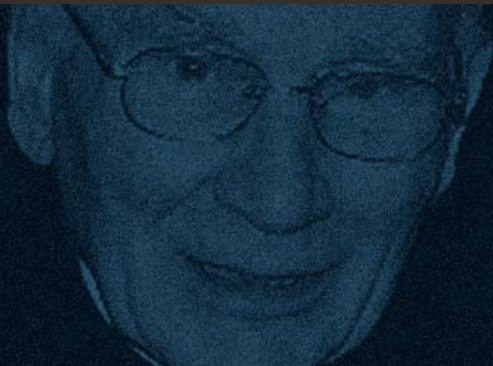




POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU



Tadeusz Ślipko

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

Rada naukowa

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

Redakcja naukowa

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Tadeusz Ślipko

Ewa Podrez
Andrzej Kobyliński
Piotr Duchliński
Karolina Rozmarynowska

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2019

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2019

Teksty Tadeusza Ślipki SJ:

© Copyright by Wydawnictwo WAM (s. 109–176)

© Copyright by Wydawnictwo Petrus (s. 177–195)

Publikacja finansowana w ramach programu

Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą

„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”

w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

Redaktor naukowy tomu

Ewa Podrez

Recenzenci

Piotr Aszyk SJ

Jacek Jaśtał

Redaktor prowadzący

Roman Małecki

Redakcja i korekta

Anna Zaremba

Skład i łamanie

Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-434-4

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31–501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Spis treści

I. TADEUSZ ŚLIPKO SJ – OSOBA I DZIEŁO

1. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA	9
2. CHARAKTERYSTYKA EPOKI	15
2.1. BOŻE IGRZYSKO	16
2.2. KOMUNIZM I NARODOWY SOCJALIZM	19
2.3. REWOLUCJA „SOLIDARNOŚCI” I UPADEK MURU BERLIŃSKIEGO	22
3. KONCEPCJA FILOZOFII	27
3.1. POGLĄDY METAFILOZOFICZNE	27
3.2. POGLĄDY METAETYCZNE	30
4. ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA. PRÓBA ANALIZY SYSTEMOWEJ	37
4.1. ETYKA OGÓLNA	38
4.2. ETYKA SZCZEGÓŁOWA	50
4.3. BIOETYKA	64
5. DYSKUSJE I POLEMIKI PROWADZONE W ŚRODOWISKU FILOZOFII POLSKIEJ	75
5.1. FILOZOFIA W POLSCE W LATACH 1945–1989	76
5.2. TEORIA WARTOŚCI MORALNYCH	79
5.3. DIALOG Z FILOZOFIĄ MARKSISTOWSKĄ	81
6. ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE	85
7. SŁOWNIK POJĘĆ	93

II. TADEUSZ ŚLIPKO SJ – TEKSTY WYBRANE

ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA: CZYM JEST, JEJ POTRZEBA I ZADANIA T. Ślipko, <i>Zarys etyki ogólnej</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 19–56	109
UŚCIŚLENIE TERMINU „ETYKA SZCZEGÓŁOWA” T. Ślipko, <i>Zarys etyki szczegółowej</i> , t. 1, <i>Etyka osobowa</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 20–27	129
ZAGADNIENIE ZASADY KONSTITUTYWNEJ OBIEKTYWNYCH I ABSOLUTNYCH WARTOŚCI MORALNYCH T. Ślipko, <i>Zarys etyki ogólnej</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 225–231	135
AKSJOLOGICZNY STATUS UPRAWNIEŃ I OBOWIĄZKÓW WZGLĘDEM SIEBIE T. Ślipko, <i>Zarys etyki szczegółowej</i> , t. 1, <i>Etyka osobowa</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 78–80	141
OBOWIĄZEK SZANOWANIA ŻYCIA LUDZKIEGO A DOPUSZCZALNOŚĆ ZABICIA CZŁOWIEKA WE WŁASNEJ OBRONIE T. Ślipko, <i>Zarys etyki szczegółowej</i> , t. 1, <i>Etyka osobowa</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 227–237	145
GENEZA, FILOZOFICZNY OPIS, ISTOTA I CEL SPOŁECZNOŚCI T. Ślipko, <i>Zarys etyki szczegółowej</i> , t. 2, <i>Etyka społeczna</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 102–113	159
NAJOGÓLNIJSZE ZASADY STRUKTURY SPOŁECZNOŚCI ZŁOŻONEJ T. Ślipko, <i>Zarys etyki szczegółowej</i> , t. 2, <i>Etyka społeczna</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 114–118	171
BIOETYKA – POJĘCIE I PROBLEMATYKA T. Ślipko, <i>Bioetyka. Najważniejsze problemy</i> , Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 11–21	177
PRAKTYKA „MACIERZYŃSTWA ZASTĘPCZEGO” T. Ślipko, <i>Bioetyka. Najważniejsze problemy</i> , Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 193–195	187
EUTANAZJA A PRAWO CZŁOWIEKA DO „GODNEGO ŻYCIA” I „GODNEJ ŚMIERCI” T. Ślipko, <i>Bioetyka. Najważniejsze problemy</i> , Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 322–329	189
BIBLIOGRAFIA	197

I.

TADEUSZ ŚLIPKO SJ
– OSOBA I DZIEŁO

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

W ostatnich latach życia ksiądz profesor Tadeusz Ślipko SJ wracał w swoich wspomnieniach do Lwowa, ze wzruszeniem recytując długi poemat o stracie miasta matki. Te najprostsze i najbardziej zakorzenione symbole: rodzinny dom, matka, miasto otwierały i zamykały wszystkie okresy jego długiego życia jako studenta, zakonnika, nauczyciela, uczonego, badacza. Otwierały przed młodym chłopakiem nowy świat i jednocześnie zamykały za nim lwowską bramę. Nigdy już profesor do swojego miasta nie wrócił, zachowując je w pamięci, wierszach, anegdocie.

Ksiądz profesor Tadeusz Ślipko urodził się 18 stycznia 1918 roku w Stratynie, w dawnym powiecie Rohatyn. Jego ojciec Jan Ślipko był komendantem miejscowej policji, a matka, którą wspominał jako niezwykle dzielną kobietę, zajmowała się wychowywaniem dzieci. W 1923 roku, po nagłej śmierci ojca, przeprowadził się wraz z matką i siostrami Janiną i Marią do Gródka Jagiellońskiego, skąd pochodzili jego rodzice. Tam uczęszczał do szkoły podstawowej i Gimnazjum Humanistycznego im. Króla Władysława Jagiełły. W tym czasie w Gródku żyli nie tylko Polacy, ale również Ukraińcy i Żydzi, a wielu mieszkańców miało niemieckie, austriackie lub węgierskie pochodzenie. Dorastał więc, jak sam wspominał, w „wielonarodowościowym, wielokulturowym i wieloreligijnym środowisku”¹.

¹ *Wspomnienia kresowe. Z Tadeuszem Ślipko SJ, filozofem i etykiem, rozmawia Józef Augustyn SJ, „Życie Duchowe” 62 (2010), <http://www.zycie-duchowe.pl/art-8584.wspomnienia-kresowe.htm> (dostęp: 23.11.2017).*

W 1936 roku zdał maturę i rok później rozpoczął studia geologiczne na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Jednak szybko okazało się, że to nie był dobry wybór i w 1938 roku przeniósł się na Wydział Humanistyczny, obierając za przedmiot studiów filologię polską i historię. Studiował pod kierunkiem prof. Juliusza Kleinera oraz prof. Witolda Taszyckiego. Uczęszczał także na wykłady z filozofii do prof. Romana Ingardena i prof. Kazimierza Ajdukiewicza.

Studia przerwał wybuch wojny. „Załamano mi się cały mój świat – wspominał ksiądz profesor. – To był dla mnie koniec. Chciałem znaleźć się w innym świecie, poza tym, co się wokoło mnie działo. Wtedy wyobrażałem sobie, że takim miejscem na uboczu jest [...] klasztor”².

12 października 1939 roku został przyjęty przez Włodzimierza Konopkę SJ do nowicjatu w Starej Wsi, gdzie skierowali go jezuici z kościoła św. Barbary w Krakowie. Ten moment wspominał ksiądz Ślipko jako przełomowy w swoim życiu. Duży wpływ na jego formację zakonną wywarł wówczas Jan Bratek SJ, którego zapamiętał jako „naprawdę uduchowionego człowieka”. Po dwóch latach nowicjatu podjął trzyletnie studia na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego, przeniesionym wskutek wojny do Nowego Sącza. Nauczycielem, który w tym czasie w szczególny sposób wpłynął na edukację księdza Ślipki, był ks. Władysław Markucki SJ. Miał on, jak wspominał Profesor, niezwykłą umiejętność precyzyjnego ujmowania tego, co istotne. W latach 1944–1948 ksiądz Ślipko studiował na Wydziale Teologicznym Bobolanum, gdzie uzyskał stopień licencjata w zakresie teologii i filozofii. 29 czerwca 1947 roku w bazylice Matki Boskiej w Starej Wsi przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa Franciszka Bardy. Uroczystą profesję zakonną złożył 10 lat później – 2 lutego 1957 roku w Krakowie.

W 1948 roku, w ramach powojennego odbudowywania Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, został oddelegowany do pracy dydaktycznej. Miał wyklądać etykę społeczną na Wydziale Filozoficznym. „Zdawałem sobie sprawę, że by robić to naprawdę solidnie, muszę skończyć studia w tym kierunku” – wspominał po latach. Podjął więc naukę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zaliczono mu wcześniejsze studia teologiczne, więc aby rozpocząć studia doktoranckie, musiał tylko napisać i obronić pracę

² Tamże.

magisterską. Przygotował pracę na temat prawa do obrony społeczeństwa przed samowolą tyrana na podstawie pism Franciszka Suáreza SJ i uzyskał tytuł magistra teologii w zakresie etyki społecznej. Na tym samym wydziale, w 1952 roku, na podstawie rozprawy pt. *Zasada pomocniczości* uzyskał stopień doktora teologii. Formalnym promotorem pracy został ks. prof. Władysław Wicher, ale faktycznym opiekunem był ks. dr Jan Piwowarczyk, założyciel i redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”. Wspomniana praca nie została wydana, ponieważ cenzura państwowa nie zgodziła się na jej publikację.

W tym samym czasie studiował także socjologię na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wybór tego kierunku był podyktowany chęcią rozszerzenia i pogłębienia badań filozoficznych. Jak niejednokrotnie podkreślał ksiądz Ślipko, rzetelnie uprawiana filozofia potrzebuje wsparcia nauk szczegółowych, przede wszystkim socjologii i psychologii. Wspomniane studia ukończył w 1952 roku obroną pracy magisterskiej pt. *Rozwój narzędzi rolniczych i ich wpływ na świadomość społeczną mieszkańców małopolskiej wsi Gólcowa*. Promotorem pracy był prof. Kazimierz Dobrowolski. Wracając do okresu studiów, ksiądz Ślipko wspominał, że „warunki studiowania w Polsce powojennej nie były najlepsze. W salach wykładowych nie mieliśmy nawet krzesel. Siedzieliśmy na rozłożonych deskach”³ – opowiadał.

W czasie studiów kontynuował pracę dydaktyczną. Oprócz zajęć z etyki społecznej, od 1953 roku prowadził także wykłady z etyki ogólnej i szczegółowej. W tym okresie wykładał etykę również w wyższych seminariach duchowych ojców paulinów i franciszkanów. W latach 1957–1963 pełnił na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego funkcję dziekana. W 1963 roku rozpoczął pracę dydaktyczną na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) i pracował tam do 1988 roku.

W 1965 roku został zatrudniony na stanowisku adiunkta w katedrze etyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Na tym wydziale w roku 1967 habilitował się na podstawie rozprawy pt. *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*. Jej recenzentami byli ks. prof. Stanisław Olejnik, ks. prof. Władysław Poplatek oraz prof. Władysław Strzeszewski. Tuż po habilitacji otrzymał nominację na

³ Tamże.

docenta i kierownika katedry etyki. W 1973 roku uzyskał tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego, a w 1982 roku został profesorem zwyczajnym. Pracując na ATK, łączył pracę dydaktyczną z obowiązkami kierownika katedry, funkcją prodziekana, a w latach 1977–1981 funkcją dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej. We wrześniu 1988 roku przeszedł na emeryturę, kontynuując jednak działalność naukową. Nadal publikował, brał udział m.in. w zebraniach grona dyskusyjnego „Myśl dla Polski”, był zapraszany na Politechnikę Śląską na spotkania na temat etycznych i społecznych problemów w ekologii.

