

Michał Gierycz

O antropologicznej zmianie w ujęciu praw podstawowych w Unii Europejskiej

On Anthropological Shift from the Perspective of Fundamental Rights in the European Union

Abstrakt: W tekście autor podejmuje próbę zrozumienia przyczyn zmian w pojmowaniu ochrony życia ludzkiego oraz prawa do małżeństwa/rodziny w ujęciu praw podstawowych UE w stosunku do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Autor weryfikuje tezę głoszącą, że następujące krok po kroku „przewartościowanie wartości” u swego źródła związane jest ze zmianą antropologiczną, dostrzegalną w unijnym katalogu praw podstawowych. W artykule podzielonym na trzy części, autor dokonuje analizy wybranych postanowień Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (PDPCz) oraz Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (EKPCz), pod kątem relacji antropologii, wartości i praw człowieka oraz prawa do życia i prawa do małżeństwa/rodziny. W drugiej części analizie poddane zostały podstawowe regulacje aksjologiczne Karty Praw Podstawowych i Traktatu o Unii Europejskiej, w celu odsłonięcia specyficznej dla UE koncepcji antropologicznej, natomiast przedmiotem trzeciej części jest ukazanie znaczenia przyjętej w UE antropologii dla rozumienia w jej ramach prawa do życia i zawarcia małżeństwa i założenia rodziny.

Słowa kluczowe: Prawa człowieka, małżeństwo, rodzina, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Europejska Konwencja Praw Człowieka, Karta Praw Podstawowych UE

Abstract: The Author makes an attempt to understand the causes of change in understanding the protection of human life and right to marry/found a family from the point of view of fundamental rights of the EU as compared to the Universal Declaration of Human Rights and the European Convention on Human Rights. The Author verifies the thesis according to which a gradual “reevaluation of values” is, at its roots, connected with an anthropological shift that can be seen in the EU catalogue of fundamental rights. In the article divided into three parts, the Author makes an analysis of selected provisions of the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) and of the European Convention on Human Rights (ECHR), from the point of view of the relation between anthropology, values and

human rights as well as right to life and right to marry/found a family. In the second part, fundamental axiological regulations of the Charter of Fundamental Rights and of the Treaty on European Union are being analyzed in order to reveal an anthropological concept typical of the EU, whereas in the third part, one can see the importance of the anthropology adopted in the EU for the understanding within its framework the right to life and the right to marry and to found a family.

Key words: Human rights, marriage, family, Universal Declaration of Human Rights, European Convention on Human Rights, EU Charter of Fundamental Rights

Wprowadzenie

Jeśli przyszyłoby sporządzić listę zagadnień, które budzą największe emocje w polityce Unii Europejskiej, to kwestie etyczne, związane z prawami człowieka, zwłaszcza odnoszącymi się do ochrony życia i małżeństwa/rodziny, zajęłyby na niej istotne miejsce. Dość wspomnieć choćby reakcje na wykładnię rozumienia małżeństwa w UE w orzeczeniu Trybunału Sprawiedliwości UE w sprawie Coman [TSUE 2018]¹, decyzje Komisji Europejskiej odnośnie do finansowania badań na embrionalnych komórkach macierzystych [Komisja Europejska 2013]²; czy przyjmowane przez Parlament Europejski rezolucje o prawach reprodukcyjnych i prawie do aborcji [por. Parlament Europejski 2013]. Te i inne „etycznie wrażliwe” działania i decyzje Unii przez wielu uznawane są za godzące w godność człowieka i sprzeczne z jego prawami. Inni, w tym istotna część unijnych decydentów, uznaje je natomiast za realizację tychże praw i postrzega siebie w roli obrońcy godności człowieka.

W niniejszym tekście chciałbym zastanowić się nad źródłami powyższej sytuacji. Chciałbym mianowicie przedyskutować tezę głoszącą, że następujące krok po kroku „przewartościowanie wartości”, podkopujące ostatecznie sens praw człowieka, u swego źródła związane jest ze sporem antropologicznym. Mówiąc precyzyjniej, twierdzą, że w ramach normatywnych regulacji z zakresu praw człowieka nastąpiło w ostatnim czasie istotne przesunięcie w sposobie ujęcia człowieka, co oddziałuje

¹ Uznający, że odmowa przyznania pochodnego prawa pobytu przez Rumunię obywatelowi państwa nienależącego do Unii wskutek nieuznania za małżeństwo jego związku zawartego legalnie jako małżeństwo z obywatelem Unii tej samej płci w innym państwie członkowskim, stanowi przeszkodę w wykonywaniu prawa tego obywatela Unii do swobodnego przemieszczania się i przebywania na terytorium państw członkowskich.

² Komisja stwierdza w nim, że zakazane są jedynie badania mające na celu: klonowanie człowieka do celów reprodukcyjnych; dziedziczną zmianę dziedzictwa genetycznego człowieka; tworzenie ludzkich embrionów wyłącznie do celów badawczych. Wszystkie inne procedury badawcze (np. badania na komórkach embrionalnych, tzw. klonowanie terapeutyczne czy tworzenie hybryd ludzko-zwierzęcych) mogą być finansowane z budżetu UE.

ostatecznie na interpretację jego praw, jak i podstawowych wartości. Proces ten zobrazują odwołując się do trzech kluczowych, z europejskiej perspektywy, dokumentów z zakresu praw człowieka: Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Karty Praw Podstawowych UE.

Tekst został podzielony na trzy części. W pierwszej analizuję pokrótce wybrane regulacje Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (PDPCz), stanowiącej fundament prawa praw człowieka, oraz Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (EKPCz), będącej narzędziem zapewnienia w Europie praw zawartych w PDPCz. Celem tej części jest, po pierwsze, unaocznienie relacji antropologii, wartości i praw człowieka; po drugie, ukazanie konsekwencji przyjętej w PDPCz antropologii dla struktury praw człowieka i pojmowania prawa do życia i prawa do małżeństwa/rodziny. W drugiej części analizie poddane zostały podstawowe regulacje aksjologiczne Karty Praw Podstawowych i Traktatu o Unii Europejskiej, w celu odświeżenia specyficznej dla UE koncepcji antropologicznej. W trzeciej części ukazuje znaczenie przyjętej w UE antropologii dla rozumienia w jej ramach prawa do życia i zawarcia małżeństwa oraz założenia rodziny.

Antropologia praw człowieka w PDPCz i EKPCz

Lektura Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka nie pozostawia wątpliwości, że u podstawy tychże praw stoi określona antropologia³. Pierwszy artykuł Deklaracji stwierdza: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa” [Powszechna Deklaracja Praw Człowieka 1948: art. 1]. Przedstawienie sposobu rozumienia osoby ludzkiej przed wskazaniem konkretnych praw, jednak nie w preambule, a właśnie w pierwszym artykule Deklaracji Praw Człowieka stanowi niewątpliwie niezwykle i niespotykane rozwiązanie. Wskazuje ono, jak dalece twórcy PDPCz byli świadomi konieczności zagwarantowania poszanowania *explicite* wyrażonego w tym artykule przesądu na temat tego, kim jest człowiek dla powodzenia idei praw człowieka⁴. Jeśli bowiem to „bycie człowiekiem, a zatem pewien fakt, jest podstawą praw, niezależnie do prawa stanowionego czy innych struktur normatywnych” [Piechowiak 1999: 78], a zatem „relacja do dobra

³ J. Maritain zasugerował w UNESCO, iż godność człowieka może okazać się fundamentem, który może zaakceptować każda kultura. Por. [Osiatyński 2011: 294, przyp. 6].

⁴ Jak zauważał jeden z jej twórców, Rene Cassin, broniąc takiego kształtu art. 1: „W ciągu ostatnich dziesięciu lat miliony ludzi straciło życie właśnie dlatego, że zasady te zostały bezlitośnie wyszydzone”. T. Lindholm, *Article 1*, w: *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentar*, s. 44 [za: Piechowiak 1999: 78].

człowieka jako całości jest integralnym elementem każdego prawa i nie może być niebrana pod uwagę przy determinacji treści formułowanych postulatów” [Piechowiak 1999: 78]⁵, to prawa człowieka – broniąc podstawowych dóbr ludzkich – muszą wychodzić od preanalitycznego przekonania o tym, kim jest człowiek.

Antropologia a sens i charakter praw człowieka

Deklaracja ukazuje osobę ludzką jako obdarzoną godnością, rozumem i sumieniem istotę społeczną, równą w swej godności innym ludziom i obdarzoną wolnością. Warto, choćby pokrótce, wskazać antropologiczne znaczenie każdego z tych atrybutów dla koncepcji praw człowieka.

Jako kluczowa kategoria antropologiczna w PDPCz pojawia się przyrodzona godność człowieka, której poszanowanie, jak również związanych z nią praw, przedstawione jest jako „podstawa wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”. Podejście takie ma charakter paradygmatyczny. Proklamowane niemal 20 lat później Pakty Praw Człowieka stwierdzą wręcz, iż prawa człowieka „wynikają” z przyrodzonej godności człowieka⁶. Godność jako podstawowa zasada prawna znajduje się w większości innych, istotnych aktów prawa międzynarodowego, jak i w konstytucjach poszczególnych krajów [Krukowski 1997: 44].

