sup> Saja [2012] s. 107-108.

w imię doraźnej użyteczności), nie mogą natomiast uzasadniać ich specyficznych przywilejów<sup>54</sup>. Wynika to z prostej przyczyny: specyficzne uprawnienia pewnych grup bazować muszą na specyficznych dla tych grup cechach (np. posiadanie licencji potwierdzającej odpowiednie predyspozycje, wiedzę i umiejętności) wysuwane przez Sieczkowskiego wartości są natomiast *powszechne*. Założona przez mojego adwersarza droga rozumowania nie jest więc poprawna. Jasno widać to, jeśli przedstawi się ją w postaci następującego, błędnego ciągu myślowego:

1. Wszyscy ludzie są równi, wolni i mają godność.
2. Małżeńskie pary dwupłciowe mają uprawnienia, których nie posiadają na przykład pary jednopłciowe, pary taneczne, grupy przyjaciół, grupy wzajemnego wsparcia.
3. Zatem (fałszywy wniosek), ze względu na godność, równość i wolność, pary jednopłciowe powinny posiadać uprawnienia małżeńskie. Wniosek podobny nie dotyczy jednak innych grup osób, np. par tanecznych.

### Podsumowanie

Tomasz Sieczkowski przedstawił szereg zarzutów pod adresem mojego tekstu. Zgadzam się jedynie z niektórymi uwagami redakcyjnymi<sup>55</sup>. Większość z nich wynika z błędnej interpretacji i przypisania mi poglądów, których nie założyłem i nie wyraziłem. Autor niepoprawnie zrekonstruował przedstawiony przeze mnie argument, przyklejając mi przy tym wiele negatywnie brzmiących etykietek. Sformułowana przeze mnie argumentacja nie ma charakteru utylitarystycznego, demokratycznego, biopolitycznego czy neoliberalnego, co starałem się pokazać powyżej. Także wysunięta przez Sieczkowskiego propozycja uzasadnienia małżeństw jednopłciowych nie jest w stanie spełnić swojej roli. Odwołuje się on bowiem bądź do *powszechnych* wolności i swobód, które nie są w stanie uzasadnić przywilejów małżeńskich dla *wybranej* grupy, bądź do korzyści płynących z instytucji małżeństwa, które, choć mogą być subiektywną motywacją oraz celem dążeń i pragnień, same z siebie nie stanowią żadnego uzasadnienia dla przyznania ich przez liberalnie rozumiane państwo.

---

<sup>54</sup> Saja [2012] s. 99, 107-108.

<sup>55</sup> Tomasz Sieczkowski słusznie wskazuje na pewien dość karykaturalny błąd w moim tekście, który ma charakter redakcyjny. Zauważył, że cytowany przeze mnie fragment ma niepoprawne źródło (Sieczkowski [2013] n. 29.). Oczywiście, nie ma czegoś takiego jak „Kampania na rzecz homofobii”, do której się mylnie odwołałem (Saja [2012] s. 102.). Cytowany fragment znajduje się w publikacji wydanej przez „Kampanię Przeciw Homofobii” (Tomalski [2010] s. 25.).

Jeśli instytucja małżeństwa w obecnym polskim kształcie miałyby być uznana za sprawiedliwą i niedyskryminującą także obywateli, którzy nie są w związkach seksualnych, jedyną racją jej uznania powinny być prokreacyjne i wychowawcze funkcje małżeństwa. W przeciwnym razie powinna zostać zniesiona lub znacznie zredukowana. Rozszerzenie jej o pary jedнопłciowe byłoby niesprawiedliwe wobec wielu innych grup osób, takich jak grupy terapeutyczne, pary przyjaciół, związki rodzeństwa, grupy poliamoryczne czy troszczące się o siebie pary sportowe. Jeśli, odrzucając uzasadnienie prokreacyjno wychowawcze, uznamy że instytucja małżeństwa dotyczyć może również par jedнопłciowych, w konsekwencji zmuszeni będziemy przyznać, że taka postępową instytucja dyskryminuje wiele innych grup<sup>56</sup>. Sedno dyskusji nie powinno więc dotyczyć par jedнопłciowych, lecz wyboru między konserwatywno-prokreacyjną wizją małżeństwa dwupłciowego a całkowitą liberalizacją i minimalizacją uprawnień małżeńskich. Jak napisałem w swoim pierwotnym tekście, zwięźle rozważając kwestię minimalnych małżeństw,