Pod jego kierunkiem przygotowano 40 prac magisterskich oraz 4 rozprawy doktorskie. Napisał ponad 20 recenzji doktorskich, 3 habilitacyjne oraz 10-krotnie oceniał dorobek naukowy osób ubiegających się o tytuł profesora nadzwyczajnego i zwyczajnego.

Ksiądz profesor Ślipko jest autorem 13 książek i ponad 200 artykułów, rozpraw i recenzji. Do najważniejszych dzieł Profesora należą: *Zagadnienie godziwej obrony sekretu* (Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968) [wznów. pt. *Godziwa obrona sekretu: zagadnienia*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009], *Etyczny problem samobójstwa* (Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970) [wznów. Wydawnictwo Petrus, Kraków 2008], *Etos chrześcijański: Zarys etyki ogólnej* (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1974) [wyd. 2. zmienione i rozszerzone pt. *Zarys etyki ogólnej* (WAM, Kraków 1984); wyd. 3. poszerzone (WAM, Kraków 2002); wyd. 4. (WAM, Kraków 2004), wyd. 5. (WAM, Kraków 2009)], *Życie i płeć człowieka: Przedmażeńskie etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa* (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1978), *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa*, t. 2: *Etyka społeczna* (WAM, Kraków 1982) [wyd. 2. poszerzone (WAM, Kraków 2005)], *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* (Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988) [wyd. 2. poszerzone (WAM, Kraków 1994)], *Za czy przeciw życiu? Pokłosie dyskusji (Problem aborcji)* (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Augustinum, Kraków–Warszawa 1992), *Rozdroża ekologii* (WAM, Kraków 1999) [współautor: A. Zwoliński; T. Ślipko jest autorem cz. 1 pt. *Ekologiczna doktryna Kościoła*], *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2000) [wznów. WAM, Kraków 2002], *9 dylematów etycznych* (Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009), *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne* (Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010) [współautorzy: M. Starowieyski, A. Muszała], *Historia etyki w zarysie* (Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010), *Spacerem*

po etyce (Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010), *Kara śmierci. Za czy przeciw* (Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010), *Bioetyka. Najważniejsze problemy* (Wydawnictwo Petrus, Kraków 2012), *Przedmałżeńska etyka seksualna* (Wydawnictwo Petrus, Kraków 2012).

O autorytecie, jakim cieszył się w środowisku naukowym, świadczy odznaczenie go w 1973 roku Złotym Krzyżem Zasługi oraz w 1979 roku Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski. Otrzymał również w 1987 roku tytuł Zasłużonego Nauczyciela Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Warto też wspomnieć, że podczas XX Targów Wydawców Katolickich w Warszawie został uhonorowany Nagrodą Główną FENIKS 2014. Kapituła doceniła „imponujący dorobek naukowy, dydaktyczny i organizacyjny, zwłaszcza w czasach wymagających podtrzymywania kruchego kompromisu między władzami Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie a przedstawicielami PRL-u; opracowanie na nowo koncepcji etyki chrześcijańskiej, nawiązującej do osiągnięć tomizmu, personalizmu i metod racjonalnych oraz rzetelność, sumiennność, skromność oraz życzliwość w relacjach międzyludzkich i w pracy badawczej”⁴.

Powszechnie Ślipko jest uważany za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli etyki o orientacji tomistycznej. W swojej pracy naukowej podjął badania nad systemowym ujęciem etyki chrześcijańskiej, których owocem są trzy obszernie prace: *Zarys etyki ogólnej* oraz dwa tomy *Zarysu etyki szczegółowej: Etyka osobowa i Etyka społeczna*. Ich oryginalność polega na tym, że podstawowy wykład z etyki tomistycznej został w nich metodologicznie zmodyfikowany i tematycznie rozszerzony. Niewątpliwą zasługą profesora Ślipki jest to, że w swojej etyce poszukiwał związków między sposobem doświadczenia moralności a jego teoretycznym ujęciem. W tym celu odwoływał się do podstawowych faktów moralnych, które Jego zdaniem obejmują: dążenie do celu, świadome przeżycie wartości, powinności oraz aktów sumienia. Pozostając wiernym tradycyjnym źródłom etyki tomistycznej, Ślipko poddał ją oryginalnej modyfikacji i reinterpretacji ze względu na aktualny rozwój sytuacji społeczno-politycznej oraz rozwój nauk szczegółowych. Rozstrzygnięcia, które są przedmiotem badań w ramach uprawianej przez Ślipkę etyki chrześcijańskiej, mają swoje ostateczne uzasadnienie w absolutnym i obiektywnym porządku moralnym. Jego etyka ma więc charakter teistyczny, spirytualistyczny

⁴ Nagroda FENIKS 2014 dla ks. prof. Tadeusza Ślipki, <https://wfch.uksw.edu.pl/node/1072> (dostęp: 23.11.2017).

i personalistyczny, a jednocześnie pozostaje w związku z doświadczeniem moralnym.

Obok pracy nad systemowym ujęciem etyki chrześcijańskiej zajmował się szczegółową problematyką moralną. Jest autorem oryginalnych rozstrzygnięć w kwestii moralnego uzasadnienia obrony sekretu. Ponadto zanalizował pod względem etycznym problem kary śmierci i samobójstwa, a także opracował etykę seksualną oraz w ostatnim okresie swojej działalności naukowej – bioetykę, w tym etykę środowiska naturalnego.

Trzeci obszar badań obejmował dyskusję z poglądami filozofów marksistowskich. Ze względu na aktualną sytuację społeczno-polityczną ksiądz Ślipko badał i analizował marksistowskie koncepcje moralności. Tej problematyce poświęcił monografię pt. *Marksistowska doktryna moralności*, która z uwagi na panującą cenzurę państwową nie ukazała się drukiem.

Ksiądz profesor Tadeusz Ślipko zmarł 1 maja 2015 roku w wieku 97 lat, pozostając nauczycielem i wychowawcą kilku pokoleń etyków i teologów⁵.

⁵ E. Podrez, *Ksiądz Profesor Tadeusz Ślipko – życie i działalność*, „Studia Philosophiae Christianae” 40, nr 1 (2004), s. 11–23; J. Koszteyn, *In memoriam Tadeusz Ślipko SJ (1918–2015)*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 21, nr 1 (2015), s. 93–97; J. Bremer, *Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, w: *Życ etycznie – żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, red. R. Janusz, Kraków 2009, s. 9–15; *Wywiad przeprowadzony z ks. prof. Tadeuszem Ślipko w dniu 19.12.2011 roku przez studentów IFiS*, (rozmawiają: K. Sawczak, M. Farganus, P. Duchliński), <http://www.pte.hekko.pl/wywiady> (dostęp: 28.11.2017).

CHARAKTERYSTYKA EPOKI

Długa droga życiowa Tadeusza Ślipki biegła przez niezwykle epokę historyczną, która szczególnie w krajach Europy Środkowo-Wschodniej była związana z wieloma dramatycznymi i jakże bolesnymi wydarzeniami. W minionym stuleciu wybuchły dwie wojny światowe, rozpadły się w proch dawne imperia, powstały i upadły barbarzyńskie systemy totalitarne, w niemieckich obozach koncentracyjnych i rosyjskich gułagach zostało brutalnie zamordowanych kilkadziesiąt milionów niewinnych ludzi. Z jednej strony wiek XX był niezwykle ciekawy, gdy chodzi o rozwój nauki, techniki i różnego rodzaju idei filozoficznych, moralnych i politycznych, z drugiej – to niewątpliwie najbardziej tragiczny okres w dziejach całego kontynentu europejskiego. W ostatnim stuleciu Europa spłynęła krwią.

Niewyobrażalne barbarzyństwo ubiegłego wieku dotknęło w szczególnie brutalny sposób mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej. Tylko w czasie II wojny światowej zostało zamordowanych 6 milionów mieszkańców Polski, w tym 3 miliony obywateli polskiej narodowości żydowskiej i 3 miliony obywateli polskiej narodowości polskiej. Setki tysięcy Polaków zgładzono podczas I wojny światowej, w latach 20. i 30. na terenach należących do Związku Radzieckiego, w latach 1945–1956 w Polsce rządzonej przez komunistów. Warto w tym miejscu podkreślić, że niemiecki plan ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej dotyczył przede wszystkim zagłady Żydów mieszkających w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Wiele ofiar śmiertelnych było także wśród Rosjan, Ukraińców, Litwinów czy Białorusinów.

W latach 1932–1933 – kilkaset kilometrów na wschód od stron rodzinnych Ślipki, w Rosji Sowieckiej, na terenach należących dzisiaj do Ukrainy oraz do Federacji Rosyjskiej – komuniści dokonali jednego z największych ludobójstw w dziejach świata. Chodzi o tzw. Wielki Głód, czyli celowe wywołanie klęski głodu, która doprowadziła w ciągu kilku miesięcy do uśmiercenia w niezwykle barbarzyński sposób od 6 do 10 milionów ludzi. W tym czasie Ślipko miał 15 lat. Możemy się tylko domyślać, w jaki sposób docierające do niego informacje o tak makabrycznych zbrodniach kształtowały myślenie i wrażliwość moralną przyszłego duchownego, filozofa i etyka.

Specyfika i barbarzyństwo ubiegłego stulecia miały niewątpliwie ogromny wpływ na zainteresowania filozoficzne Ślipki i podejmowane przez niego zagadnienia moralne. Jego droga myślowa jest związana w nierozzerwalny sposób z dramatycznymi dziejami XX wieku, interpretowanymi filozoficznie przez pryzmat historii idei. Jako filozof i etyk, doświadczony osobiście niewyobrażalnym złem ubiegłego stulecia, nie mógł nie stawiać podstawowych pytań dotyczących źródła norm moralnych, religii, więzi społecznych, prawa naturalnego, winy, kary śmierci, odpowiedzialności, wolności religijnej, sprawiedliwości społecznej, moralności w życiu publicznym czy przebaczenia.

2.1. BOŻE IGRZYSKO

W 1979 roku angielski historyk Norman Davies opublikował książkę pt. *Boże igrzysko. Historia Polski*⁶. Ta publikacja stanowi niezwykle cenne opracowanie, które ukazuje ważne miejsce Polski w historii kontynentu europejskiego. Davies podkreśla m.in. wielokulturowe dziedzictwo naszego kraju, w którym przez stulecia Polacy żyli w zgodzie i przyjaźni z żydowskimi, ukraińskimi czy niemieckimi mniejszościami narodowymi. Książka została napisana po angielsku, przez Anglika i z przeznaczeniem dla anglojęzycznego czytelnika. Celem studium było przybliżenie charakteru i treści historii Polski publiczności czytelniczej świata, której z takiego czy innego powodu długo odmawiano naukowego, a jednocześnie popularnego wprowadzenia do tak istotnego rozdziału dziejów Europy.

⁶ Zob. N. Davies, *God's Playground. A History of Poland*, New York 1979.

Szczególną uwagę zwraca tytuł książki angielskiego historyka. Dlaczego Davies twierdzi, że dzieje Polski są formą Bożego igrzyska? Jak należy rozumieć tę metaforę? Wyrażenie „Boże igrzysko” odnosiło się pierwotnie do renesansowej wizji człowieka, który był postrzegany przez wielu myślicieli renesansu jako istota podległa siłom wyższym, biorąca udział w walce, będąca aktywnym podmiotem w dramatycznych zmaganiach dobra ze złem na scenie, jaką jest świat. Zdaniem angielskiego historyka, metafora „Bożego igrzyska” trafnie oddaje bogate dzieje mieszkańców Polski, którzy tracili i odzyskiwali niepodległość, byli prześladowani przez ościenne państwa, stawiali się ofiarami wojen i rewolucji, dzielnie walczyli o wolność własną i innych narodów.

Dzieje Polski, ale także innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej, stały się wielkim „Bożym igrzyskiem” szczególnie w XX wieku. Gdy Ślipko przyszedł na świat, trwała jeszcze I wojna światowa, a Polska nie istniała jako niepodległe państwo. Dlaczego? Pod koniec XVIII wieku Austria, Prusy i Rosja zlikwidowały państwo polskie, które było wówczas jedną z największych monarchii świata. Do Polski weszły obce wojska. Władze w Berlinie, Moskwie i Wiedniu podzieliły między siebie ogromne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Dla milionów Polaków rozpoczęła się ciemna noc zaborów. W ten sposób mieszkańcy Polski zaczęli żyć przez ponad 100 lat w trzech zaborach: austriackim, pruskim i rosyjskim. Strony rodzinne Ślipki, leżące na południowo-wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej, w regionie nazywanym Galicją, znalazły się w granicach zaboru austriackiego.