Warto zastanowić się, dlaczego kategoria godności ustawiona została jako kategoria centralna i co właściwie wyraża. Choć nie istnieje jej jednoznaczna prawna definicja [Piechowiak 1999: 79], jej znaczenie wydaje się ewidentne. Przesądza ona, używając języka Spaemanna, o różnicy między kimś a czymś, zapewniając jednocześnie „otwartość systemu normatywnego na dopełnienia i stały kontakt z konkretnym dobrem poszczególnych ludzi” [Piechowiak 1999: 88]. Kategoria godności wskazuje zatem, iż „ludzka zwierzęcość jest od początku medium urzeczywistnienia osoby. Dlatego relacje bliskości i dalekości, w których się człowiek znajduje, mają znaczenie osobowe, czyli etyczne”. Konsekwentnie, człowieczeństwo „nie jest, jak zwierzęcość, tylko abstrakcyjnym pojęciem na określenie jakiegoś rodzaju, lecz jest zarazem nazwą konkretnej wspólnoty osób, do której nie należy się na podstawie cech, lecz na podstawie związku z rodziną ludzką” [Speamann 2001]. Jeśli odrzucilibyśmy tę, prawnie aksjomatyczną, tezę o przyrodzonej godności człowieka, prawa człowieka nie byłyby niczym więcej niż przejawem szowinizmu gatunkowego (jak dziś twierdzi np. Peter Singer). Co

⁵ W konsekwencji ostatecznym punktem odniesienia stanowionego porządku prawnego chroniącego lub respektującego prawa człowieka nie są same te prawa, ale osoba ludzka.

⁶ Preambuła Paktów Praw Człowieka z 1966 r. Za: [Zajadło 1989: 104].

więcej, twierdzenie o równości ludzi nabrało by charakteru utopijnego. W świetle Deklaracji ludzie rodzą się „równi w godności”, a zatem niejako ontologicznie, co – oczywiście – nie oznacza, że są równi w swoich talentach, możliwościach czy kompetencjach.

W świetle powyższych uwag nie dziwi, iż kluczową charakterystyką godności jest przyrodzoność. W istocie nazywa ona właśnie fakt nierozłączności człowieka i osoby w prawie międzynarodowym, wskazując, iż godność osobowa jest „wewnętrzna” (*inherent*) właściwością człowieka [Piechowiak 1999: 80], nieodłączną od bycia człowiekiem. W konsekwencji, godność ma również charakter powszechny (w sensie jedności ludzkiej natury), niezbywalny i nienabywalny (jako, że przynależy nieodłącznie każdemu człowiekowi i tylko człowiekowi), uzasadniając przyrodzoność, niezbywalność i nienabywalność praw.

W świetle uwag o przyrodzonej godności i związanym z nią osobowym charakterze człowieczeństwa w pełni zrozumiałe jest przywołanie rozumu i sumienia, jako kolejnych treściowych kategorii antropologicznych. Podkreślić przy tym warto, że bez założenia, iż rozum ludzki jest zdolny do odkrycia obiektywnej prawdy o tym, co dobre i złe dla człowieka, nie można byłoby sformułować praw człowieka. Właśnie ze względu na swój obiektywny, związany z dobrem każdego człowieka, charakter, prawa człowieka mają charakter uniwersalny, niezależny od reżimu politycznego czy kulturowego [Piechowiak 1999: 78]. Nieprzypadkowo, jak dowodzi w swoich badaniach polski filozof prawa Marek Piechowiak, koncepcja sumienia w Powszechnej Deklaracji nie ma charakteru emotywnego, ale poznawczy⁷: jest wiedzą o dobru towarzyszącą podejmowanym przez rozum decyzjom. U podstaw praw człowieka leży zatem „uznanie człowieka za byt ze swej istoty moralny, który w swym wolnym i rozumnym postępowaniu przyporządkowany jest do poznawalnych, niezależnych od niego samego, normatywnych kryteriów postępowania” [Piechowiak 1999: 98]. Człowiek nie jest tutaj postrzegany jako twórca wartości; nie tworzy przynależnych mu praw – odkrywa je poprzez sumienie.

W powyższym kontekście zauważyć warto, że choć antropologia Deklaracji jest *explicite* agnostyczna – nie odnosi się do istnienia bądź nieistnienia Boga – to jest to agnostycyzm życzliwy, przyjmujący możliwość istnienia, jak określa to Remi Brague, „tego, co Wyższe”. W konsekwencji, porządek praw człowieka to porządek

⁷ Ciekawe uwagi o rozumieniu sumienia w PDPCz. Por.: [Piechowiak 1999: 96–98].

veluti si Deus daretur. Koncepcja sumienia przyjęta w Deklaracji zakłada bowiem *implicite* istnienie wyższej instancji: natury albo Boga, której istnienie – zgodnie z najlepszymi tradycjami humanistycznymi – umożliwia „uprawomocnienie tego, co ludzkie” [Brague 2013/2014: 195], choć jednocześnie pociąga za sobą ograniczenie. Człowiek nie jest tutaj czystą wolnością. Odwołanie do rozumu i sumienia oznacza zatem, że przywołana w Deklaracji przyrodzona ludzka wolność ma swoje obiektywne, wpisane w ludzką naturę granice. Co więcej, to te granice ludzkiej wolności sprawiają, że w ogóle sensownie mówić możemy o ludzkiej naturze; że można odróżnić to, co właściwe człowiekowi, od tego, co ze swej istoty jest niehumanitarne, nawet jeśli człowiek może to uczynić.

Takie podejście do człowieka jest głęboko zakorzenione w klasycznej refleksji antropologicznej, w której właśnie poprzez wyznaczenie granic ujmowano specyficznie ludzkie cechy bytu. Jedną z tych granic „od zawsze” była społeczna natura człowieka. W „Polityce” Arystoteles zauważał, że kto „nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym ... jest albo zwierzęciem, albo bogiem” [Arystoteles 2008: 28]. Nie dziwi zatem, że właśnie społeczny charakter życia człowieka przywołany został w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jako kolejna treściowa cecha antropologiczna. Podkreślić warto, że do jej wyrażenia użyto kategorii braterstwa. Nawet nie odnosząc się do chrześcijańskich (a nie jedynie francuskich) inspiracji zastosowania tego terminu w Deklaracji⁸, warto zauważyć, że pojęcie braterstwa nie ma sensu poza kategorią rodziny, a zatem wspólnoty której się nie wybiera, ale z natury jest się jej członkiem. Przywołanie braterstwa pozwala zatem dostrzec i uznać konieczność różnych wspólnot w życiu człowieka, począwszy od wspólnot naturalnych, unikając redukcji człowieka do indywidualium.

Warto podkreślić, że naszkicowane założenia antropologiczne są kluczowe dla zaistnienia praw człowieka mających charakter uniwersalny, nienaruszalny, niezbywalny i nienabywalny. Dość zauważyć, że odrzucenie aksjomatu godności i założenia o zdolności rozumu do poznania moralnego podkopałoby u samych podstaw ideę uniwersalizmu i niezbywalności/nienabywalności praw. Z drugiej strony, odrzucenie przekonania o tym, że człowiek nie jest autonomiczną jednostką, a istotą społeczną, poddałoby w wątpliwość sens

⁸ Jak zauważa Tomasz Gałkowski CP, „duży wpływ na takie sformułowanie miały kontakty i silne związki głównego redaktora Deklaracji z ówczesnym nuncjuszem apostołskim we Francji G. Roncalli, późniejszym papieżem Janem XXIII, który, jak pisze Cassin, w dużym stopniu inspirował treść Deklaracji” [Gałkowski 2008: 146].

przyrodzonego prawa do małżeństwa i założenia rodziny, jak i w ogóle praw społecznych. W tym sensie treściowe elementy antropologii PDPCz (godność, rozum, sumienie, braterstwo) wydają się istotnie donioślejsze antropologicznie, niż zazwyczaj przywoływane w pierwszej kolejności wolność i równość. Te dwie ostatnie cechy bytu ludzkiego przywołane w Deklaracji, patrząc od strony teoretycznej, wydają się po prostu funkcją założeń treściowych, a zwłaszcza przyrodzonej godności człowieka.

Reasumując, rzec można, że antropologia praw człowieka to antropologia ograniczona. Pojmowanie praw jako efektu rozpoznania tego, co przynależy dobru człowieka wiąże się z koniecznością określenia granic: przestrzeni tego, co człowiekowi i jego godności przynależy, oraz tego, co jego naturze nie przynależy. Analogiczne przeświadczenie odnajdujemy w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która zakreśla moralne (związane z dobrem) granice suwerenności człowieka, a w konsekwencji również suwerenności (arbitralności) władzy.

1.2. Antropologia a struktura praw człowieka

W związku z ogarniającym cały byt ludzki charakterem godności i dynamicznością tej kategorii, ma ona swoje znaczenie nie tylko dla istoty, ale również systematyki czy struktury praw człowieka. Jak zauważa Wiktor Osiatyński [2011: 295], „to właśnie związek z godnością nadaje głębsze znaczenie klasyfikacji praw, w której każda ich kategoria w inny sposób służy godności”⁹, jak również uzasadnia niepodzielność „wszystkich praw człowieka z tej po prostu racji, że eliminacja którejkolwiek z nich zagraża ludzkiej godności” [Osiatyński 2011: 298]. Odwołanie do godności i związanej z nią antropologii stanowi zatem nie tylko rację bytu praw, jako fenomenowi związanego z wyjątkowym statusem człowieka wśród innych bytów, ale również ich systemowego postrzegania.