[...] poważny namysł nad tą propozycją powinien bazować między innymi na bilansie społecznych zysków i strat związanych z jej wprowadzeniem oraz ich sprawiedliwością. Wymagałoby to zaprezentowania całkowicie przebudowanego systemu prawa rodzinnego i wykazania, że jest ono sprawiedliwe, nie niesie ze sobą istotnych zagrożeń (np. dla dzieci) oraz stoją za nią silne racje uzasadniające zmianę wielowiekowego status quo. W tym celu należałoby zebrać wiele istotnych danych empirycznych oraz podjąć poważną dyskusję nad filozofią rodziny i małżeństwa, która mogłaby być podstawą ewentualnej gruntownej zmiany obecnego prawa rodzinnego<sup>57</sup>.

Ciężar dowodu w tej sprawie leży jednak po stronie tych, którzy chcieliby dokonać głębokiej rewizji starodawnej instytucji małżeństwa<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Brake [2012]

<sup>57</sup> Saja [2012] s. 112.

<sup>58</sup> Ciekawą i wartą rozważenia propozycję „minimalizacji” instytucji małżeństwa znaleźć można w książce *Minimizing Marriage* (Brake [2012]). Autorka prezentuje tam głęboko rewizyjną koncepcję minimalnego małżeństwa. Składa się ona z trzech głównych tez: (a) małżeństwo nie stanowi żadnej moralnej wartości ani wewnętrznej ani instrumentalnej; (b) wyróżniony w prawie status małżeństw oraz związane z tym przywileje są niesprawiedliwe względem innych członków społeczeństwa, np. grup wsparcia, osób samotnych, przyjaciół czy związków poliamorycznych; (c) autentycznie liberalne prawo małżeńskie powinno znacznie poszerzyć możliwości zawierania małżeństw oraz złagodzić warunki ich rozwiązywania ([2012] s. 1.). Brake zauważa, że rozszerzenie tradycyjnego małżeństwa o małżestwa jedнопłciowe stanowi dyskryminację takich grup osób jak bliscy przyjaciele, małe grupy rodzinne lub inne grupy osób, które pełnią funkcję wspierania się nawzajem i powiązane są więzami intymności. Instytucja małżeństwa przeznaczona jedynie dla



## Bibliografia

- Brake [2012] – E. Brake, *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law*, Oxford University Press 2012.
- Card [1996] – C. Card, *Against Marriage and Motherhood*, „Hypatia” 11 (3) 1996, s. 1–23, dostępne: doi:10.1111/j.1527-2001.1996.tb01013.x.
- Homer [1994] – S.K. Homer, *Against Marriage*, „Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review” 29 1994, s. 505.
- Rutkowski [2013] – M. Rutkowski, *Płacenie podatków a równe traktowanie*, Blog Naukowy Etyki Praktycznej, 11.06.2013, dostępne: <http://etykapraktyczna.pl/wpis/2013/06/11/placenie-podatkow-a-rowne-traktowanie>.
- Saja [2012] – K. Saja, *O dyskryminacji par jedнопłciowych*, „Diametros” (34) 2012, s. 92–115.
- Scanlon [1998] – T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. 1998.
- Sieczkowski [2013] – T. Sieczkowski, *Jednak dyskryminacja. Odpowiedź Krzysztofowi Saji*, „Diametros” (36) 2013, s. 166–180.
- Tomalski [2010] – P. Tomalski, *Pary jedнопłciowe: zakładanie rodzin, rodzicielstwo i rozwój dzieci*, [w:] *Tężowe Rodziny w Polsce. Prawo a rodziny lesbijskie i gejowskie*, red. Monika Zima, Kampania Przeciw Homofobii, Warszawa 2010, s. 23–32.

---

par powiązanych relacjami seksualnymi stanowi dyskryminację osób, które będąc w głębokich, intymnych relacjach, opiekują się sobą nawzajem poza kontekstem seksualnym ([2012] s. 168-169). Proponuje ona, aby uzasadnieniem minimalnego małżeństwa była jedynie relacja wspólnej troski. Z tego względu małżeństwo powinno zostać rozszerzone o wszystkie grupy osób, które związane są relacją wzajemnej troski, bez względu na ich ilość, naturę owej relacji czy intencje małżonków ([2012] s. 158).