W konsekwencji decyzji politycznych i militarnych z XVIII wieku, podjętych przez władze w Berlinie, Moskwie i Wiedniu, Ślipko urodził się jako obywatel monarchii austro-węgierskiej. Obywatelstwo polskie uzyskał w listopadzie 1918 roku, gdy Polska – po zakończeniu I wojny światowej – pojawiła się ponownie na mapie świata jako niepodległe państwo. Niestety, w 1939 roku jego ojczyzna została zaatakowana przez wojska niemieckie i rosyjskie. Wybuchła II wojna światowa. Europa znowu stanęła w płomieniach. Adolf Hitler i Józef Stalin dokonali nowego rozbioru Polski. Niemcy zajęli 48% polskich ziem, natomiast 52% terytorium Polski zostało podporządkowanych Związkowi Radzieckiemu. Strony rodzinne Ślipki, jego ukochane miejsca dzieciństwa i młodości, zostały zajęte przez rosyjską Armię Czerwoną, a następnie w 1941 roku przez niemiecki Wehrmacht, gdy zgodnie z planem Barbarossa rozpoczęła się agresja Trzeciej Rzeszy

Niemieckiej na Związek Radziecki. Okupacja rosyjska i niemiecka oznaczała dla wielu ludzi śmierć, tortury, głód, więzienie, prześladowania.

W lutym 1945 roku miała miejsce w Jałcie na Krymie konferencja międzynarodowa. Przywódcy Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Związku Radzieckiego podjęli wówczas decyzję o podziale politycznym Europy po zakończeniu II wojny światowej⁷. Konferencja jałtańska potwierdziła wcześniejsze ustalenia z konferencji w Teheranie, która odbyła się na przełomie listopada i grudnia 1943 roku. Niestety, prezydent USA Franklin Delano Roosevelt, premier Wielkiej Brytanii Winston Churchill oraz przywódca ZSRR Józef Stalin podjęli w sprawie Polski dwie tragiczne w skutkach decyzje. Pierwsza dotyczyła pozostawienia tego kraju w radzieckiej strefie wpływów, po wschodniej stronie żelaznej kurtyny. W konsekwencji tej decyzji Polska była podporządkowana władzom w Moskwie aż do 1989 roku. Druga dotyczyła zajęcia przez Związek Radziecki wschodniej części Polski. W rezultacie tych ustaleń, po 1945 roku wypędzono ze wschodnich rubieży Rzeczypospolitej wiele milionów Polaków, którzy w większości znaleźli swoje nowe miejsce zamieszkania na zachodzie Polski – na terenach zajętych wcześniej przez Niemców, których z kolei wypędziła stamtąd Armia Czerwona.

Pojałtański porządek w Europie oznaczał dla Polski przesunięcie o kilkaset kilometrów na zachód własnych granic, masowe wypędzenia i migrację ludności, narzucenie mieszkańcom zniewolenia komunistycznego na kilkadziesiąt lat. Tragiczne skutki II wojny światowej dotknęły także Ślipkę oraz jego krewnych, bliskich i znajomych. Polacy wypędzeni ze wschodnich rubieży Rzeczypospolitej aż do lat 80. XX wieku nie mogli odwiedzać swoich rodzinnych stron, utracili miejsca, w których się urodzili i wychowali. Odcięto ich od korzeni własnych tradycji rodzinnych, pozbawiono możliwości kontaktu z małymi ojczyznami, w których zdobyli wykształcenie, pracowali, zakładali rodziny, tworzyli własną kulturę.

5 marca 1946 roku w amerykańskim mieście Fulton w stanie Missouri brytyjski premier Winston Churchill wygłosił przemówienie, w którym padły słowa o „żelaznej kurtynie” (ang. *iron curtain*), przebiegającej od Szczecina po Triest. Od tego czasu żelazna kurtyna, określająca potocznie pojałtański porządek na kontynencie europejskim, stała

⁷ Por. S.M. Plokhly, *Jałta: The Price of Peace*, New York 2011; M. Neiberg, *Potsdam: The End of World War II and the Remaking of Europe*, New York 2015.

się symbolem podziału Europy po II wojnie światowej na niekomunistyczne państwa zachodnioeuropejskie i wschodnioeuropejskie pozostające w sferze wpływów Związku Radzieckiego.

2.2. KOMUNIZM I NARODOWY SOCJALIZM

Prawie całe życie Ślipki łączy się z panowaniem w Europie Środkowo-Wschodniej dwóch zbrodniczych systemów totalitarnych: rosyjskiego komunizmu i niemieckiego narodowego socjalizmu. Badania prowadzone przez wielu współczesnych naukowców wyraźnie pokazują, że reżimy totalitarne doprowadziły świat w XX stuleciu do wielkiej destrukcji moralnej, społecznej i cywilizacyjnej. Komunizm i narodowy socjalizm należy uznać za bardzo podobne do siebie barbarzyńskie systemy zniewolenia i przemocy, które są odpowiedzialne za zbrodnie ludobójstwa na niewyobrażalną skalę⁸.

W jaki sposób ideologie totalitarne usprawiedliwiały stosowanie przemocy i mordowanie niewinnych ludzi? Dlaczego uznawano eksterminację milionów jednostek ludzkich za konieczny warunek stworzenia nowego lepszego świata? W jaki sposób marksistowska interpretacja moralności uzasadniała zbrodnicze metody stosowane przez komunistów? Co w praktyce oznaczał komunistyczny i narodowosocjalistyczny projekt stworzenia nowego człowieka i nowego porządku politycznego na świecie?

Wiele cennych odpowiedzi na tak postawione pytania można znaleźć m.in. w dziełach Lwa Trockiego (1879–1940), który był jednym z filarów systemu komunistycznego na pierwszym etapie jego rozwoju. Warto podkreślić, że Trocki urodził się kilkaset kilometrów od miejscowości rodzinnej Ślipki – w pobliżu Odessy, w carskiej Rosji, na ziemiach należących obecnie do Ukrainy. Był rosyjskim Żydem. Jego burzliwe życie stanowi część dramatu narodów słowiańskich, Żydów i całej Europy Środkowo-Wschodniej w XX wieku.

Trocki wypracował mit nowego człowieka, który oddaje się całkowicie dziełu rewolucji i z całą surowością usiłuje zniszczyć w sobie resztki dawnej moralności. Za klasyczny podręcznik etyki komunistycznej

⁸ Por. A. Kobyliński, *From Nihilism to Communism: In Search of the Philosophical Roots of Totalitarian Regimes*, „Acta Moralia Tyrnaviensia” 6 (2015), s. 151–160.

uznaje się jego książkę z 1938 roku pt. *Ich moralność i nasza*⁹. Opracowanie prezentuje racje, dla których warto zburzyć resztki dawnej moralności, aby mógł narodzić się nowy człowiek. Dla stworzenia raju na ziemi komunizm wykorzystał trzy wielkie kategorie myśli ludzkiej: sprawiedliwość, równość i wolność. Trocki nawiązuje w swojej etyce do koncepcji francuskiego filozofa Jana Jakuba Rousseau o pierwotnej dobroci natury ludzkiej. Według Trockiego choć utraciliśmy pierwotną dobroć, to jednak komunizm ją odtworzy, przenosząc całe nasze istnienie na jeszcze wyższy poziom egzystencji. Dla osiągnięcia tak szczytnych i wielkich celów konieczne są makabryczne zbrodnie, krwawe rewolucje i niezliczone ofiary.

Trocki był przekonany, że nowe systemy pedagogiczne pomogą zrealizować zamierzone cele. Budowa nowego społeczeństwa komunistycznego i samowychowanie psychofizyczne człowieka będą dwiema stronami tego samego procesu. Różne dyscypliny naukowe i dziedziny sztuki nadadzą temu dziełu wyjątkową i doskonałą formę. W ten sposób spełni się odwieczne marzenie ludzkości o nowym i lepszym świecie – narodzi się nowy człowiek komunistyczny, który stworzy na całej ziemi nową cywilizację. Rewolucja komunistyczna sprawi, że przeciętny człowiek osiągnie poziom rozwoju Arystotelesa, Goethego i Marksa. Czy nie jest to wizja prorocka zbudowania raju na ziemi? Czy nie jest to zbawienie w wersji świeckiej?¹⁰

Trocki jest jednym z najważniejszych twórców ideologii komunistycznej. Jego działalność wojskowa, polityczna i pisarska przyczyniły się do wymordowania milionów ludzi. Kontynuując filozoficzne dzieło Karola Marksa, analizował człowieka i świat, opierając się na podstawowych kategoriach światopoglądu materialistycznego. W swoich pracach koncentrował się bardziej na krytyce moralności społeczeństwa kapitalistycznego niż na stworzeniu adekwatnego modelu etycznego dla bezklasowego społeczeństwa przyszłości, które – w założeniach koryfeusza marksizmu – powinno być wolne od przemocy.

Centralne miejsce w refleksji etycznej Trockiego zajmuje kategoria moralności rewolucyjnej, która odnosi się do zależności dialektycznej

⁹ Por. L. Trotsky, *Their Morals and Ours*, New York 1973.

¹⁰ A. Kobyliński, *The Marxist Concept of Revolutionary Morality According to Leon Trotsky*, „Acta Moralia Tyrnaviensia” 7 (2016), s. 114.

między celami i środkami. Zależność dialektyczna oznacza, że nie ma dobrych środków rewolucyjnych, jeśli nie towarzyszą one procesowi emancypacji mas, wyzwoleniu i wzbogaceniu moralnemu ludzi. W ramach moralności rewolucyjnej złe jest to, co czynią siły wrogie wobec komunistów, natomiast dobre jest to, czego dokonują protagoniści rewolucji bolszewickiej. Przyjęcie tego rodzaju paradygmatu moralnego nie tylko usprawiedliwia przemoc i zbrodnie dokonywane w imię utopijnej wizji przyszłości, ale także rodzi napięcia w obrębie samego środowiska zwolenników nowego porządku komunistycznego. Podział na rewolucję i kontrrewolucję nie jest przecież ostry. Bardzo często różne nurty światowego systemu komunistycznego oskarżały siebie nawzajem o działalność kontrrewolucyjną.

Podobną wizję zbudowania raju na ziemi i tysiącletniej Trzeciej Rzeszy wypracował niemiecki narodowy socjalizm, w którym ważną rolę odgrywała koncepcja nowej moralności. Na ten element myśli nazistowskiej, łączący narodowy socjalizm z komunizmem, zwraca uwagę m.in. niemiecki filozof Rolf Zimmermann (ur. 1944). Jego badania potwierdzają, że najgłębszym uzasadnieniem rzekomej konieczności zbrodni w obrębie komunizmu i nazizmu jest tzw. moralność zbawienia (*Erlösungsmoral*)¹¹. Dotyczy ona możliwości osiągnięcia przez całą ludzkość raju na ziemi, ponieważ właśnie w historii człowiek odnajduje sens swojej egzystencji i możliwość zbawienia. W ten sposób ideologie komunistyczna i nazistowska zamykają *eschaton* w tym, co immanentne. Punktem wyjścia immanentyzacji *eschatonu* jest przypisanie zła historii i projektowanie go poza człowiekiem – w warunkach społecznych i zewnętrznych w stosunku do niego.

Moralność zbawienia zakłada normatywnie ograniczoną koncepcję ludzkości. Roszczenie zawarte w tym projekcie, aby „ratować” całą ludzkość, ma ewidentnie charakter pseudouniwersalny, ponieważ zakłada dominację ideologii narodowosocjalistycznej i jest ukierunkowane na realizację określonej formy życiowej akceptowanej przez władze Trzeciej Rzeszy. Oddziały SS i inne zbrodnicze formacje nazistowskie były typowymi wspólnotami moralnej transformacji. Warto podkreślić, że szczególnie jednostki SS były nie tylko elitą w sensie militarnym, kierującą się w swoich działaniach motywami ideologicznymi

¹¹ Por. R. Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg 2005; tenże, *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*, Reinbek bei Hamburg 2008.

i związanymi z walką rasową. Członkowie tych oddziałów uosabiali także paradygmat idealnej nazistowskiej socjalizacji (*Nazi-Sozialisation*) i moralnej transformacji, które powinny służyć całemu społeczeństwu jako model wychowawczy. Cnoty wierności, posłuszeństwa, czci i koleżeństwa były bezpośrednio odniesione do relacji z Adolfem Hitlerem. W ten sposób personifikacja cnót w figurze wodza znajdowała swój szczyt w przysiędze każdego esesmana, w której była ślubowana wierność Hitlerowi aż do śmierci¹².

2.3. REWOLUCJA „SOLIDARNOŚCI” I UPADEK MURU BERLIŃSKIEGO

W ostatnim okresie swego życia Ślipko był świadkiem narodzin w Polsce ruchu „Solidarności” w 1980 roku, zburzenia muru berlińskiego w 1989 roku, rozpadu pojałtańskiego porządku w Europie, odzyskania niepodległości przez narody Europy Środkowo-Wschodniej, stopniowego przechodzenia od komunizmu do postkomunizmu i demokracji liberalnej krajów byłego bloku wschodniego, przystąpienia Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku. Ostatnie ćwierćwiecze twórczości filozoficznej Ślipki należy do zupełnie nowej epoki historycznej, w której pojawiły się nowe idee i prądy intelektualne, nieznanne wcześniej wyzwania moralne i światopoglądowe.