1.2.1. Prawo do życia

Chociaż godność stoi u źródła każdego z praw człowieka, to jednocześnie wyróżnić można szczególnie mocno czy bezpośrednio powiązane z ideą godności prawa. W literaturze określane są one niekiedy mianem praw fundamentalnych czy

⁹ Wedle przywołanego autora „swobody obywatelskie chronią autonomię jednostki i zakazują państwu ingerować w obszar jej indywidualnej wolności... prawa polityczne dają rozeznanie w sprawach wspólnoty i pozwalają brać udział w podejmowaniu wspólnych decyzji... prawa ekonomiczne i socjalne zapewniają jednostce minimum bezpieczeństwa ekonomicznego... torują drogę do godności i dogodniejszym warunkom rozwoju jednostki, umożliwionego przez swobody obywatelskie” [Osiatyński 2011: 295–298].

podstawowych [Kuźniar 2004], „z których korzystanie ma zasadnicze znaczenie dla korzystania z wszystkich innych praw” [Freeman 2007: 87]¹⁰. Odsłaniają się one wyraźnie, gdy próbujemy zrozumieć szczególny status prawa do życia, lokowanego „na czele katalogu praw jednostki – zarówno w aktach prawnych o charakterze międzynarodowym, jak i wielu konstytucjach krajowych” [Szymaniak 2009: 172]. Jeśli – jak podkreśla się w literaturze – prawo do życia jest prawem szczególnym [Nowicki 2017: 155], to dzieje się tak nie tylko z przyczyn „pragmatycznych”, a mianowicie, iż „jego przestrzeganie jest pierwszym i podstawowym warunkiem istnienia wszelkich innych praw i wolności” [Nowicki 2017: 155], ale również dlatego, iż wyraża ono jedną z głównych wartości społeczeństw demokratycznych [Nowicki 2017: 155]: przekonanie o tym, że człowiek posiada taką godność, iż jego życie stanowi wyjątkową, niezastępowalną i niewymienialną wartość¹¹. Odrzucenie logiki godności człowieka, podważa w sposób konieczny sens ochrony życia każdego człowieka¹².

W kontekście europejskim jedynie paradygmat godności pozwala zrozumieć dlaczego w ogóle istnieje art. 2 EKPCz głoszący, iż „prawo do życia **każdego człowieka** chronione jest przez ustawę”, jak również dlaczego przekłada się na bardzo szerokie obowiązki państwa. Jak zauważa Marek Nowicki na podstawie orzecznictwa ETPCz, precyzującego minimalny zakres ochrony tego prawa w całej Europie, artykuł ten formułuje potężny obowiązek pozytywny „podejmowania właściwych kroków, w celu ochrony życia”¹³. A zatem m.in.: ochronę przed aktami przemocy ze strony innych osób, czy samego siebie (w przypadku samobójstw),

¹⁰ Idea ta jest pewną propozycją rozwiązywania sytuacji konfliktu praw człowieka. Wedle tej idei „by chronić prawa podstawowe, inne prawa mogą być łamane, jeśli to konieczne, lecz prawa podstawowe nie mogą być łamane dla ochrony innych praw” [Freeman 2007: 87].

¹¹ Przykładowo, w myśl pism P. Singera przynależałaby ona tylko ludziom samoświadomym. Ochrona życia ludzi, tylko dlatego, że są ludźmi, bez odniesienia do godności staje się w takim ujęciu czynem moralnie nagannym, przywołującym tendencje rasistowskie. Jak zauważa Singer [2003: 90], generalnie sprzeciwiający się paradygmatowi godności człowieka, mimo, że „pogląd, że życie ludzkie ma wyjątkową wartość, jest głęboko zakorzeniony w naszym społeczeństwie i przypieczętowany przez prawo”, jest on zupełnie bezzasadny. Albowiem, „dawanie preferencji życiu istoty tylko dlatego, że istota ta jest przedstawicielem naszego gatunku, postawiłoby nas w tej samej pozycji co rasistów, dających preferencję tym, którzy są przedstawicielami ich rasy” [Singer 2003: 93].

¹² Wedle Singera [2003: 93] bowiem, realizującego w swych pismach nihilistyczne pragnienie przewartościowania wartości, „dawanie preferencji życiu istoty tylko dlatego, że istota ta jest przedstawicielem naszego gatunku, postawiłoby nas w tej samej pozycji co rasistów, dających preferencję tym, którzy są przedstawicielami ich rasy”.

¹³ Warto zauważyć, iż wykracza zatem poza standard-minimum przewidziany w systemie ONZ (Pakty), w ramach którego jednak zasadniczo formułuje się obowiązki negatywne [Szymaniak 2009: 172–173].

podjęcia prewencyjnych środków operacyjnych dla ochrony życia osoby, której życie jest zagrożone, dostępu do informacji nt. zagrożeń życia (np. w pracy przemysłowej), czy przeprowadzenia śledztwa sądowego w każdym przypadku śmierci etc. [Nowicki 2017: 156–176]. Konsekwentnie, w przypadku skargi do Trybunału, „ze względu na fundamentalny charakter prawa chronionego w art. 2, wystarczy wykazać – w razie zarzutu, że władze nie dopełniły obowiązku ochrony prawa do życia – że wiedziały one lub powinny były wiedzieć o rzeczywistym i bezpośrednim ryzyku i nie podjęły działań w granicach ich uprawnień, których można było od nich rozsądnie oczekiwać” [Nowicki 2017: 158]. Życie człowieka, jako jedyne na świecie bytu obdarzonego szczególną, przyrodzoną godnością wymaga bezwzględnej i wielowymiarowej ochrony.

Jako że kwestia zakresu ochrony życia ludzkiego pozostaje współcześnie przedmiotem fundamentalnego sporu, dopowiedzieć warto jak należy ją postrzegać w świetle prawa praw człowieka. Jako że w momencie formułowania Deklaracji kwestia aborcji nie była jeszcze tematem społecznym, nie znajdujemy w niej udzielonej wprost odpowiedzi na temat momentu, od którego ochrona życia przynależy. Nie budzi jednak wątpliwości odpowiedź negatywna, a zatem, iż w Deklaracji „za cezurę określającą początek człowieka nie jest z pewnością uznany fakt urodzenia” [Piechowiak 1999: 84]¹⁴, a zatem, iż nie wyklucza ona ochrony życia w fazie prenatalnej. Dla uchwycenia podejścia charakterystycznego dla tradycji praw człowieka trzeba zatem wyjść poza ścisły kontekst prawny i uchwycić jej, jak to określa Zbigniew Stawrowski [Stawrowski 2014], ducha. Biorąc pod uwagę kontekst powstania Deklaracji, której Preambuła, sformułowana przez Rene Cassin, stanowiła swoistą „kombinację Deklaracji 1789 r. z lekcją Holocaustu” [Davidson 2012: 462] nie ulega wątpliwości, iż celem autorów było dążenie do zabezpieczenia godności człowieka w każdym jej wymiarze. Wydaje się, iż u progu lat 50. po prostu sprawa życia ludzkiego w fazie prenatalnej była zasadniczo jasna. Zauważmy, iż również EKPCz, powstała w 1950 r., nie precyzuje tej kwestii, a Deklaracja Praw Dziecka z 1959 r. traktuje jako oczywiste, iż dziecko „wymaga szczególnej opieki i troski, a zwłaszcza ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu” [Deklaracja Praw Dziecka 1959]. Logikę tę potwierdzać zdaje się już Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, również nawiązująca do PDPCz, ale powstała już u progu lat 70., która zaznacza wyraźnie, iż prawo do życia „będzie chronione ustawą i, w zasadzie, od momentu poczęcia” [Amerykańska Konwencja Praw Człowieka 1969: art. 4]. Również kontekst dyskusji z lat 80.

¹⁴ Wyjaśnia to wcześniej por. s. 82–83.

o wykonywaniu kary śmierci na forum ONZ, w ramach której, „nie wywoływał sprzeciwów postulat nie wykonywania wyroków śmierci na kobietach ciężarnych, a to z oczywistego względu – dobra nienarodzonego dziecka” [Szymaniak 2009: 174], oraz przyjęta u progu lat 90. Konwencja o Prawach Dziecka, przywołująca cytowane wyżej zdanie Deklaracji Praw Dziecka, nakazują uznać, iż „choćby akty prawa międzynarodowego nie rozstrzygają wprost na rzecz utożsamienia człowieka z każdą istotą ludzką od początku jej zaistnienia, to jednak, mając na uwadze przyjęte rozwiązania podstawowe dotyczące godności, bez narażenia się na niekonsekwencję trudno przyjąć inne możliwości” [Piechowiak 1999: 84].

1.2.2. Prawo do małżeństwa i założenia rodziny

O ile prawo do życia stoi u podstawy wszystkich innych praw indywidualnych, o tyle podstawą dla praw społecznych i wspólnotowych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny¹⁵. W strukturze PDPCz odzwierciedla to fakt, że serię artykułów dotyczących praw społecznych otwiera właśnie art. 16 poświęcony małżeństwu i rodzinie. Czytamy w nim:

„1. Mężczyźni i kobiety bez względu na jakiegokolwiek różnice rasy, narodowości lub wyznania mają prawo po osiągnięciu pełnoletniości do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny (...).

3. Rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i Państwa”¹⁶.

W świetle art. 16, którego odzwierciedlenie znajdziemy w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i wielu innych dokumentach prawnomiędzynarodowych i konstytucyjnych, jest oczywiste, iż cała, wyrażona już w 1 artykule PDPCz, koncepcja osoby jako bytu społecznego (i idea praw wspólnotowych) zakotwiczona jest w uznaniu tej fundamentalnej roli monogamicznego małżeństwa i zbudowanej na jego podstawie rodziny jako pierwszej wspólnoty. Dopiero w perspektywie rodziny wyjaśniać się zdaje sens przywołanego w art. 1 braterstwa. Oddaje ono przekonanie, że człowiek ze swojej natury nie jest, używając znanej frazy Mertona, „samotną wyspą”. Pojęcie braterstwa nie ma sensu poza kategorią rodziny, a zatem wspólnoty której się nie wybiera, ale z natury jest się

¹⁵ Jak zauważa Wiktor Osiatyński [2011: 264], Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (PDPCz) przejawia „silny rys wspólnotowy”.

¹⁶ Podobną logikę odnajdujemy w EKPCZ, która w artykule 12 potwierdza, przyrodzone prawo do zawarcia małżeństwa, głosząc, iż „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”, uzupełnione gwarancjami poszanowania życia rodzinnego w art. 8.

jej członkiem. W myśl przywołanego artykułu małżeństwo i rodzina, pojmowana jako podstawowa komórka społeczeństwa, jest naturalnym środowiskiem życia człowieka. Z jednej strony, jest ona kluczowym warunkiem rozwoju osobowego. Dość zauważyć, iż we współczesnej socjologii wyróżnić można kilkanaście funkcji rodziny: materialno-ekonomiczną, opiekuńczo-zabezpieczającą, prokreacyjną, seksualną, legalizacyjno-kontrolną, socjalizacyjną, stratyfikacyjną, kulturalną, religijną, rekreacyjno-towarzyską, emocjonalno-ekspresyjną [Tyszka 1997]. Ich ilość i charakter wskazują na podstawowe znaczenie małżeństwa i rodziny dla integralnego rozwoju ludzkiego. Z drugiej strony, zauważyć trzeba, iż małżeństwo i rodzina w świetle praw człowieka, pojmowane są jako naturalna faza życia człowieka [Balicki 2004: 1119]. Jako naturalna i podstawowa komórka społeczeństwa nie jest po prostu „jedną z opcji życiowych”, a wynikającą z natury człowieka, podstawową i dlatego gwarantowaną przez prawa człowieka, formą życia. Dotyczy tak praw dzieci¹⁷, jak i praw dorosłych, którzy „po osiągnięciu pełnoletniości mają prawo do zawarcia małżeństwa” [Powszechna Deklaracja Praw Człowieka 1948: art. 16].

Dodać warto, iż Deklaracja nieprzypadkowo przedstawia monogamiczne małżeństwo jako podstawę rodziny. Komplementarność płci stanowi, w myśl Powszechnej Deklaracji i Europejskiej Konwencji, obiektywny warunek związku małżeńskiego. W przyjmowanym tutaj ujęciu człowieka, płeć nie jest czymś konstruowanym, a przyrodzonym i antropologicznie doniosłym. Konsekwentnie, naturalny pociąg seksualny do osoby płci przeciwnej (mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny), nie stanowi w myśli Deklaracji aktu preferencji czy orientacji, a jest faktem, który ma swoje moralne (a zatem związane z obiektywnym dobrem człowieka) i społeczne znaczenie, wymagające ochrony pozytywnoprawnej.

Dobrem chronionym, ani w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ani Europejskiej Konwencji, nie jest sama seksualność i możliwość jej ekspresji czy realizacji¹⁸, a małżeństwo mężczyzny i kobiety. Logika stojąca za tym rozwiązaniem opiera się o przekonanie o nierozzerwalności duchowego i cielesnego wymiaru człowieka, prezentując integralną czy personalistyczną wizję człowieczeństwa [por. Wojtyła 1978: 16]. Małżeństwo, właśnie jako duchowo-cielesny związek, postrzegane tu jest jako konieczne dobro dla rozwoju w człowieczeństwie mężczyzny

¹⁷ Przykładowo, polskie prawo rodzinne nie pozwala orzec rozvodu, „jeśli wskutek niego miałyby ucierpieć dobro wspólnych małoletnich dzieci małżonków” (art. 10 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego).

¹⁸ Stąd np. prostytutka nie jest prawem człowieka.

i kobiety, jak również ich potomstwa (rodzina). Jako kluczowy element gwarancji warunków życia odpowiadających godności człowieka, pozostaje przedmiotem ochrony. Społeczeństwo – właśnie jako naturalna wspólnota – pojawia się dopiero „na przedłużeniu” małżeństwa i rodziny, która uznana zostaje za podstawową komórkę społeczeństwa. Konsekwentnie, harmonia płci postrzegana jest tutaj jako fundament harmonii społeczeństwa.

2. Antropologia praw podstawowych Unii Europejskiej

Punktem wyjścia do odkrycia wizji antropologicznej stojącej współcześnie u podstaw unijnej aksjologii uczynić trzeba kluczowe przepisy prawa pierwotnego odnoszące się do kwestii wartości. Mówiąc precyzyjnie, celem jest odsłonięcie i przeanalizowanie tych wartości, które stanowią podstawę, uzasadnienie dla innych aksjo-normatywnych rozstrzygnięć; mówiąc inaczej – rozwiązań metaaksjologicznych. W przypadku międzynarodowej, jak również narodowej, ochrony praw człowieka – jak wskazano wyżej – ową kluczową kategorią jest godność, odsyłająca ostatecznie do ograniczonej wizji antropologicznej. Pytanie centralne stanowi kwestia czy UE, definiując katalog swoich wartości u progu XXI w., gdy napięcia wokół podstawowych wartości były bardzo zaawansowane, przyjmuje to klasyczne stanowisko czy też próbuje iść własną drogą. Jeśli wybiera drugą możliwość to gdzie ją ta droga prowadzi?

2.1. Antropologia Karty Praw Podstawowych

Fundamentalne wartości Unii, w sensie podstawy, na której wznosi się europejska konstrukcja polityczna, określone zostały po raz pierwszy *expressis verbis* w motywie drugim preambuły Karty Praw Podstawowych. Brzmi on: „Świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia jest zbudowana na niepodzielnych, powszechnych wartościach godności osoby ludzkiej, wolności, równości i solidarności; opiera się na zasadach demokracji i państwa prawnego”. Fakt, iż wartości te są podstawowe dla systemu aksjologicznego Unii podkreślony jest przez fakt, iż deklarowane w Karcie prawa powiązane zostają w strukturze dokumentu z kolejnymi z tych wartości¹⁹. Ukazuje to również świadomość antropologicznego zakotwiczenia powyższych wartości.

W formule ujęcia wartości w Karcie, jak podkreślają niektórzy komentatorzy, „znajdujemy elementy analogiczne do tych z art. 1 Powszechnej Deklaracji

¹⁹ Kolejne rozdziały Karty zatytułowane są: I – Godność, II – Wolności, III – Równość, IV – Solidarność, V – Prawa obywateli, VI – Sprawiedliwość.

Praw Człowieka z 1948 r., która jest niekwestionowanym kamieniem węgielnym powojennej koncepcji praw człowieka” [Piechowiak 1999]. Jest to o tyle prawdziwe, iż kategorie równości, wolności, oraz godności *explicite* pojawiają się i w Deklaracji i w Karcie, zaś deklaracja braterstwa znajduje swoje odzwierciedlenie w kategorii solidarności [Piechowiak 1999: 16]. Nieco więcej kłopotów sprawiają jednak treściowo kluczowe kategorie rozumu i sumienia.

Można twierdzić, że uznanie roli sumienia odczytać można ze świadomości moralnego dziedzictwa [Piechowiak 1999: 16]. Przywołanie moralności miałoby być tutaj – niejako analogicznie jak solidarność względem braterstwa – inną formą wyrazu tej samej treści. Powyższe stanowisko jest jednak otwarte na krytykę. Jak wspomniano wyżej, kategoria sumienia przywoływać może różne fenomeny: od uczuciowego i subiektywnego zmysłu ludzkiego, po rozumowy osąd, związany z poznaniem i odniesieniem czynu do obiektywnej prawdy. W tekście Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka odkrycie prawnie przyjętego znaczenia sumienia możliwe jest dzięki analizie odmiennych językowo wersji oryginalnych [Piechowiak 1999: 98]. Zabieg ten nie działa w przypadku „moralnego dziedzictwa” Karty. Owo dziedzictwo oznaczać może tak moralność Rousseau jak i św. Tomasza i nie sposób rozeznać, co autor ma tu rzeczywiście na myśli. Tym bardziej, że dziedzictwo chrześcijańskie – mogące być jakimś kluczem do wskazania kluczowego rezerwuaru wartości – zostało wspomniane w sposób wysoce oględny jako dziedzictwo religijne²⁰, a do tego wymienione jedynie w niemieckiej wersji Karty²¹. W tym kontekście bardziej uzasadnione wydaje się stanowisko komentatorów uznających, iż poszczególne wersje językowe stanowią odmienne rozwiązania tego samego problemu, niosąc ze sobą istotnie różne treści [Hambura, Muszyński 2002]. Takie podejście wydaje się uprawnione zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę genezę przyjętego w Karcie rozwiązania. Punktem wyjścia (pierwszą propozycją) było odwołanie do Boga i dziedzictwa chrześcijańskiego. Kierunek ewolucji, zakończony odwołaniem do „duchowego dziedzictwa” ukazuje wyraźnie

²⁰ W Konwencie inspiratorem odwołania do Boga i tradycji chrześcijańskiej był Ingo Friedrich, ówczesny wiceprzewodniczący Parlamentu Europejskiego, z ramienia Europejskiej Partii Ludowej (chadecja). Ostatecznie „z formuł proponowanych na forum grupy roboczej, zrezygnowano na rzecz formuły «słabszej», mówiącej o dziedzictwie religijnym” [Piechowiak 1999: 14].

²¹ Jest to o tyle istotne, że wersja niemiecka tekstu stanowi ewenement na tle innych wersji językowych, nawet jeśli, w toku negocjacji Romana Herzoga i Jacquesa Chiraka, uzgodniono, że francuskie *spirituel* oddaje treści niemieckiego *geistig-religiös*. Ostatecznie jednak nie ulega wątpliwości, że właśnie *spirituel* stało się kategorią referencyjną dla większości wersji językowych Karty [por. Piechowiak 1999: 14].

intencję autorów dokumentu, by obecność wymiaru religijnego, a zatem również punktu referencyjnego dla rozumienia wartości, w Karcie zminimalizować²².