4 czerwca 1989 roku odbyły się w Polsce częściowo wolne wybory parlamentarne, które można potraktować jako symboliczną datę przejścia od komunizmu do postkomunizmu w państwach zdominowanych wcześniej przez kilkadziesiąt lat przez władze na Kremlu. W 1989 roku w Europie Środkowo-Wschodniej narodził się postkomunizm, który w kolejnych latach zaczął się stopniowo przekształcać w poszczególnych krajach w różne formy demokracji liberalnej¹³. Jedną z pierwszych ważnych książek na temat postkomunizmu opublikował w 1997 roku australijsko-brytyjski politolog Leslie Holmes pt. *Wstęp do postkomunizmu*¹⁴. Ta inspirująca publikacja analizuje aspekty pozytywne

¹² Por. A. Kobyliński, *Problem nowej moralności w komunizmie, faszyzmie i narodowym socjalizmie*, „Logos i Ethos” 42, nr 2 (2016), s. 137–156.

¹³ Por. F. Argentieri, *Post-comunismo, terra incognita*, Roma 1994; P. Kenney, *A Carnival of Revolution: Central Europe 1989*, Princeton 2003.

¹⁴ Por. L. Holmes, *Post-Communism: An Introduction*, Durham 1997.

i negatywne tego fenomenu w wymiarze politycznym, gospodarczym i społecznym. Natomiast jednym z niewielu polskich badaczy zjawiska postkomunizmu jest znana socjolog Jadwiga Staniszkis, związana od wielu lat z Uniwersytetem Warszawskim. W 2001 roku ukazała się jej książka pt. *Postkomunizm. Próba opisu*, która wprowadziła kategorię postkomunizmu do polskiej domeny publicznej¹⁵.

Staniszkis nadała temu pojęciu rangę naukowego konceptu, mogącego występować pośród takich kategorii jak totalitaryzm, modernizacja, sekularyzacja, globalizacja czy kapitalizm. Rekonstrukcja fenomenu postkomunizmu zawarta w tej książce wejdzie najprawdopodobniej do historii nauk społecznych. Jak zatem zdefiniować postkomunizm? W czym tkwi jego istota? W jaki sposób należy dzisiaj analizować to zjawisko? Staniszkis twierdzi, że jednym z głównych elementów przejścia od komunizmu do postkomunizmu jest radykalna zmiana rozumienia władzy państwowej.

Jednym z najbardziej fascynujących zjawisk w krajach postkomunistycznych jest szczególne obumieranie państwa. Ów proces obumierania polega nie tyle na zaniku formy (bo nawet rejestruje się jej ekspansję), ile na radykalnej zmianie racjonalności. Mówiąc o zmianie racjonalności mam na myśli zmierzch tego, co w dominującej w naukach społecznych weberowskiej koncepcji nowoczesnego państwa stanowiło jego istotę. Chodzi mianowicie o kres państwa jako hierarchicznie zorganizowanej struktury procedur zorientowanych na interes całości i opartych na jednolitej w swej logice i standardach racjonalności formalnej. Według Maxa Webera ta właśnie racjonalność, określana jako proceduralna, stanowiła wyróżnik nowoczesnego państwa prawa, obok – też zresztą obecnie zanikającego – monopolu na uprawomocnione używanie na swoim terytorium przemocy i wyłączne reprezentowanie społeczeństwa na zewnątrz oraz podleganie jedynie własnemu prawodawstwu¹⁶.

Staniszkis twierdzi, że w państwach postkomunistycznych instytucje polityczne, typowe dla krajów demokratycznych, nie stanowią głównych ośrodków sprawowania władzy. W społeczeństwach byłego bloku wschodniego dokonała się w pewnym stopniu depolityzacja

¹⁵ Por. J. Staniszkis, *Postkomunizm. Próba opisu*, Gdańsk 2001.

¹⁶ Por. J. Staniszkis, *Postkomunistyczne państwo: w poszukiwaniu tożsamości*, Warszawa 2000, s. 4.

życia zbiorowego. Głównym mechanizmem odpowiedzialnym za obumieranie państwa w tradycyjnym rozumieniu w krajach postkomunistycznych jest spuścizna komunizmu oraz globalizacja. W przypadku krajów Europy Środkowej i Wschodniej nałożyła się na to jeszcze integracja ze strukturami Unii Europejskiej, która także – choć w odmienny sposób niż dziedzictwo komunistyczne i globalizacja – koroduje instytucję państwa terytorialnego. W konsekwencji na terenach byłego bloku wschodniego powstały w pewnym sensie „państwa pajęczyn”, inaczej „państwa sieciowe” (*network states*), w których nie jest możliwa przejrzysta struktura polityczna i władza demokratyczna sprawowana centralnie.

Po 1989 roku w krajach postkomunistycznych dokonana się swego rodzaju decentralizacja władzy państwowej. Co to znaczy? Zdaniem Staniszkis, pojawił się brak wyraźnego centrum, które mogłoby zarządzać całością organizmu państwowego. W konsekwencji państwo przestało być ośrodkiem zaufania (*locus of trust*) i punktem odniesienia dla decyzji indywidualnych o charakterze społecznym czy gospodarczym. Dlatego w krajach byłego bloku wschodniego okres postkomunizmu łączy się z bardzo wieloma patologiami: narodzinami oligarchii, działalnością grup przestępczych w sferze gospodarczej, skandalami dotyczącymi reprivatyzacji, brakiem dekomunizacji, rozkradaniem majątku narodowego, korupcją, naruszaniem podstawowych zasad sprawiedliwości społecznej itp. Postkomunizm nie stworzył trwałej instytucjonalnej całości i w żaden sposób nie był w stanie wyprowadzić Polski oraz innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej ze stanu peryferyjności. Postkomunistyczni gracze okazali się nader słabi w konkurencji z globalnymi podmiotami ekonomicznymi. W konsekwencji państwa byłego bloku wschodniego pozostały na peryferiach świata zachodniego.

Inspirującą diagnozę dotyczącą transformacji ustrojowej w tej części Europy po upadku muru berlińskiego wypracował także polski socjolog i filozof społeczny Zdzisław Krasnodębski. W 2003 roku ukazała się w języku polskim jego książka pt. *Demokracja peryferii*¹⁷. Analizy Krasnodębskiego są niezwykle cenne, ponieważ zwracają uwagę na bardzo ważny element procesu przechodzenia od postkomunizmu do demokracji liberalnej w państwach byłego bloku wschodniego. Co jest istotą stanowiska prezentowanego przez tego myśliciela? Autor

¹⁷ Por. Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2003.

książki *Demokracja peryferii* twierdzi, że w krajach postkomunistycznych została wcielona w życie wersja tzw. liberalizmu selektywnego, który spowodował wiele negatywnych skutków w przestrzeni życia politycznego, społecznego i gospodarczego.

Niestety, w okresie transformacji ustrojowej po 1989 roku w społeczeństwach postkomunistycznych Europy Środkowo-Wschodniej zostało wyeliminowanych z debaty publicznej wiele podstawowych zagadnień, które mają fundamentalne znaczenie dla dojrzałych demokracji świata zachodniego. Jedną z najważniejszych kwestii były zaniedbania w obszarze tworzenia społeczeństwa obywatelskiego i respektowania zasad sprawiedliwości społecznej.

Na początku XXI wieku kraje byłego bloku wschodniego zaczęły w różny sposób reformować swoje mechanizmy demokratyczne, przybliżając się coraz bardziej do procedur obowiązujących w państwach zachodnich. Warto w tym miejscu podkreślić, że przyjęcie po 1989 roku w tej części Europy liberalizmu selektywnego jako obowiązującego modelu życia politycznego i gospodarczego wymaga dzisiaj pogłębionych badań interdyscyplinarnych. Niestety, obecnie istnieje bardzo mało opracowań naukowych, które poddają ten problem rzetelnej analizie.

Ślipko urodził się jako poddany cesarza monarchii austro-węgierskiej. Przez wiele dziesięcioleci zmagał się ze zbrodniczymi ideologiami systemów totalitarnych, osobiście doświadczył niewyobrażalnego zła XX wieku. Zmarł w wolnej i niepodległej Polsce, należącej do Unii Europejskiej. Żył w niezwyklej epoce historycznej, a jego badania filozoficzne przeplatały się z dramatycznymi dziejami Polski i innych narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Niestety, także dzisiaj kraje tego regionu są w dużym stopniu ciągle ziemią nieznaną (*terra incognita*) dla obywateli Europy Zachodniej czy mieszkańców innych kontynentów. W konsekwencji bardzo często nieznanymi są także ważni intelektualiści, którzy piszą ciekawe książki i artykuły w tej części kontynentu europejskiego. Do grona takich autorów należy z pewnością Ślipko. Należy stanowczo stwierdzić, że nie można zrozumieć jego dzieła, nie uwzględniając specyfiki jego epoki historycznej i jej jakże skomplikowanych losów.

KONCEPCJA FILOZOFII

W swoich badaniach filozoficznych Ślipko koncentrował się przede wszystkim na etyce, czyli filozofii praktycznej. W ograniczonym stopniu podejmował zagadnienia należące do innych dyscyplin filozoficznych. Możemy jednak przyjąć, że uznawał kolektywne rozumienie filozofii. Wedle niego składa się ona z poszczególnych dyscyplin, takich jak: metafizyka, teoria poznania, antropologia i teologia naturalna. Uznawał systemowy charakter filozofii. Decydującą rolę w tym systemie miała odgrywać metafizyka, czyli filozofia pierwsza. Pierwsza w znaczeniu metodologicznym, gdyż jej przesłanki miały stanowić uzasadnienie dla wszystkich innych dyscyplin filozoficznych.

3.1. POGŁĄDY METAFILOZOFICZNE

Z punktu widzenia współczesnej epistemologii krakowski etyk opowiadał się za fundamentalizmem metafizycznym i epistemologicznym. Twierdził, że dysponujemy tzw. nieobalalnymi przesłankami, które stanowią rację uzasadniającą całość naszej wiedzy. Znajdujemy je na gruncie teorii bytu, której przedmiot formalny, czyli „byt jako byt”, decyduje o jedności i spójności systemu filozoficznego. Wszystkie inne dyscypliny filozoficzne wyróżniają się tym, że mają przeważnie samodzielny punkt wyjścia, który dostarcza im stosownych danych dla opisu i wyjaśnienia. Metafizyka dostarcza również schematów argumentacji, np. dowodzenia dedukcyjnego i redukcyjnego, które pozwalają na uzyskiwanie twierdzeń prawdziwych i nieobalalnych. W uprawianiu filozofii (np. etyki) dostrzegał ważną rolę znajomości jej historii. Pojmował ją bardziej w sposób problemowy, jako zestaw

różnych zagadnień, których znajomość pozwala nie tylko na wypracowanie własnego stanowiska, ale też umożliwia uniknięcie już raz popełnionych przez poprzedników błędów.

Choć Ślipko nie uprawiał żadnych innych dyscyplin filozoficznych poza etyką, to jednak wyraźnie (choć ogólnikowo) przedstawił swoje poglądy ich dotyczące. Czynił to zwłaszcza dla potrzeb rozwijanego systemu etyki chrześcijańskiej. Ogólnie można powiedzieć, że przyjmowane przez niego poglądy dotyczące struktury bytu, poznania, człowieka, czy też w zakresie metodologii, dotyczące sposobów uzasadniania tez, mieszczą się w ramach tomizmu o profilu esencjalistycznym. W przeciwieństwie do wielu współczesnych kierunków filozoficznych Ślipko twierdził, że filozofia wyrasta z poznania potocznego, a człowiek dzięki naturalnym zdolnościom poznawczym jest w stanie ująć naturę bytu i podstawowych zasad, które określają porządek poznania i działania. Opowiadał się za autonomiczną koncepcją filozofii. Filozofia nie jest żadnym uogólnieniem nauk szczegółowych. Dostrzegał potrzebę autonomicznego punktu wyjścia filozofii, opartego na jakimś typie doświadczalnego kontaktu z rzeczywistością. Dostrzegał jednak heurystyczną rolę nauk szczegółowych dla uprawiania filozofii, a zwłaszcza dla etyki. Nie wykluczał korzystania w etyce z danych uzyskiwanych przez socjologię czy psychologię moralności. Podstawową dyscypliną filozoficzną jest metafizyka, czyli filozofia pierwsza. W metafizyce Ślipko, pod wpływem tradycji suarezańskiej, akcentuje element esencjalny bytu. Istota ta jest ujmowana w ramach pojęć rodzajowych i gatunkowych. Akceptował bez dowodu istnienie świata realnego, który rozumiał pluralistycznie i obiektywistycznie. W epistemologii filozoficznej opowiadał się za realizmem i obiektywizmem (tak metafizycznym, jak i epistemologicznym) ludzkiego poznania¹⁸. Dystansował się od konstruktywizmu o proveniencji kantowskiej i fenomenalizmu pozytywnego a także skrajnego realizmu właściwego dla różnych odmian platonizmu i współczesnej fenomenologii. Przeciwstawiał się różnym odmianom idealizmu, które ograniczały przedmiot poznania do immanencji świadomości. Krytycznie odnosił się do wszelkich postaci skrajnego empiryzmu, które zwięzały ludzkie doświadczenie do odbierania różnych konfiguracji wrażeń czy danych zmysłowych, uniemożliwiając rozumowe poznanie naczelných zasad bytu.