Nie tylko kwestia pojmowania sumienia jest w Karcie niejasna. Również z samą godnością jest pewien problem. W Karcie „godność nie jest określona jako przyrodzona, jak to jest przyjęte w innych instrumentach prawa międzynarodowego, i nie tylko” [Piechowiak 1999: 20]. W *Wyjaśnieniach do Karty* przyrodzoność pojawia się jedynie w cytacie z PDPCz. Nawet jednak z *Wyjaśnień* nie wynika, iż stanowisko to dzielą twórcy Karty. Jest to raczej przywołanie historycznie doniosłego tekstu: pierwszej deklaracji o nadrzędności ludzkiej godności; ówczesnej narracji o godności. W unijnej narracji znika przyrodzoność godności. Jest to o tyle kłopotliwe, iż – jak szerzej omówiono wyżej – właśnie „przyrodzoność wskazuje na niezależność godności (i wynikających z niej praw) od jakichkolwiek cech lub działań, czy to innych ludzi, czy samego podmiotu godności; wskazuje na nienabywalność i niezbywalność godności” [Piechowiak 1999: 20].

Można owo zniknięcie przyrodzoności bagatelizować. Przywołany wyżej Marek Piechowiak [1999: 20] twierdzi, iż można „przyjąć, że uznanie powszechności godności, a zatem uznanie, że przysługuje ona każdemu, bez względu na cechy i okoliczności życia, wyraża zasadniczo te same prawdy, co uznanie przyrodzoności”. Teza to jednak dalece nieoczywista. Powszechność może wyrażać różne treści. Sens przypisywany powszechności w prawie międzynarodowym wynika właśnie z prymatu przyrodzoności. Jeśli ją rugujemy, usuwamy również klucz do rozstrzygającej interpretacji jej znaczenia. Jak zauważa ks. Piotr Mazurkiewicz, w takiej sytuacji powszechność można odczytywać inaczej: „wprawdzie konstytucje europejskich państw mówią o wartościach absolutnych i niepodważalnych, ale nie jest to nic więcej, niż jedynie nasz europejski sposób narracji. Prawa człowieka/osoby ludzkiej są zatem „nienaruszalne i niezbywalne”, ale jedynie w ramach naszej europejskiej „doliny”. W sąsiedniej „dolinie”, po drugiej stronie wzgórza, ludzie mieli inną historię i zawarli między sobą inną umowę etyczną, która jest „dla nich” równie dobrą, jak nasza „dla nas” [Mazurkiewicz 2008: 29]. Jest to zatem „nasza” powszechność, ugruntowana historycznie i kulturowo, ale nie powszechność w mocnym sensie tego słowa. Jeśli by przyjąć tę interpretację, zasadne wydaje się usunięcie sumienia i rozumu z koncepcji antropologicznej Karty. Jak wspomniano wyżej, właśnie te dwa elementy stanowią o możliwości takiego samego odczytywania i rozumienia praw człowieka na całym świecie. To wspólnota natury, obdarzonej

²² Zauważa to zresztą również Marek Piechowiak [1999: 15].

sumieniem i rozumem, pozwala mówić o powszechnych prawach, niezależnych od cech konkretnej osoby czy kontekstu historycznego czy kulturowego; pozwala bowiem dostrzec przyrodzoną godność i dookreślić jej podstawowe wymagania. Karta, co najmniej, nie jest stanowcza w uznaniu tejże natury.

Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia, zasadne wydaje się stwierdzenie, iż podstawy aksjologiczne Karty pozostawiają czytelnika w sytuacji konfuzji antropologicznej. Choć bowiem Karta odwołuje się do antropologicznych kategorii znanych z PDPCz, to czyni to, ostatecznie, wybiórczo. Używając terminologii ekonomicznej, nawet jeśli wydawać się może, iż „pakiet większościowy” pozostaje ten sam, to jednak brakujące elementy są kluczowe dla możliwości podtrzymania znanego z prawa międzynarodowego i konstytucyjnego stanowiska antropologicznego. W Karcie jest ono – jak się wydaje – nie tyle tożsame z nim, ile doń podobne, nawet jeśli momentami bardzo. Nie jest ona bowiem po prostu „uaktualnioną” wersją wcześniejszego modelu (w sensie w jakim solidarność jest „uaktualnioną” wersją braterstwa), a nowym – rezygnującym z pewnych konstytutywnych dla wcześniej stosowanego podejścia – ujęciem aksjologicznych podstaw wspólnoty politycznej i praw człowieka.

2.2. Traktat o Unii Europejskiej

Kolejnym krokiem na drodze definiowania unijnej aksjologii i antropologii był Traktat o Unii Europejskiej w wersji z Lizbony. Wydaje się nie ulegać wątpliwości, iż wzmocnił on aksjologiczne zakotwiczenie Unii dokonane w Karcie. Jako inspirację do stworzenia Unii, preambuła TUE przywołuje dziedzictwo Europy, związane z powszechnymi, a zatem podstawowymi wartościami, stanowiącymi „nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka”, jak również wolnością, demokracją, równością i państwem prawnym. Wartości te, tym razem jako zasady (poza równością) przywołane są nieomal w całości raz jeszcze w ustępie czwartym preambuły, jako szczególnie istotne dla konstrukcji UE, a demokracja raz jeszcze w ustępie siódmym, w odniesieniu do instytucji UE. W sposób szczególny podkreślone zostały zatem w preambule TUE wartości podstawowe i demokratyczne. Ponadto, w ustępie piątym i szóstym znajdujemy wiele wartości społecznych (prawa socjalne, solidarność), a w ósmym wartości ekonomiczne (spójność gospodarcza, postęp) i ekologiczne (zrównoważony rozwój). Dodatkowo, w przywołaniu zasady pomocniczości widzieć można nawiązanie do wartości indywidualnych.

Katalog unijnych wartości odnajdziemy następnie w artykule 2 TUE. Czytamy w nim, iż „Unia opiera się na wartościach poszanowania godności osoby ludzkiej,

wolności, demokracji, równości, państwa prawnego, jak również poszanowania praw człowieka, w tym praw osób należących do mniejszości. Wartości te są wspólne Państwom Członkowskim w społeczeństwie opartym na pluralizmie, niedyskryminacji, tolerancji, sprawiedliwości, solidarności oraz na równości kobiet i mężczyzn”. Do wymienionych już w preambule wartości, dołączona tu zostaje zatem godność osoby ludzkiej, jak również – choć już w formie opisu modelu społeczeństwa – pluralizm, niedyskryminacja, tolerancja, sprawiedliwość, solidarność, oraz równość kobiet i mężczyzn. Problematykę aksjologiczną rozwija następnie art. 3 TUE, definiując rozmaite ekonomiczne (jak zrównoważony wzrost, etc.), społeczne (np. społeczny postęp, solidarność międzypokoleniowa), ekologiczne (np. wysoki poziom jakości środowiska naturalnego), kulturowe (np. ochrona dziedzictwa) i globalne (np. rozwój Ziemi) wartości.

Nawet dokonany tutaj pobieżnie szkic aksjologicznego pejzażu UE ukazuje, iż w rozwiązaniach prawnych UE odkrywamy szeroką paletę wartości – od podstawowych, poprzez demokratyczne, społeczne, indywidualne, ekologiczne, po ekonomiczne. Nie ulega zatem wątpliwości, iż aksjologia UE jest dziś dużo bardziej rozbudowana niż w poprzednich odsłonach Traktatów. Szczególnie wzmocniona wydaje się w przestrzeni wartości podstawowych (godność, równość, wolność) i demokratycznych (pluralizm, demokracja, państwo prawa). W tym świetle UE zaczyna się prezentować nieomal jak organizacja praw człowieka, choć – co warto podkreślić – taką organizacją nie jest [Jeżewski 2009: 22–23]²³.

Dostrzegając zasadność mówienia o wzmocnieniu aksjologicznego zakotwiczenia Unii, zauważyć trzeba jednak, iż w zestawie wartości unijnych ciężko dostrzec jakąś wewnętrzną logikę. Patrząc całościowo, zawarta w TUE aksjologia Unii wydaje się być pozbawiona spójności. Powtarza w całej rozciągłości błędy Traktatu Konstytucyjnego, w ramach którego kanon wartości europejskich nie zdawał się pretendować „ani do adekwatności ani do kompletności” [Juros 2004: 40].

Zauważalny brak logicznego układu wartości wydaje się wynikać z zmiany podstaw aksjologicznych dokonanych w Traktacie dużo bardziej jednoznacznie niż w Karcie. Karta Praw Podstawowych, jak wspomniano, jako podstawową wartość przywołuje „godność człowieka”, na jej gruncie opierając całą konstrukcję wartości i powiązanych z nią praw. Usytuowanie godności człowieka w centrum

²³ Unia nie posiada kompetencji w zakresie ochrony tychże praw. Stanowią one (jedynie) swoistą granicę i zasadę aktywności instytucji europejskich i Państw Członkowskich w zakresie kształtowania i wdrażania prawa wspólnotowego.

swojego aksjologicznego pejzażu – przy wszystkich wyżej wskazanych zastrzeżeniach – ustanawia w miarę czytelną hierarchię wartości i relację między nimi a prawami człowieka. Nie odnajdziemy jej w Traktacie o UE.

Charakterystyczne wydaje się w tym kontekście wykluczenie sprawiedliwości solidarności z – wymienionej w art. 2 – katalogu wartości, na których opiera się Unia. Jest to o tyle zaskakujące, że obie te wartości są zawarte w analogicznym katalogu Karty Praw Podstawowych. Jak tłumaczy Anne-Laure Chavier, chodziło o to, by wartości były bezsporne: „redaktorzy nie mogli więc zaliczyć od wartości podstawowych tych wartości, które z punktu widzenia prawnego są kontrowersyjne... Tłumaczy to, dlaczego terminy, takie jak «pluralizm, tolerancję, sprawiedliwość» itp. zostały dodane, aby opisać model społeczeństwa europejskiego, ale nie zostały wprost zaliczone do «wartości»” [Chavier 2004, za: Mazurkiewicz 2005: 221]. Dojmująca wydaje się oczywistość logiki kompromisu, w ramach której to „redaktorzy” decydują o katalogu wartości europejskich. Konsekwentnie, tak sprawiedliwość, jak i solidarność mogą zostać wykluczone z tego katalogu, jeśli budzą kontrowersję. To, że wykluczenie solidarności oznacza zerwanie z dotychczasowym stanowiskiem antropologicznym nie ma tutaj większego znaczenia.

Nie ma, gdyż zawarte w art.2 TUE ujęcie wartości, na których „opiera się” Unia nie ma charakteru ontologicznego. W świetle przywołanego artykułu Unia opiera się na wymienionych tam wartościach nie ze względu na ich oparcie w naturze człowieka i związany z tym uniwersalizm, ale dlatego, iż są one wspólne Państwom Członkowskim [Mazurkiewicz 2005]. O uznaniu wartości decyduje tutaj nie tyle poznanie człowieka, ile aktualna sytuacja społeczno-kulturowa. O ile zatem Kartę można było traktować jeszcze jako dokument nawiązujący do metafizyki wartości, o tyle w kontekście rozwiązań TL ewidentne jest zerwanie z taką tradycją pojmowania wartości. Wartości nie wynikają tu z poznania prawdy o bycie, a z kulturowo-historycznego kontekstu i międzyludzkich uzgodnień. Metafizykę wartości zastępuje zatem, by tak rzec, socjologia wartości – kryterium decydującym o uznaniu danej wartości za wartość Unii nie jest poznanie człowieka, ale sytuacja społeczno-kulturowa i wola Państw Członkowskich. W tej logice rzeczywiście redaktorzy Traktatu – w imię kompromisu – mają prawo zrezygnować z pewnych wartości, jako zbyt kontrowersyjnych.

Jeszcze wyraźniejszą deklarację w tym zakresie przynosi dodany w Lizbonie drugi motyw do preambuły TUE. Brzmi on: „Inspirowani kulturowym,

religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”. Jak zauważa przywoływany wyżej Marek Piechowiak, „z punktu widzenia rozstrzygnięć metaaksjologicznych, w omawianym motywie mamy do czynienia z jasnym uznaniem relatywizmu kulturowego. Zgodnie z przyjętą formułą, wartości **wynikają z** kulturowego, religijnego i humanistycznego **dziedzictwa Europy**. Skoro same wartości, to także ich powszechność jest cechą uznaną ze względu na rozwój kultury” [Piechowiak 2012: 202]. Piechowiak zwraca przy tym uwagę, iż „w takiej perspektywie konsekwentne jest pominięcie godności, która pojmowana jest jako przyrodzone, w swej istocie niezależne od kultury, źródło praw” [Piechowiak 2012: 202]. Przypomnijmy, że preambuła TUE nie wymienia godności wśród podstawowych wartości – czyni to dopiero art. 2, ale właśnie w kontekście wartości uznanych „przez Państwa Członkowskie”. Jak się zatem wydaje, „przyjęte w Traktacie stanowisko można nazwać konsekwentnym kontekstualizmem” [Mazurkiewicz 2005: 29], nie bazującym już na przeświadczeniu o zdolności człowieka do rozpoznania obiektywnych, a przez to uniwersalnych, wymogów ludzkiej godności.

Jeśli odczytamy rozwiązania Karty w świetle rozwiązań przyjętych przez Traktat Lizboński, uznać je przyjdzie za pierwszy krok w kierunku deontologizacji wartości, a zatem również odejścia od ograniczonej, związanej z uznaniem posiadającej obiektywne, poznawalne wymogi, ludzkiej natury. Jeśli nie podzielamy takiego podejścia, uznać musimy, iż mamy w prawie unijnym dwa, odmienne stanowiska antropologiczne.

3. Antropologia UE a prawo do życia i małżeństwa

Niewątpliwie, patrząc na Kartę Praw Podstawowych dołączoną do Traktatu o UE, widać wyraźnie, iż deontologizacja wartości, nie musi zmieniać treści praw człowieka. Proklamowane prawa w zdecydowanej większości nie budzą one wątpliwości, co do ich osadzenia w europejskiej tradycji myślenia o ludzkiej godności i prawach człowieka, wprowadzając „pewne zmiany, które wynikają z głębszego niż w przeszłości zrozumienia praw człowieka, większego uszczegółowienia konkretnych zapisów czy pojawienia się nowych wyzwań” [Mazurkiewicz 2005: 30]. Niemniej, przynajmniej w trzech przypadkach, jak wskazują komentatorzy, „powód zmiany jest ... inny” [Mazurkiewicz 2005: 30; por. też Zoll 2016: 42–52]. Wszystkie te przypadki związane są z dwoma interesującymi nas tutaj prawami.

3.1. Prawo do życia

Pierwszy problem dotyczy konstrukcji prawa do życia. Art. 2 KPP stwierdza, iż „każdy ma prawo do życia”. Bazuje on na art. 2 EKPCz, która głosi: „Prawo każdego człowieka do życia jest chronione przez ustawę. Nikt nie może być umyślnie pozbawiony życia wyjąwszy przypadki wykonania wyroku sądowego skazującego za przestępstwo, za które ustawa przewiduje taką karę”. Nietrudno zobaczyć różnicę między tymi dwoma artykułami. Z artykułu znika kwestia zakresu obowiązkowej ochrony tego prawa, poza jednym wyjątkiem. Ten wyjątek to kara śmierci – ta jest z mocy Karty zakazana. Poza tym przypadkiem zakres ochrony życia jest niesprecyzowany. Jest to pewien paradoks, gdyż niegdyś – w wersji Europejskiej Konwencji z roku 1950 – kara śmierci stanowiła również wyjątek. Tyle, że wówczas była ona jedynym wyjątkiem wyłączonym z zakresu obowiązkowej ochrony życia.

Biorąc pod uwagę, iż „w toczącym się obecnie w ramach cywilizacji europejskiej sporze nie chodzi o uznanie prawa do życia, a o zakres jego obowiązkowej ochrony ze strony państwa/Unii Europejskiej” [Mazurkiewicz 2005: 30], rozwiązanie przyjęte w KPP, unikające określenia zakresu prawnej ochrony prawa do życia, interpretować można, jak czynią to niektórzy komentatorzy, jako zajęcie konkretnego stanowiska w toczącym się sporze, a mianowicie uznanie, iż „spoczywający na autorytecie publicznym obowiązek ochrony prawa do życia nie obejmuje sytuacji związanych z aborcją czy eutanazją” [Mazurkiewicz 2005: 30]. Nawet jeśli interpretacja ta wydaje się dość radykalna, nie ulega wątpliwości, iż w wypadku tego artykułu reakcją redaktorów Karty na „zmiany w społeczeństwie [...] oraz rozwój naukowy i technologiczny” nie jest wzmocnienie wyływającej z godności człowieka gwarancji ochrony prawa do życia w sytuacjach będących efektem tychże zmian. Przeciwnie, postanowienia Karty „nie rozstrzygają najbardziej nabrzmiałych problemów europejskich w zakresie ochrony życia” [Zoll 2016: 48]. W kontekście biomedycyny „pojawiają się zatem dwa podstawowe pytania dotyczące statusu ludzkiego życia przed narodzeniem, jak też pytanie o dopuszczalność eutanazji” [Grzymkowska 2009: 238]. Mówiąc wprost, „Karta Praw Podstawowych nie rozstrzyga kwestii dopuszczalności przerywania ciąży, badań na embrionach czy embrionalnych komórkach macierzystych. Sformułowanie art. 2... nie wyklucza jednoznacznie dopuszczalności eutanazji, w tym eutanazji czynnej” [Grzymkowska 2009: 238], pozwalając na rozważanie w jej kontekście nawet „istnienia «prawa do śmierci», do czego nie upoważnia konwencja biomedyczna, ani EKPCz” [Grzymkowska 2009: 239]. Przyjęta konstrukcja prawa do życia w KPP jest, jeśli można to tak określić, maksymalnie otwarta, co w obecnym klimacie kulturowym ułatwia zawężające interpretacje prawa do

życia, nie wykluczając „interpretacji permissywnej w stosunku do nowych zjawisk wynikających z rozwoju nauki” [Grzymkowska 2009: 239].

Logika antropologiczna stojąca za art. 2 odsłaniać się wydaje w pełni w następnym, trzecim artykule KPP. Deklaruje on, iż każdy ma prawo do poszanowania swej integralności fizycznej i psychicznej. W ramach uszczegółowienia tego prawa w kontekście biologii i medycyny KPP zakazuje „reprodukcyjnego klonowania”. Powołuje się w tym punkcie na Konwencję o prawach człowieka i biomedycynie. Konwencja ta jednak wyraźnie stwierdza, iż „jakakolwiek interwencja mająca na celu tworzenie istoty ludzkiej genetycznie identycznej z inną istotą ludzką żywą lub martwą jest zabroniona”. Unia zabrania jednak jedynie jednej formy klonowania. Wynika to z faktu, iż „w niektórych państwach członkowskich UE klonowanie istot ludzkich, a nawet tworzenie hybryd ludzko-zwierzęcych jest – pod pewnymi warunkami – dopuszczone” [Mazurkiewicz 2005: 31]. Chęć uniknięcia sporu w łonie Unii spowodowała zatem, iż w ramach ochrony godności ludzkiej autorzy „zrezygnowali ze sprzeciwu wobec tego, co tę godność jednoznacznie narusza” [Mazurkiewicz 2005: 31]. Nie zmienia tego fakt, iż autorzy KPP w wyjaśnieniach do Karty podkreślają, iż przyjęte w niej rozwiązanie „w żaden sposób nie uniemożliwia ustawodawcy wprowadzenia zakazu innych form klonowania” [Wyjaśnienia 2007].