¹⁸ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 60–62.

Opowiadał się za umiarkowanym empiryzmem genetycznym jako źródłem wiedzy i racjonalizmem w sposobach jej uzasadnienia. Dowartościowywał rolę intuicji w uzyskiwaniu pierwszych przesłanek i dedukcji w uzasadnianiu i systematyzowaniu wiedzy. W kwestii statusu pojęć ogólnych popierał realizm umiarkowany. Zgadzał się z maksymalistyczną epistemologią, w której głosi się, że ludzki rozum może poznać nie tylko prawdę o bytach stworzonych, ale też prawdę o Bogu jako Absolutcie, który jest ostateczną przyczyną istnienia. W dziedzinie antropologii filozoficznej zasadniczo opowiadał się za substancjalizmem¹⁹. Odrzucał wszelkie formy antysubstancjalizmu, które podważały istnienie „ja” ontycznego, decydującego o tożsamości podmiotu moralnego. Podpisywał się pod antropologią o charakterze teocentrycznym i spirytualistycznym. Jego antropologiczne poglądy mają także wyraźny rys personalistyczny. W teologii naturalnej opowiadał się za możliwością rozumowego poznania Boga. Dostrzegał wagę tej dyscypliny filozoficznej w uzasadnieniu moralności, zwłaszcza w czasach mocnych wpływów marksizmu, który programowo negował istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Szereg deklaracji metafizycznych poczynił Ślipko przy okazji tworzenia systemu etyki. Jasno artykułował, że uprawia filozofię/etykę w ramach tradycji filozofii chrześcijańskiej, która korzeniami sięga już czasów antycznych²⁰. Zastrzegał jednak, że nazwa „chrześcijańska” przynależy do filozofii nie tyle z racji metodologicznych, ile historycznych i kulturowych. Zdawał sobie sprawę z trudności metodologicznych, jakie stwarza odniesienie nazwy „chrześcijańska” czy to do filozofii, czy też do etyki. Opowiadał się za przynależnością do tomizmu, który postrzegał jako adekwatną wykładnię filozofii chrześcijańskiej. Zwracał jednak uwagę, że tomizm nie jest jednolitym systemem filozoficznym. Jest on przedmiotowo i metodologicznie mocno zróżnicowany. Dlatego też bardziej właściwe byłoby mówienie o tomizmach niż o tomizmie. Opowiadając się za tomizmem, dostrzegał konieczność uzupełnienia go elementami pochodzącym z innych koncepcji filozoficznych. Szczególną rolę przypisywał tradycji augustyńskiej w rozwoju filozofii i etyki chrześcijańskiej. Dostrzegając obopólne braki ujęcia augustyńskiego i tomistycznego w swoich poszukiwaniach,

¹⁹ Por. tamże, s. 62–63.

²⁰ Por. tamże, s. 19–25.

podejmował próbę stworzenia syntezy augustynizmu z tomizmem. Nie przeprowadzał tej syntezy na materiale historycznym, konfrontując ze sobą teksty św. Augustyna i św. Tomasza. Odwoływał się raczej do ich współczesnych interpretacji. Sam też zaproponował własną wersję, korzystając z dorobku współczesnej fenomenologii o nachyleniu realistycznym. Brał także pod uwagę analizy egzystencjalistów chrześcijańskich. W całokształcie systemu myślowego księdza Ślipki tomizm odegrał zdecydowanie większą rolę niż augustynizm i jego współczesne interpretacje, do których autor zaliczał np. fenomenologię. Dla Ślipki filozofia tomistyczna w swoim korpusie prawd podstawowych jest „filozofią wieczystą”, która mimo krytyki w żadnym wypadku się nie przedawniła. Nadal posiada moc wyjaśniania różnych danych doświadczenia i zjawisk społeczno-kulturowych. Podając w wątpliwość przesłanki formułowanej krytyki, Ślipko uważał, „że po uczciwym prześledzeniu całego ciągu rzeczonych dociekań, końcowy werdykt wypadnie na korzyść tomistycznej filozofii moralności”²¹. Krakowski filozof nie twierdził, że tomizm jest systemem, który nie nasuwa żadnych wątpliwości. W krytyce tomizmu, formułowanej tak w kręgu filozofii niechrześcijańskiej (marksistów), jak i chrześcijańskiej (Tischner), dostrzegał przejaw braku obiektywizmu i niezyczliwości. Słusznie podkreślał, że nie ma neutralnego podejścia w uprawianiu filozofii, a zwłaszcza etyki, która dotyka najbardziej kontrowersyjnych zagadnień życia codziennego. Za każdym poglądem stoją jakieś argumenty, które zakorzenione są w jakiejś koncepcji filozoficznej, w jakimś obrazie świata, który przez filozofa jest zakładany.

3.2. POGŁĄDY METAETYCZNE

Metaetyczne analizy autora *Zarysu etyki ogólnej* wyrastają z akceptacji określonej koncepcji filozofii. Przez metaetykę krakowski jezuita rozumiał metodologiczną refleksję nad etyką jako nauką filozoficzną²². Trzeba zaznaczyć, że tworzył swój system etyczny dla konkretnych potrzeb dydaktycznych i edukacyjnych. Proponowana przez Ślipkę etyka mieści się w ramach tradycji augustyńsko-tomistycznej.

²¹ Tamże, s. 22.

²² Por. tamże, s. 56.

Jest etyką normatywną, której celem jest sformułowanie określonych treściowo norm i zasad ludzkiego postępowania²³. Sam autor określał ją jako etykę aksjonomiczną. Miała bowiem uwzględniać, obok doświadczenia celu ostatecznego i prawa naturalnego, także element wartości. Etyka jest wiedzą naukową o charakterze intersubiektywnie sprawdzalnym i intersubiektywnie komunikowalnym. Naukowość etyki opiera się na tym, że dysponuje ona własną metodą badania faktów moralnych, posiada jasno zdeterminowany cel przedmiotowy oraz swój własny przedmiot badawczy. W tym znaczeniu etyka jest pewnym uporządkowanym zbiorem twierdzeń o charakterze teoretyczno-praktycznym. Jest nauką filozoficzną, gdyż celem etyki jest odkrycie istotowych i konstytutywnych składników ludzkiej moralności. Żadna szczegółowa nauka o moralności tego typu badań nie podejmuje. Zakazuje ich przyjmowana przez te nauki metodologia. Ponadto etyka jako nauka filozoficzna zmierza do ostatecznego wyjaśnienia moralności. Ma za zadanie wskazać na takie przesłanki uzasadniające, które mają charakter niepowątpiewalny i nieproblematyzowalny. Jak pisze Ślipko: „zadaniem tym jest przede wszystkim zbudowanie moralno-normatywnej teorii ludzkiego działania, czyli wypracowanie za pomocą metod filozoficznego myślenia logicznie spójnego zbioru zdań etycznych, należycie usystematyzowanych i uzasadnionych”²⁴.

Korzystając z ustaleń klasycznej metodologii nauk, wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu w średniowieczu, Ślipko określa materialny i formalny przedmiot etyki. Przedmiotem materialnym etyki jest ludzkie działanie, natomiast przedmiotem formalnym, czyli tym aspektem, z punktu widzenia którego ludzkie działanie jest analizowane, jest moralność tego działania²⁵. Przedmiot formalny decyduje też o różnicy w podejściu badawczym do ludzkiego działania. Inaczej moralność ludzkiego działania badają tzw. szczegółowe nauki o moralności, a inaczej etyka. Szczegółowe nauki o moralności, takie jak etologia, nie interesują się normatywnymi aspektami działania, tylko aspektami deskryptywnymi. One interesują się tym, jaka moralność „jest”, natomiast etyka zwraca uwagę na to, jaka moralność „powinna być”. Etyka bierze pod uwagę tylko aspekty normatywne,

²³ Por. tamże, s. 35–40.

²⁴ Tamże, s. 38.

²⁵ Por. tamże, s. 41.

co nie oznacza, że pomija deskryptywne, wszak te są istotne przy tzw. specyfikacji działania. Nauki empirycznie nie rozstrzygają żadnych zagadnień normatywnych. W swoich badaniach etyka

[...] wykracza więc poza zjawiskową sferę moralności, w której obrębie mieszczą się tzw. przyczyny bliższe. Etyka jako nauka filozoficzno-normatywna usiłuje osiągnąć tych racji, które określają właściwą moralności rzeczywistość transcendentną w stosunku do doświadczenia, ale – jak to przed chwilą stwierdzono – za jego pośrednictwem poznawalną. Znaczy to także, że w poszukiwaniach za właściwym przedmiotem etyki w obrębie całościowo widzianej moralności trzeba skupić uwagę na tym jej obszarze, który mieści się w granicach przedmiotu formalnego. Tylko na tym terenie kształtować się może autentyczna postać bytu moralnego, nie zaś w sferze przedmiotu materialnego konstytuowanego przede wszystkim przez akty wyboru²⁶.

Celem jest zatem ostateczna eksplanacja bytu moralnego, która polega na wskazaniu racji ostatecznych konstytuujących jego naturę.

Jeśli chodzi o przedmiotowe źródło etyki, to jest nim przede wszystkim doświadczenie. Stąd też etyka filozoficzna jako normatywna teoria ludzkiego działania różni się od teologii moralnej. Choć ta ostatnia też bada ludzkie działanie z punktu widzenia moralności, to jednak jej punkt wyjścia jest zasadniczo inny niż etyki. Teologia moralna dane do swoich analiz czerpie z objawienia religijnego, które jest dla niej ostatecznym autorytetem. Choć opiera się na danych objawienia, to w ich interpretacji może wykorzystywać filozofię i nauki szczegółowe. Etyka filozoficzna nie wychodzi z żadnego objawienia, tylko na podstawie doświadczenia oraz przy użyciu naturalnych władz poznawczych konstatuje podstawowe fakty moralne i dokonuje ich eksplanacji²⁷.

W punkcie wyjścia analiz etycznych Ślipko stale powołuje się na dane poznania potocznego²⁸. Uznaje je bowiem za instruktywne w ustalaniu faktów etycznych składających się na integralnie pojęty

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 52.

²⁸ Por. P. Duchliński, *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna* Ks. Tadeusza Ślipko, w: *Życie etyką – życie etycznie, Księga Pamiątkowa ku czci T. Ślipko*, red. R. Janusz, Kraków 2009, s. 77–107.

fenomen moralności²⁹. Składa się na niego przeżycie celu, imperatywu prawa naturalnego, które wyraża się poprzez inklinację oraz wartości. Powoływanie się na dane poznania potocznego jest analizą świadomości, która nie zakłada jeszcze żadnego systemowo zdeterminowanego punktu widzenia³⁰. Analiza danych świadomości potocznej ma, jak twierdzi filozof, pomóc we wstępnym sformułowaniu danego problemu etycznego. Odwołując się do danych poznania potocznego, Ślipko chce podkreślić po pierwsze to, że fenomen moralności nie jest czymś przez etyka konstruowanym w jego pracy badawczej, po drugie chodzi mu o zachowanie empirycznego punktu wyjścia etyki. Doświadczenie bowiem jest jedynym źródłem wiedzy o faktach w etyce.

Poprzestając na danych zaczerpniętych z poznania potocznego, stwierdzić można, że ludzie wartościując odpowiednie klasy aktów, sprowadzają je do trzech podstawowych kategorii. Jedne określają jako moralnie dobre, inne znowu jako moralnie złe, a wreszcie są takie, o których orzeka się, że są moralnie obojętne, tzn. że nie posiadają, przynajmniej na pierwszy rzut oka, jakiegś określonej kwalifikacji moralnej. Należałoby więc o nich powiedzieć, że są aktami moralnie nieokreślonymi³¹.