Powyższe dwa artykuły wyraźnie wskazują, iż logika przyjęta przez twórców Karty, choć deklaruje nadrzędną wartość ludzkiej godności w swojej treści czynić zdaje się „uniki” przed konsekwentną ochroną tejże godności w miejscach, w których rozwój cywilizacyjny właśnie szczególnie wystawia ją na próbę. Pozostaje to zgodne z metaaksjologiczną orientacją unijnej aksjologii, nie tyle zakorzenionej w możliwej do obiektywnego poznania naturze człowieka, ile w kulturowo-społecznym kontekstualizmie. W konsekwencji, zadeklarowana logika metafizyki wartości i przyrodzoności praw przegrywa w praktyce z logiką socjologii wartości.

3.2. Prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny

O zmianie antropologicznej następującej w prawie UE jeszcze wyraźniej świadczy art. 9 KPP, związany z kwestią gwarancji prawa do małżeństwa i założenia rodziny. Brzmi on: „Prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tych praw”. Z perspektywy filozofii praw człowieka artykuł ten stanowi prawdziwą zagadkę. Karta uzależnia tu dobro chronione od decyzji legislatora krajowego. To nie mieści się w logice praw wynikających z natury ludzkiej. Mówiąc wprost: na gruncie praw

człowieka zupełnie niezrozumiały jest pomysł, by nie określić chronionego dobra, a uzależnić jego treść od decyzji ustawodawcy. Jeśli jest ono przyrodzone, nie może zależeć od ustawodawcy. Jeśli zależy od ustawodawcy, traci charakter przyrodzony. Próbując przekroczyć ten impas, brak prawnej definicji małżeństwa w art. 9 skompensowany został definicją wyłożoną w *Wyjaśnieniach*, stanowiących – w myśl autorów Karty – klucz do jej interpretacji. Zacytujmy je w całości:

„Podstawą tego artykułu jest artykuł 12 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności w brzmieniu: «Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa». Brzmienie artykułu zostało zaktualizowane, aby objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa. Artykuł ten nie stanowi o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazuje. Prawo to jest więc podobne do prawa przewidzianego przez europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, jednak jego zakres może być rozszerzony, jeżeli ustawodawstwo krajowe tak przewiduje» [Wyjaśnienia 2007].

Nieco zagadkowo brzmią pojęcia „aktualizacji”, jak i „podobieństwa” tego artykułu do artykułu 12 EKPCz. Jeśli przyjrzymy się od strony analizy antropologicznej temu, co zostało zaktualizowane, zobaczymy, iż stajemy wobec zupełnie nowej filozofii człowieka i instytucji małżeństwa i rodziny.

Jak stwierdzono w *Wyjaśnieniach*, artykuł 9 „nie stanowi o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazuje”. Mówiąc inaczej, dopuszcza homoseksualną interpretację związku małżeńskiego, dokonując redefinicji małżeństwa, dotychczas związanego w sposób konieczny z logiką komplementarności płci. W konsekwencji, prawa podstawowe nie uwzględniają np. prawa dziecka „do najbliższego kontaktu w rodzinie z matką i ojcem, z kobietą i mężczyzną” [Zoll 2016: 50]²⁴. Nie uwzględniają, bo zredefiniowany został sens dobra wspólnego, wskutek zmiany antropologicznej. Aby ją w pełni zrozumieć odwołać się trzeba jeszcze do art. 21 KPP, w którym czytamy: „Zakazana jest wszelka dyskryminacja w szczególności ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, religię

²⁴ Jak zauważa Andrzej Zoll, „funkcją konstytutywną małżeństwa i rodziny, chociaż oczywiście nie wyłączną, jest prokreacja i wychowanie nowego pokolenia. W procesie wychowawczym każda z płci odgrywa ważną i nie dającą się zastąpić rolę”.

lub przekonania, poglądy polityczne lub wszelkie inne poglądy, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną”.

Differentia specifica tej regulacji na tle międzynarodowych i konstytucyjnych regulacji niedyskryminacji jest uwzględnienie wśród cech stanowiących podstawę niedyskryminacji orientacji seksualnej²⁵. Nieprzypadkowo tej kategorii nie ma we wcześniejszych katalogach praw człowieka. W ramach antropologii ograniczonej, stojącej u podstawy tych katalogów, nie do końca wiadomo czym właściwie miałyby być orientacja seksualna. Jeśli pojęcie to oznacza naturalny pociąg seksualny do osoby płci przeciwnej (mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny), to nowa podstawa nie różniłaby się od zakazu dyskryminacji z uwagi na płeć. Jego sens objawia się dopiero wówczas, gdy przyjmujemy w punkcie wyjścia odmienną antropologię, zgodnie z którą seksualna atrakcyjność kobiety dla mężczyzny i mężczyzny dla kobiety nie ma w sobie nic naturalnego nie tylko w sensie biologicznym (mimo, że w świetle reprezentatywnych badań utożsamia się z nią 96–97% populacji [Chandra, Mosher, Copen, Sionean 2011: 28]), ale również istotowym. Przywołując koncept orientacji seksualnej, jako zmiennej niezależnej od kategorii płci, dokonany zostaje nowy podział ludzkiego gatunku. Bycie mężczyzną i kobietą nie ma tu już związku z ludzką seksualnością. Ta ostatnia jest określona bowiem wedle innych kryteriów, pozwalających wyodrębnić osoby hetero-, homo-, bi-, trans-, omni-, inter-, poli- etc. seksualne. Stajemy tu twarzą w twarz z możliwościami antropologii nieograniczonej.

Warto przy tym dostrzec, iż z *Wyjaśnień* wynika, że nie tyle zmiana w pojmowaniu małżeństwa, a zmiana w pojmowaniu rodziny była źródłem nowej definicji chronionego przez art. 9 KPP prawa. Chodziło o to, by „objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa”. W istocie zatem pojmowanie rodziny w Karcie podąża za takim jej rozumieniem, które socjolog Jeffrey Weeks określa mianem „rodziny z wyboru”. Rodziny nie określają tutaj „już więzy krwi, więzy małżeńskie czy adopcyjne, ale różnorodne związki i wspólne zamieszkiwanie godzących się na to, autonomicznych, dorosłych jednostek i ich potomstwa” [Himmelfarb 2007: 69]. Jedynym warunkiem ich uznania w świetle Karty jest uznanie pozytywno-prawne przez

²⁵ Zgodzić się przyjdzie z Agencją Praw Podstawowych, że „powinno być podkreślone, że Karta Prawo Podstawowych UE jest pierwszą kartą międzynarodowych praw człowieka, która zawiera pojęcie «orientacja seksualna»” [Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej 2008: 10].

Państwo Członkowskie. W powyższym kontekście zapewnienie art. 33, iż „rodzina korzysta z opieki prawnej, ekonomicznej i społecznej” jest nieco kłopotliwe, gdyż nie wiadomo jaki podmiot ustawodawca właściwie ma na myśli.

Choć zatem deklaratywnie i pojęciowo antropologia KPP podobna jest do dotychczasowej antropologii wyrażonej w prawie międzynarodowym i konstytucyjnym, to ostatecznie w odniesieniu do małżeństwa i rodziny okazuje się z nią sprzeczna. A nie jest to punkt błahy. Jak wspomniano wyżej, właśnie rodzina fundowała w ujęciu PDPCz człowieka jako byt społeczny, pozwalając uniknąć logiki indywidualizmu i kolektywizmu. W świetle KPP człowiek może być zasadnie pojmowany jako konsekwentne indywiduum. Owszem, jest członkiem różnych grup, ale są to grupy instrumentalne tudzież członkostwo wynika z naturalnej (w sensie: biologicznej) konieczności, za którą nie kryje się jednak żadna moralna i antropologiczna treść²⁶. Niedwuznacznie wskazuje na to zresztą fakt umieszczenia prawa do małżeństwa i założenia rodziny w tytule „Wolność”. Małżeństwo mężczyzny i kobiety, będące podstawą rodziny, przestaje być tutaj naturalną (w sensie moralnym) i podstawową komórką społeczeństwa. Przeciwnie, staje się „jedną z opcji życiowych”, ale już nie formą życia wynikającą z natury człowieka.

Podsumowanie

Odkrywany w prawie pierwotnym UE kontur antropologiczny budzi pewną konfuzję. Z jednej strony, zwłaszcza w wymiarze stosowanych pojęć, zawarte tam stanowisko nawiązuje do antropologii ograniczonej, sugerując, że prawa mają chronić dobro właściwe ludzkiej naturze. Z drugiej jednak strony, pogłębiona analiza tak antropologicznych założeń Karty, jak i sensu praw odnoszących się do życia i rodziny wskazuje, że UE odwołuje się do antropologii nieograniczonej, w której człowiek jawi się jako twórca wartości, konstruujący siebie samego.

Istotnym pytaniem wydaje się kwestia czy jest możliwe „współistnienie” dwóch stanowisk antropologicznych w ramach jednego porządku prawnego.

Trop odpowiedzi wskazywać się wydaje niedawne orzeczenie TSUE w sprawie Coman. Trybunał stwierdził w nim, że „choć państwa członkowskie mają prawo do decydowania czy chcą dopuścić do możliwości zawierania małżeństw

²⁶ Na marginesie, zauważyć można, iż już w latach 80. Joan Aldous i Wilfrid Dumon zwracali uwagę na odmienną dynamikę polityki rodzinnej w USA i Europie. O ile w Europie była ona kierowana do jednostek, jako zaangażowanych w role rodzinne, o tyle w USA polityka ta była ukierunkowana na dobrobyt całej grup. Por.: [Aldous, Dumon 1980: 253–289].

homoseksualnych, to nie mogą naruszać swobody pobytu obywatela Unii na swoim terytorium, odmawiają wydania jęgo, mającemu tę samą płć małżonkowi, pochodnego prawa pobytu” [TSUE 2018a]. Trybunał – z jednej strony (teoretycznie) pozostawił zatem wolność rozstrzygania o małżeństwie państwom, z drugiej (praktycznie) przychylił się do nowej, „zaktualizowanej” definicji małżeństwa, uznając, że pojęcie „współmałżonka” w rozumieniu wtórnego prawa unijnego „jest neutralne pod względem płci i może obejmować małżonka danego obywatela Unii posiadającego tę samą płć” [TSUE 2018: punkt 35].

To niedawne orzeczenie TSUE dokładnie odzwierciedla logikę Karty. Karta nie neguje możliwości uznania związku monogamicznego za małżeństwo. Niemniej, w świetle art. 21 i Wyjaśnień do art. 9, ciężko uznać za stan pożądany i odpowiadający wymogom praw człowieka, sytuację, w której związki jednopłciowe nie posiadają takiego samego statusu co małżeństwo monogamiczne. Ostatecznie ogranicza to bowiem wolność człowieka, której małżeństwo ma być przejawem; ociera się również o dyskryminację ze względu na orientację seksualną. Można to tolerować w związku z kulturowo-społecznymi uwarunkowaniami, z którymi Traktat wiąże kształt praw człowieka, ale ciężko uznać za nowoczesne wymogi godności człowieka. Widać tu wyraźnie, iż współistnienie antropologii ograniczonej i nieograniczonej wydaje się ostatecznie niemożliwe. Logika nieograniczonej podważa założenia antropologii ograniczonej. Nawet jeśli pozwolić może na dokonanie absorpcji istotnej części jej antropologicznych przekonań, zostają one pozbawione swego obiektywnego zakotwiczenia w bycie ludzkim, a zatem również trwałości i pewności.

Biorąc pod uwagę ustalenia związane z wartościami i prawami człowieka w UE, stwierdzić można, iż prawo pierwotne UE nie prezentuje spójnego modelu antropologicznego, ale próbuje uwzględnić dwa, sprzeczne ze sobą, paradygmaty. Niemniej, uwzględniając ewolucję tych rozwiązań, stwierdzić wolno, iż przyjęta w prawie traktatowym antropologia ciąży ostatecznie w kierunku antropologii nieograniczonej, choć wciąż podtrzymuje istotne kategorie i pojęcia charakterystyczne dla dotychczasowej, ograniczonej antropologii wyrażonej w prawnomiędzynarodowych dokumentach praw człowieka.

Bibliografia:

- Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej (2008), *Homophobia and Discrimination on Grounds of Sexual Orientation in the EU Member States. Part I – Legal Analysis*, Wiedeń.
- Aldous J., Dumon W. (1980), *European Union and United States perspectives on family policy: summing up*, w: Aldous J., Dumon W. (red.), *The politics and programs of family policy: United States and European perspectives*, Lovain, Leuven University Press.
- Amerykańska Konwencja Praw Człowieka (1969), <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1969a-cl.html>, 12.09.2014.
- Arystoteles (2008), *Polityka*, 1253a, tłum. Piotrowicz L., PWN, Warszawa.
- Balicki J. (2004), *Rodzina*, w: Szlachta B. (red.), *Słownik społeczny*, WAM, Kraków.
- Brague R. (2013/2014), *Prawomocność tego, co ludzkie*, tłum. Marulewska K., „Teologia Polityczna” nr 7 2013/2014, s. 195.
- Chandra A., Mosher W. D., Copen C., Sionean C. (2011), *Sexual Behavior, Sexual Attraction, and Sexual Identity in the United States: Data From the 2006–2008 National Survey of Family Growth*, „National Health Statistics Reports” no. 36.
- Chavier A.-L. (2004), *Les valeurs de l'Union dans la Constitution européenne*, Fondation Robert Schuman, Le supplément de la Lettre no 185.
- Davidson A. (2012), *The Immutable Laws of Mankind. The Struggle For Universal Human Rights*, Dordrecht, New York, Springer.
- Deklaracja Praw Dziecka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 20.11.2959 r. http://ms.gov.pl/Data/Files/_public/ppwd/akty_prawne/onz/deklaracja_praw_dziecka.pdf.
- Freeman M. (2007), *Prawa człowieka*, Sic!, Warszawa.
- Gałkowski T. (2008), *Obowiązki człowieka w „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” oraz w społecznym nauczaniu Kościoła*, „Seminare” nr 25.
- Grzymkowska M. (2009), *Standardy bioetyczne w prawie europejskim*, Wolter Kluwers, Warszawa.
- Hambura S., Muszyński M. (2002), *W jakim języku o Bogu*, „Rzeczpospolita” z 5.04.2002.
- Himmelfarb G. (2007), *Jeden naród, dwie kultury*, WAIp, Warszawa.
- Jeżewski M. (2009), *Karta Praw Podstawowych w Traktacie Reformującym Unii Europejskiej*, w: Mik C., Gałka K. (red.), *Prawa podstawowe w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, TNOiK, Toruń.
- Juros H. (2004), *Problem wartości w preambule Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej*, w: Karbowska K., Wnukowska A. (red.), *Ustrojowo-polityczny wymiar Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej*, Wyd. WSH, Pułtusk.
- Komisja Europejska (2013), *Oświadczenie Komisji*, http://ec.europa.eu/research/participants/data/ref/h2020/legal_basis/fp/h2020-eu-decl-fp_pl.pdf, dostęp 10.09.2018.
- Krukowski J. (1997), *Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki*, w: Wiśniewski L. (red.), *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, Wyd. Sejmowe, Warszawa.
- Kuźniar R. (2004), *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Scholar, Warszawa.
- Mazurkiewicz P., ks. (2005), *Wspólne wartości w Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy*, w: Mazurkiewicz P., Sowiński S. (red.), *Religia – tożsamość – Europa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

- Mazurkiewicz P., ks. (2008), *Wokół Karty Praw Podstawowych UE*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” nr 3 (7).
- Nowicki A. M. (2017), *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Osiatyński W. (2011), *Prawa człowieka i ich granice*, Znak, Kraków.
- Parlament Europejski (2013), *Sprawozdanie w sprawie postępów w dążeniu do równości kobiet i mężczyzn w Unii Europejskiej – 2013 r.*, 28.01.2015, A8-0015/2015, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+REPORT+A8-2015-0015+0+DOC+PDF+V0//PL>, 10.09.2018.
- Piechowiak M. (1999), *Filozofia praw człowieka*, TN KUL, Lublin.
- Piechowiak M. (2012), *Karta Praw Podstawowych a tradycyjne wartości*, w: Gierycz M., Grosfeld J. (red.), *Zmagania początku tysiąclecia*, Łośgraf, Warszawa.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948), http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf, 10.09.2018.
- Singer P. (2003), *Etyka praktyczna*, tłum. Sagan A., Książka i Wiedza, Warszawa.
- Speamann R. (2001), *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Stawrowski Z. (2014), *Aksjologia i duch Konstytucji III Rzeczypospolitej*, „Nowa Konfederacja” nr 37, <http://www.nowakonfederacja.pl/stawrowski-aksjologia-i-duch-konstytucji-iii-rzeczypospolitej/>, dostęp 12.09.2014.
- Szymaniak A. (2009), *Podstawowe prawa jednostki i mechanizmy ich ochrony*, w: Koba L., Waclawczyk W. (red.), *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Trybunał Sprawiedliwości UE (2018), *Wyrok Trybunału (Wielka Izba) z dnia 5.06.2018 r. w sprawie C673/16 (Relu Adrian Coman i in. przeciwko Inspectoratul General pentru Imigrări i Ministerul Afacerilor Interne)*, <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?jsessionid=9ea7d0f130dce423eea3d0614a8caca6f1dae647abe0e34KaxiLc3eQc40LaxqMbN4Pb3yRe0?text=&docid=202542&pageIndex=0&doclang=PL&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=347573>, dostęp: 10.09.2018.
- Trybunał Sprawiedliwości UE (2018a), *Komunikat prasowy 80/18*, Luksemburg 5.06.2018.
- Tyszka Z. (1997), *Struktura i funkcja rodziny oraz świadomość rodzinna*, w: Tyszka Z., Wachowiak A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia socjologii rodziny*, Wyd. Akademii Rolniczej im. Augusta Cieszkowskiego, Poznań.
- Wojtyła K., kard. (1978), *Antropologia encykliki «Humanae vitae»*, „Analecta Cracoviensa” t. X.
- Wyjaśnienia dotyczące Karty Praw Podstawowych* (2007), Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 303 z 14.12.2007.
- Zajadło J. (1989), *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, RPEiS nr 51.
- Zoll A. (2016), *Prawa człowieka: źródła i zakres w ujęciu chrześcijańskim i w Unii Europejskiej*, w: *Godność – wolność – prawa człowieka*, Wokół Nas, Gliwice.