Opis integralnie pojętego faktu etycznego to tzw. etap przedsystemowy i problemotwórczy. Ogranicza się on do tzw. filozofii świadomości moralnej. Stąd duża rola na tym etapie konstrukcji systemu opisu fenomenologicznego. Opis ten ma charakter realistyczny i ejdetyczny. Zaangażowane są w nim takie czynności poznawcze jak: intuicja i abstrakcja. Na tym etapie nie mamy jednak do czynienia z wyjaśnieniem tego, co odkrywa przed nami doświadczenie. Sam bowiem opis fenomenologiczny pozwala tylko na uwyrażnienie danych oraz wstępne ich poklasyfikowanie. Ślipko jest przekonany, że etyka nie może zatrzymać się na etapie deskryptywnym, jeśli chce odkryć bardziej konstytutywne oraz istotowe struktury moralności. Od opisu fenomenologicznego musi przejść do zastosowania bardziej zaawansowanych

²⁹ Krytycznie odnosi się autor także do propozycji etyki decyzji Krąpca i etyki personalistycznej Stycznia, uważa, że obie te propozycje nie przedstawiają koncepcji integralnego faktu moralnego.

³⁰ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 48–49. Autor przedstawia tam metodę proponowanej etyki.

³¹ Tamże, s. 165.

metod badawczych, które pozwolą na uprawomocnienie określonych zdań teoretyczno-praktycznych wyrażających konstytutywne cechy moralności. Przejście od etapu przedsystemowego do systemowego, gdzie mamy do czynienia z tą właściwą filozofią bytu moralnego, wyraźnie sprecyzowaną dzięki określonym przesłankom ogólnofilozoficznym, dokonuje się dzięki zastosowaniu nowych metod badawczych i uzasadniających określone tezy. W związku z tym, podkreśla autor *Zarysu etyki ogólnej*,

[...] obok odwołania się do doświadczenia, stosuje się także operacje ściśle rozumowe. Do najważniejszych zaliczyć należy: (a) intuicję intelektualną, polegającą na uchwyceniu i ukazaniu bezpośredniej oczywistości twierdzenia drogą analizy logicznej treści podmiotu i orzeczenia, (b) wyjaśnianie bezpośrednie, dowodzące prawidłowości twierdzenia przez ustalenie związku wynikania pomiędzy nim a innymi twierdzeniami bardziej pewnymi, a wreszcie (c) dedukcję, czyli wnioskowanie pośrednie. Zaznaczyć wszakże wypada, że poza stwierdzeniem możliwości uzasadniania zdań etycznych (wbrew kierunkom negującym tę możliwość) i wymienieniem formalnych rodzajów odnośnych zabiegów nie zostały sprecyzowane treściowe założenia, na których podstawie dadzą się zbudować tego rodzaju uzasadnienia. Te wszakże ustalenia zależne są od normatywnych rozstrzygnięć określonych zagadnień filozoficzno-etycznych [...]³².

Ostatni problem należący do metaetyki, na który należy zwrócić uwagę, to kwestia metodologicznego podziału etyki. Przyjęte przez autora kryterium podziału ma charakter przedmiotowy. Etyka dzieli się na poszczególne działy według określonych problemów, które rozpatruje, a dokładnie według kategorialnie pogrupowanych aktów działania. Podział ten nie znosi jedności przedmiotowej i metodologicznej, która zagwarantowana jest przedmiotem formalnym etyki i określonymi procedurami eksplanacyjnymi faktów moralnych. Dlatego wszystkie działy etyki są ze sobą treściowo powiązane. Zachodzą między nimi związki genetyczne, epistemologiczne, metafizyczne i metodologiczne. Zgodnie z podejściem występującym w podręcznikach tomistycznych Ślipko dzieli etyką na: etykę ogólną, czyli tzw. etykę fundamentalną oraz etyki szczegółowe, takie jak np. bioetyka, etyka życia indywidualnego czy życia społecznego. Podział ten, przeprowadzony

³² Tamże, s. 49.

przez autora w udoskonalonej formie, obecny był już w tradycyjnych podręcznikach etyki neotomistycznej. Na etykę fundamentalną składają się, w proponowanej przez księdza Ślipkę koncepcji, następujące traktaty: ogólne założenia filozoficzne, nauka o aktach ludzkich, nauka o celu i sensie ludzkiej egzystencji, eudajmonologia, jako nauka o ostatecznym szczęściu człowieka, nauka o dobru moralnym i wartościach moralnych, czyli aksjologia, następnie nauka o moralnym imperatywie (naturalnym prawie moralnym), czyli deontologia, dalej mamy naukę o sumieniu, czyli synejdezjologię, oraz naukę o cnotach moralnych, czyli aretologię, a także naukę o odpowiedzialności moralnej za podejmowane przez podmiot działania. Natomiast w etyce szczegółowej analizuje się określone kategorialnie grupy aktów ludzkich, odniesionych do Boga, samego siebie czy różnych wymiarów życia indywidualnego i społecznego.

Ślipko proponuje współczesnemu odbiorcy pewien typ etyki maksymalistycznej³³. W etykach maksymalistycznych o charakterze metafizycznym, a taką bez wątpienia jest etyka Ślipki, pyta się „dlaczego człowiek cokolwiek powinien” lub „dlaczego istnieje dobro i zło”. Choć jest to etyka systemowa i maksymalistyczna, to jednak nie zatracą otwartego charakteru. W ostatnich latach życia Ślipko nie twierdził, że stworzył jakiś zamknięty i wykończony system etyczny, w którym wszystko w kwestiach moralności zostałoby już definitywnie powiedziane. Bogactwo treściowe faktów moralnych, którego doświadczamy każdego dnia, przekracza możliwość ich pełnego systemowego opracowania. Świadomy wyzwania niesionych przez współczesność, Ślipko wskazywał na konieczność konfrontacji jego propozycji etyki z innymi współczesnymi koncepcjami, której sam ze względu na podeszły wiek nie mógł już przeprowadzić. To zadanie pozostawił tym, którzy podejmą twórczy wysiłek kontynuowania jego pełnej wizjonerskiego rozmachu koncepcji etyki.

Konkludując, możemy powiedzieć, że ksiądz Tadeusz Ślipko reprezentuje typ myśliciela, który całe swoje życie był zawsze wierny fundamentom, ale nigdy radykalnemu fundamentalizmowi. W swoich poszukiwaniach kierował się ignacjańską czy też jezuicką zasadą nazywaną w języku łacińskim *praesupponendum*, a polegającą na usiłowaniu ocalenia wypowiedzi drugiego. W każdym stanowisku starał się dostrzec przede wszystkim to, co pozytywne, nie zamykając

³³ Terminologia zapożyczona od ks. S. Kamińskiego.

jednocześnie oczu na aspekty negatywne. Z właściwym sobie wycuciem, z daleka od wszelkich radykalizmów potrafił mówić o najbardziej tragicznych dylematach etycznych, które dotykały współczesnych mu ludzi. Swoją życiową postawą i tym co stworzył, zapisał piękną kartę polskiej historii etyki.

ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA. PRÓBA ANALIZY SYSTEMOWEJ

W twórczości Tadeusza Ślipki najważniejszą rolę odgrywają trzy autorskie podręczniki, w tym jeden z etyki ogólnej (tj. fundamentalnej) i dwa pozostałe reprezentujące etykę szczegółową: osobową i społeczną. To w nich znajdują się autorskie poglądy Profesora dotyczące etyki i jej filozoficznych podstaw. Podręczniki te są częściowo oparte na wzorach francuskich, niemieckich i polskich traktatów o moralności. Wszystkie stanowią kompozycyjną całość i mają na celu przedstawienie stanowiska etyki chrześcijańskiej w najważniejszych kwestiach dla moralności. Stanowisko to będzie rozpatrywane ze względu na to: (1) co je wyróżnia na tle innych interpretacji, jakie są rozwijane w historycznych i współczesnych koncepcjach etyki oraz (2) co charakteryzuje etykę chrześcijańską, co określa jej specyfikę i filozoficzną zasadność? Ślipko wprowadza jeszcze dwa dodatkowe momenty, determinujące status etyki chrześcijańskiej a także jej zakorzenienie w tradycji i we współczesności. Są to badania nad stosunkiem etyki wobec założeń ogólnofilozoficznych systemu oraz jej ugruntowania w doświadczeniu moralnym. Drugi ze wspomnianych momentów odnosi się do warstwy hermeneutycznej etyki, a więc do wyjaśnienia problematyki terminów i kategorii oraz tradycyjnych ujęć. Innymi słowy, wyjaśnienie/zrozumienie obejmuje nie tylko treść danego zagadnienia, ale także możliwości jego ujęcia, interpretacji i znaczenia, jakie z nich wynikają.

Poznając zatem, czym jest problematyka moralna i w jaki sposób dotyczy ona człowieka i jego działania, Ślipko stara się wyjaśnić czytelnikowi samą istotę etyki, rozkładając swoje badania na poszczególne

sekwencje: opis, charakterystykę, analizę, wyjaśnienie i interpretację. Przebiegają one w układzie, czy raczej w układach, zainspirowanych pytaniem o obiektywne i absolutne podstawy moralności. Zajmując się etyką Ślipki, trzeba starać się uchwycić znaczenie tych procesów, układów i poziomów oraz przypisanych im funkcji. Z tego też powodu niniejszy rozdział będzie podzielony na dwie główne części, w pierwszej zostaną przedstawione trzy pierwsze tomy etyki wraz z głównymi założeniami etyki seksualnej. W drugiej zostanie poddana omówieniu i analizie wspomniana już monografia z zakresu bioetyki. U podstaw każdej z tych prac z etyki znaleźć można wspólne założenia, które dotyczą interpretacji etyki w ramach systemu, metafizyki i antropologii tomistycznej. Dotyczą one struktury bytu, koncepcji człowieka jako istoty psychofizycznej oraz normatywności natury ludzkiej, w której uzasadniony jest obiektywny porządek moralności.

4.1. ETYKA OGÓLNA

Ślipko proponuje tak szerokie rozumienie etyki, aby obejmowało ono wszystkie teoretycznie możliwe ujęcia. Autorowi chodzi o ujęcie syntetyczne etyki, które by wiązało ze sobą interpretacje krańcowe: np. empiryzm i idealizm, albo etykę wartości i etykę norm. Ślipko przyjmuje, że wymiar normatywny etyki jest dla niej podstawowy, ale w powiązaniu z innymi naczelnymi kategoriami, takimi jak: wartości, cel, dobro. Główne pytanie, jakie autor stawia przed etyką, dotyczy istnienia obiektywnych i absolutnych podstaw moralności. Badania nad tymi podstawami rozwijane są w podręczniku do etyki ogólnej. Forma podręcznika narzuca pewne konkretne, poznawcze zadania, które autor rozszerza i wzbogaca. Dodać należy, że według krakowskiego filozofa, podręczniki powinny pełnić przynajmniej trzy funkcje. Ich główny cel polega na wykładzie z etyki o określonych, teoretycznych założeniach, a więc w omawianym wypadku chodzi o systemowe ogólnofilozoficzne twierdzenia. Związany z nim drugi cel to potrzeba rozbudowania argumentacji etycznej i wskazania na jej obiektywne, racjonalne podstawy, wolne od przekonań światopoglądowych oraz ideologicznych. Trzecim zadaniem etyki jest podejmowanie nowych problemów wraz z próbami przezwyciężenia antynomii i trudności, które mają swoje teoretyczne albo praktyczne uwarunkowania.

Rzeczywistość moralna została przez Ślipkę ujęta jako integralna, spójna całość złożona z kilku różnych, zasadniczych elementów, tj. faktów moralnych: dobra i celu, wartościowania i wartości, norm i prawa moralnego. Integralność ta opiera się na wyróżnionych podstawowych przeżyciach moralnych i ich treści, które sprowadzają się do następujących pierwotnych faktów: celu, dobra, wartości i powinności. Wyprowadzenie tych faktów z doświadczenia ma dla etyki podwójne znaczenie: określa jej treściową autonomię, a także implikuje bogactwo i zróżnicowanie jej źródłowych danych. Zostały one przez Ślipkę poddane wielopoziomowej moralnej analizie w ramach eudajmonologii, aksjologii i deontologii. Z dwóch możliwych interpretacji: emocjonalnej i racjonalnej, autor wybiera tę ostatnią, powołując się na założenia ogólnofilozoficzne systemu.

Pytając o obiektywne i absolutne fundamenty moralności, Ślipko musiał opowiedzieć się za racjonalnym wymiarem etyki. Warto zwrócić uwagę na to, że pytanie o charakter etyki przesądza o celowości badań, które mają prowadzić do odkrycia obiektywnych struktur moralności, a nie do ich subiektywnych, emocjonalnych przeżyć. Tym samym autor wprowadził bardzo istotne dwie zasadnicze zmiany w obszar tradycyjnie uprawianej etyki tomistycznej: wyróżniając kilka podstawowych, wspomnianych już faktów etycznych i podejmując osobne badania nad każdym z nich. Etyka chrześcijańska zwykle opowiadała się albo za eudajmonologiczną albo deontologiczną wykładnią moralności. Obok eudajmonologii i deontologii Ślipko opracował również problematykę aksjologiczną. Na szczególną uwagę zasługuje właśnie rozdział poświęcony aksjologii, co najmniej z dwóch względów. W latach 70. XX wieku problematyka ta nie była poruszana w podręcznikach tomistycznych, dlatego też autor gruntownie zajął się omówieniem teorii wartości i wartościowania moralnego. Odpowiadając na pytania: czym są wartości, jaki przysługuje im status ontyczny oraz hierarchia, jakie spełniają moralne i egzystencjalne funkcje oraz na jakiej podstawie dokonuje się ocen moralnych, co decyduje o ich obiektywności i absolutności, Ślipko podejmuje się analizy tak trudnych zagadnień, jak np. przyczyny i możliwe rozwiązania konfliktu, jaki zachodzi między zakresami wartości.

Ślipko zajmuje się również tak złożoną poznawczo problematyką, jaką jest określenie konstytutywnej zasady wartości moralnych, wskazując na integralność natury ludzkiej i jej uporządkowanie celowościowe. O tym uporządkowaniu decydują dwa pierwiastki: personalistyczny

i perfekcjonistyczny, tym samym wartości moralne dotyczą godności osób i doskonalenia osobowego. W swoich rozważaniach o wartościach krakowski jezuita odwołuje się do metafizycznych, antropologicznych i moralnych analiz, z których można wnosić zarówno czym jest moralność jako swoista rzeczywistość oraz jakie są przypisane jej zasadnicze funkcje. Badania te wskazują na to, czym są fenomeny moralne, co określa ich istnienie i co nadaje im moralne znaczenie. Dzięki tak pogłębionemu badaniu nad wartościami moralnymi, jest to najlepsze ujęcie tej problematyki, z jakim do dzisiaj spotkać się można w podręcznikach z zakresu etyki chrześcijańskiej.

Aby w pełni docenić wagę tego opracowania, trzeba sięgnąć do poprzedzającego go opisu moralnej specyfikacji aktów ludzkich: prostych i złożonych. Tutaj Ślipko, podobnie jak we wszystkich swoich badaniach, rozszerza problematykę specyfikacji, uściśla moralne kryteria ocen wraz z podaniem nowych definicji. Tematyka moralnej typologii działań ludzkich implikuje rozważania aksjologiczne i w ten sposób został zachowany logiczny związek, jaki zachodzi między integralnym porządkiem moralnym a ustaleniami wynikającymi z analizy aktów ludzkich. Związek ten obejmuje zarówno aksjologię, jak i eudajmonologię i deontologię, i dotyczy różnych, moralnych aspektów świadomie zamierzonego działania. Aspekty te nie mają jedynie charakteru postulatu formalnego, ale wypływają z analizy zjawiska, jakim w wypadku eudajmonologii jest dążenie do celu. W przypadku deontologii są to rozważania prowadzone nad strukturą zjawiska deontycznego i jego moralnego znaczenia. Aby odkryć moralny sens zjawiska powinności moralnej, Ślipko bada zarówno naturę normy moralnej, podstawy jej obiektywności, powszechności i niezmienności, jak również ich związek z nowymi doświadczeniami społecznymi i cywilizacyjnymi. W rezultacie tych opisów i analiz otrzymujemy zapis tradycyjnej wykładni prawa moralnego z rozbudowaną argumentacją, warstwą opisową i modyfikacją rozumienia zakresu powszechności moralnego porządku normatywnego. Z punktu widzenia całości tych rozważań można określić stanowisko Ślipki jako konwencjonalne, a więc zgodne z tradycją. Ujmując je natomiast z perspektywy integralności podstaw etyki, nowych ustaleń i wynikających z nich definicji, opracowanie deontologii przez omawianego autora wskazuje na daleko posunięte zmiany w ujęciu tego zjawiska. Właśnie dlatego, że Ślipko fundamenty deontologii rozszerza o ontyczne i antropologiczne aspekty, w ten sposób uzupełniając ujęcie tomistyczne

o osobowy wymiar powinności. Prowadzą one do uporządkowania, zsyntetyzowania dotychczasowych ustaleń i wprowadzają nowe zagadnienia, wynikające ze związków strukturalnych i podmiotowo-przedmiotowych.

Dodajmy, że metodycznie prowadzone badania zawarte w podręcznikach Ślipki pociągają za sobą starannie rozwiniętą argumentację i odpowiednio do niej przeprowadzone uzasadnienie głównej tezy. Zmiany te obejmują całą aparaturę pojęciową i w konsekwencji prowadzą do uściślenia stanowiska. Za sformułowaniem „uściślenie” kryją się zabiegi interpretacyjne, które mają na celu uzupełnienie, wzbogacenie, zaktualizowanie danej problematyki w ramach dialogu prowadzonego ze współczesnymi koncepcjami filozoficznymi. Zaznaczymy raz jeszcze, że monografie z etyki pisane przez Ślipkę są próbą całościowego przedstawienia moralnej problematyki. Przy tym głównym polem zainteresowania krakowskiego filozofa jest obiektywny porządek moralny, zaś w węższym zakresie przedstawiony został porządek subiektywny. Ta dysproporcja ma swoje uzasadnienie zarówno w tradycji, jak i w głównym zadaniu, jakie przed sobą postawił omawiany autor. Sprowadza się ono do poszukiwania obiektywnych i absolutnych fundamentów moralności, czyli do ujęcia rzeczywistości moralnej jako porządku ponadindywidualnego, pierwotnego wobec ludzkich praktyk, wyborów i zobowiązań. W tej procedurze uzasadniania można wyodrębnić kilka etapów, z których najważniejszy odnosi się do transcendentnych podstaw moralności: Boga pojętego jako cel ostateczny, jako prawzór wartości i absolutnego prawodawcy. Poprzednie etapy odwołują się do natury ludzkiej i jej celowości oraz do osoby i przysługującej jej godności. Te dwie kategorie: natura i osoba stanowią fundamenty moralności, wskazując i uzasadniając tezę, że człowiek jest istotą moralną. A to znaczy, że jego naturalny i osobowy rozwój wymaga obecności dobra, wartości i powinności. Co prowadzi do sądów sumienia, do nabywania cnót oraz do podejmowania odpowiedzialności.

Z tych powodów wielką wagę autor *Zarysu etyki ogólnej* przywiązuje do znalezienia właściwej odpowiedzi na pytania o związek, który łączy obiektywny porządek moralny z indywidualnymi działaniami i osobowym rozwojem człowieka. Chodzi zatem o wskazanie na podstawy, które łączą ze sobą porządek obiektywny z subiektywnym, przy uznaniu z jednej strony ich odrębności, a z drugiej wolności osobowej, prowadzącej do podmiotowych wyborów. Związek ten jest rozpatrywany

w ramach opisu i analizy sumienia, cnót oraz moralnej odpowiedzialności. Także ich funkcje i znaczenie są ściśle powiązane z koncepcją woli i rozumu w ich wymiarze przedmiotowym i podmiotowym, czyli w wymiarze działającego podmiotu ujętego w związku z przedmiotem działania w postaci konkretnych celów, dóbr, wartości i powinności. Podmiot, dokonując ich świadomego oraz zamierzonego wyboru, korzysta z nabytych cnót, które ten wybór usprawniają. W swoim sumieniu dokonuje oceny własnych aktów na podstawie sądu rozumu praktycznego i ponosi za nie odpowiedzialność. Ponieważ są to akty osobowe, więc mają realny wpływ na rozwój człowieka i jego doskonalenie moralne. Są one relacyjnie powiązane z ontyczną strukturą osoby i w ten sposób powstaje trwały związek między obiektywnym i subiektywnym porządkiem moralnym, a więc także między podmiotową a przedmiotową stroną osobowej sprawczości. Związek ten tworzą trzy „pierwotne relacje”.

Ślipko pisze:

Rozważania nasze doprowadziły nas zatem do wykrycia w obrębie immanentnej rzeczywistości ludzkiej trzech elementarnych struktur, na których opiera się moralność porządkująca rozumne działanie człowieka. Należy do nich relacja osoby ludzkiej do celu immanentnego (optymalny rozwój własnej osobowości), relacja wewnętrznej celowości poszczególnych elementów natury ludzkiej do urzeczywistnienia wzorca doskonałości osoby (czyli natura rozumna, integralna i uporządkowana), a wreszcie relacja konieczności doskonalenia się osoby ludzkiej przez działania moralnie godziwe (czyli prawo moralne)³⁴.

Omawiane zagadnienie dotyczy podstawowych dla etyki problemów, wzajemnie ze sobą powiązanych. Dlatego trudno przecenić jego znaczenie ze względu na całość projektu etyki, reprezentowanej przez jego teoretyczną i praktyczną spójności oraz zgodności z obiektywnym i absolutnym wymiarem moralności. Ontyczna struktura natury ludzkiej, ujęta od strony jej integralności i celowego uporządkowania, wyjaśnia i uzasadnia istnienie wewnętrznego związku, jaki zachodzi między dobrem osoby, jej godnością a obiektywnym porządkiem moralnym. Zależność ta obejmuje pierwotne struktury oraz ich dynamizm, jak również intencjonalną stronę moralności, czyli pragnienia dążenia

³⁴ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 324–325.

do dobra. Sprawczość osobowa opiera się na indywidualnych wyborach, przeżyciach i sądach, ale w tych aktach realizowane dobra mają charakter przechodni. Osoba nabywa jakości moralnych odpowiednich do wybranych i zrealizowanych wartości powinności, przyjmując, że stanowią one wobec działającej osoby transcendentną i realną rzeczywistość, zgodnie z założeniami omawianej etyki. Z tej perspektywy badawczej wynika, że na poziomie ontycznym o znaczeniu i istocie moralności decyduje koncepcja natury ludzkiej, natomiast na poziomie działania oraz wyboru celów, dóbr, wartości i powinności jest to indywidualny podmiot osobowy. Czym zatem jest osoba i dlaczego stanowi ona nadrzędną kategorię etyczną? Kim jest podmiot osobowy i jakie mu przysługują funkcje, związane z osobową sprawczością?

Pojęcie osoby³⁵ wiąże się z kolejnym polem rozważań podjętych przez Ślipkę, jakim jest problematyka doskonalenia moralnego. Pod wpływem realizacji konkretnych wartości i norm osoba nabywa określonych jakości moralnych: staje się moralnie dobra lub zła. W rezultacie osobowych aktów rozumu i woli oraz sądu sumienia (rozdziela się sumienie przeduczynkowe, jak i pouczynkowe) działania osobowe charakteryzuje sprawczość. Atrybutem osobowego działania jest wolność wyboru, a wraz z nią zdolność do samostanowienia. Wybór dobra związany jest zawsze z aktem samostanowienia; kim chce być jako konkretna osoba. W tym etycznym zwrocie ku sobie wyraża się osobowa sprawczość. Z kolei atrybutem osobowego bycia, a więc istnienia i działania jest godność osobowa, która w etyce Ślipki odgrywa wyjątkową rolę. Biorąc to pod uwagę, należy nie tylko bliżej zapoznać się ze stanowiskiem Ślipki w sprawie godności osoby, ale także zastanowić się, jak te rozważania wpływają na rozumienie praktycznej strony moralności.

W najnowszej antologii tekstów księdza Ślipki znajduje się interesujący fragment pt. *Moralne determinanty godności człowieka*, w którym autor zaznacza, że wszelkie osobowe determinanty moralne mają swoje metafizyczne, pierwotne źródła w naturze ludzkiej. Sprowadzają się one do dwóch uzupełniających się pierwiastków: personalistycznego, tj. godnościowego i perfekcjonistycznego, a więc wskazującego na zdolność osoby do doskonalenia moralnego. O ile godność stanowi

³⁵ „Człowiek jako osoba jest bytem pełnoprawnym (*sui iuris*) – utrzymuje Ślipko – co oznacza to, że występuje jako podmiot zdolny do działania we własnym imieniu i w ten sposób staje się sprawcą swojego rozwoju”, tamże, s. 227.

punkt odniesienia dla sprawczego działania, o tyle proces doskonalenia osobowego wynika z konkretnych osobowych aktów. W każdym z nich godność pełni funkcję regulacyjną w stosunku do afirmowanych wartości lub norm. Funkcja ta polega na tym, że uznanie godności, jej akceptacja stanowią o moralnej wartości określonego dobra lub powinności. Wprowadzając termin „funkcja regulacyjna”, chcielibyśmy zaznaczyć obecność dwóch relacji, czyli dwóch sposobów odniesienia się moralności do osoby, czyli afirmację godności w każdym moralnym akcie i doskonalenie osoby; tj. nabywanie przez nią określonych jakości moralnych. W konsekwencji przyjmuje się, że doskonalenie moralne jest zawsze formą akceptacji wartości osobowej, a jej zasadniczą funkcją jest nadanie porządkowi moralnemu osobowego charakteru. Dzięki temu wartości, dobra i normy odnoszą się zawsze do osoby, tym samym afirmując ją i doskonaląc. Biorąc pod uwagę złożoną strukturę osobową, to doskonalenie obejmuje różne jej wymiary duchowe. Z tego też powodu etycy odwołują się do wartości i dóbr reprezentowanych przez etykę, religię, kulturę i sztukę. Pod wpływem doskonalenia moralnego osoba nabywa i rozwija cnoty, czyli dyspozycje do działania dobrego oraz rozsądnego, a więc słusznego. Doskonalenie osobowe ujęte jako proces, wpływa na podmiotowy rozwój osoby. Ślipko wiąże z nim akty sumienia i gotowość do podjęcia odpowiedzialności za swoje czyny. Na tej płaszczyźnie powstają i kształtują się więzi międzysobowe: miłości, przyjaźni czy zyczliwości.

Godność nie tylko nadaje moralności nową jakość, jaką jest osobowa wartość, ale również sama w sobie stanowi wartość etyczną, z korzeniami tkwiącymi w naturze ludzkiej. Z tego powodu osoba nie tylko rozwija się, ale też doskonali pod wpływem własnych aktów. Wartości w etyce Ślipki ujmowane są jako wzory, ideały działania i właśnie z tej racji mówi się, że godność pełni funkcję osi dla życia moralnego, ponieważ kieruje go w stronę wzoru, ideału godności osobowej, który zapewnia nie tylko doskonalenie się osoby, ale też jej więzi z innymi, w tym z Bogiem. Tym samym problematyka personalistyczna wprowadza w życie człowieka określony ład moralny, a wyznacza go godność osobowa. W ramach aktów samostanowienia, osoba w sposób wolny dokonuje wyboru dóbr. Ich moralną miarą jest godność osobowa, czyli wartość osoby. Jest ona dana wraz z naturą ludzką i zadana jako afirmatywna wartość. Doskonalenie osoby jest procesem związanym z moralną samodeterminacją konkretnego podmiotu w jego aktach wszechstronnego rozwoju. Można zrobić teraz

krok dalej i wyjaśnić, na czym polegają moralne determinanty godności człowieka. Ślipko wymienia cztery z nich, aby podkreślić główne moralne funkcje przypisane godności: (1) godność stawia przed ludźmi naczelną ideę osobowej doskonałości człowieka, (2) godność odnosi się wprost do obiektywnych wartości i imperatywów moralnych, (3) godność, odnosząc się do najwyższych wartości, stanowi jeden z najważniejszych etycznych motywów osobowego działania, łączy ze sobą dobro osoby z dobrami innych, a także określa powinności jednej osoby względem drugiej, (4) godność kształtuje również sądy sumienia, w których afirmacja osoby staje się właściwą miarą i kryterium oceny ludzkiego postępowania.

Funkcje te, w nawiązaniu do porządku moralnego, prowadzą też do kilku ogólnych wniosków. Najważniejszy z nich dotyczy pozycji godności, która scala porządek moralny z osobą, jej doskonałością, sprawczością i sumieniem. Jest to możliwe dzięki temu, że godność jako wartość osobowa stanowi wzór, miarę i kryterium tego, co osobę doskonali, co jest dla niej dobre i nakazane przez imperatywy moralne. Dlatego sytuacja osoby/osób jest wyjątkowa, ponieważ dotyczy wprost ich sposobu bycia. Być osobą to znaczy posiadać godność, co staje się najwyższym zobowiązaniem moralnym do jej akceptacji. W konsekwencji wymaga to realizacji odpowiednich wartości i norm. To moralne zobowiązanie obejmuje wszystkie osoby. Na tym polega wyjątkowość godności, że wiąże ona moralność z każdą osobą, co ma swoje przełożenie na sądy sumienia, na motywację do działania dobrego. Znaczenie moralności ma swoje korzenie w powiązaniu ze sobą trzech momentów: bezwzględnej powinności afirmacji osoby w aktach moralnych, doskonalenie osoby oraz jej samostanowienia o sobie. Moralność określa zatem sposób bycia osobą ludzką na miarę jej godności i możliwości samodoskonalenia. W związku z działaniem osoby, tj. sprawczością osobową, można zauważyć, że moralność ma zatem charakter złożony, dynamiczny i realny.

W etyce ogólnej Ślipko zbadał w sposób logicznie usystematyzowany moralne podstawy ludzkiego działania, jego cele i funkcje, ze szczególnym uwzględnieniem dobra osoby ludzkiej. Najważniejsze konkluzje, które z tych badań wynikają, można sprowadzić do następujących: (1) zakłada się więc, że etyka jest teorią moralności³⁶

³⁶ „Etyka chrześcijańska w tomistycznym kształcie stanowi nadal nieprzedawnioną teorię moralności [...]”, T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 35.

(ew. nauki o moralności), a więc nauką o ogólnych zasadach moralnego postępowania, (2) etyka ogólna opracowuje całościowy schemat porządku moralnego, który w odpowiednich wersjach znajduje zastosowanie w etykach szczegółowych³⁷, (3) nauka o moralności ma swoje ontyczne podstawy w rozumnej naturze ludzkiej, stąd jej charakter: obiektywny i powszechny, (4) struktura moralności obejmuje porządek podmiotowo-przedmiotowy – ujęty od strony natury ludzkiej porządek moralny ma charakter celowościowy³⁸, a rozważany od strony osoby zmierza do realizacji jej dobra. Sądy rozumu praktycznego stanowią źródło świadomych wyborów dobra, wola umożliwia ich wybór oraz dobór właściwych środków, a godność wiąże osobowe akty wolne i świadome z wszechstronnym rozwojem, zapewniającym osobie doskonalenie moralne, (5) wszechstronny moralny rozwój jest skierowany i podporządkowany dobru osoby, wymaga jej uczestnictwa w różnych formach związków, relacji i więzi międzyludzkich w sferze prywatnej i publicznej, (6) natura ludzka otwarta jest na rozwój indywidualny człowieka i społeczny, toteż dobro wspólnoty pozostaje w bezpośredniej relacji z dobrem jednostki. W swoich aspektach moralnych dobro wspólne wiąże się z dobrem osobowym; jest to rodzaj partycypacji i symbiozy, (7) świadome naruszenie godności osoby przez wspólnotę lub też pozbawienie jej możliwości udziału w wyborze i w realizacji dobra wspólnego lub świadoma rezygnacja osoby z uczestnictwa w dobru wspólnym tworzą pole konfliktów, które z moralnego punktu widzenia są równie złe, (8) godność jako wartość osoby domaga się afirmacji, a jako norma wyrażająca nakaz uznania godności każdego człowieka stanowi moralną podstawę relacji jednostki ze wspólnotą, a także jednostki z innymi jednostkami. Tak ujęta godność nie

³⁷ To „tradycyjne” stanowisko, które w swoich pracach z zakresu etyki szczegółowej ks. Ślipko przyjmuje, dzisiaj jest powszechnie zarzucane, zwłaszcza na terenie etyk stosowanych, gdzie zakłada się, że struktura i celowość etyki nie pokrywają się ze specyfiką tych partykularnych dziedzin ludzkiej aktywności, do której się donoszą. Nie można więc po prostu „przenieść” ogólnych norm do innych dziedzin bez uwzględnienia „coraz szerszych, konsensualnych horyzontów obowiązywania”, H. Kramer, *Etyka integralna*, tłum. M. Poręba, Nowa Wieś-Toruń 2004, s. 261.

³⁸ Pisze ks. Ślipko „[...] zdolność danego dobra do doskonalenia osoby jako osoby opiera się na wewnętrznej celowości określonych władz bądź bytowej struktury danej rzeczy, przeto zakłada stałą relację odpowiedniości zachodzącej między daną władzą czy rzeczą a idealnym wzorcem doskonałości osoby”, T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 228.

konstruuje moralności, ale nadaje jej specyficzną jakość doskonałości reprezentowaną przez dobro osoby ludzkiej.

Przyjmując wszystkie powyższe założenia, Ślipko buduje podwójny schemat etyki: ogólny i szczegółowy. Etyka ogólna wskazuje na uniwersalne normy, cele, dobra i wartości, które następnie przenoszone są na teren etyk szczegółowych i podlegają tam odpowiedniej konkretyzacji. W ten sposób koncepcja etyki o korzeniach tomistycznych staje się systemem rozpisany na trzy poziomy: na transcendentny wymiar moralności, immanentny (natura ludzka) oraz dynamiczny (osoba jako podmiot moralny). Trzeci poziom wskazuje na wyjątkową rolę godności, która łączy ze sobą porządek przedmiotowy z podmiotowym, tj. osobowym i konsekwentnie stanowi moralny punkt odniesienia dla wszystkich relacji międzyosobowych. Tak rozumiana godność odnosi się do założeń personalistycznych, przyjętych w etyce przez Ślipkę³⁹.

Aktywność podmiotu, tak jak ją opisuje ksiądz Ślipko, znajduje swoje podstawy w celowościowo uporządkowanej i zintegrowanej naturze ludzkiej oraz jej osobowym dążeniu do doskonałości, utożsamianej z jej dobrem. Istota moralności, warto przypomnieć za Ślipką, polega na doskonaleniu osoby zgodnie z jej przeznaczeniem do życia wiecznego. Zawiera się w tym uporządkowaniu natury osobowej sens życia i prawda o celowości ludzkiej egzystencji. Rozwój moralny ma swoje ontyczne podstawy w naturze ludzkiej, w jej celowości i integracji, a realizuje go osoba ludzka, czyli podmiot zdolny do działania świadomego i zamierzonego. Warto przy tym podkreślić, że te ostatnie dwa twierdzenia nie tylko decydują o moralnym statusie osoby, ale także przesądzają o jej bytowej autodeterminacji. Dobro osoby pozostaje w podwójnej relacji do jej godności i dążenia do moralnego doskonalenia. Wspomniane twierdzenia kolejno orzekają o tym, że (1) „osoba ludzka jest podstawową wartością moralną, która konstruuje oparty na niej świat gatunkowo określonych wartości oraz odpowiadający im świat norm moralnych [...]”. (2) Szczególnym przejawem moralnej treści osoby ludzkiej jest to, że stanowi ona źródło podstawowych uprawnień człowieka [...], ale także towarzyszących im powinności [...]”⁴⁰. Twierdzenia te, obok innych, wskazują na to,

³⁹ „Aspekt personalistyczny – tłumaczy ks. Ślipko – ukazując [...] godność osoby ludzkiej i jej zdolność rozwoju do pełni, sobie tylko właściwej, osobowej doskonałości”, tamże, s. 227.

⁴⁰ Tamże, s. 94.

jakie związki łączą ze sobą podmiot osobowy z wartościami i normami moralnymi. Można wskazać na liczne powiązania i zależności występujące między wartością osoby, czyli jej godnością a wartościami urzeczywistnionymi w jej działaniach. Należy także odwołać się do relacji zachodzących między istotą osoby a przedmiotowym porządkiem moralnym (aksjologiczno-normatywnym) oraz między istotą osoby a przysługującymi jej uprawnieniami i powinnościami. Relacje te wynikają z rozpoznania tego, kim jest osoba jako wartość oraz czym jest moralność jako rzeczywistość odpowiadająca podmiotowej kondycji osoby. W świetle tego, co zostało do tej pory powiedziane, doskonalenie osoby tłumaczy nie tylko znaczenie moralności, ale przede wszystkim jest realizacją jej wewnętrznej celowości. Do poprzednich, wstępnych rozważań, dodać należy jeszcze jedno stwierdzenie, że celem osoby jest doskonalenie moralne, a osiągnąć je może tylko w kontaktach z innymi ludźmi. Wspólnie z nimi osoba tworzy wartościowe więzi, otwarte na różne formy oraz rodzaje sprawiedliwości i miłości.

Z powyższych ustaleń wynika, że żaden ze wspomnianych etapów analizy moralności nie wyjaśnia w pełni, czym jest fenomen moralny oraz jakie przysługują mu funkcje. Dopiero kiedy zsyntetyzuje się wszystkie etapy opisu i analizy, można zrekonstruować obiektywny i uniwersalny porządek moralny, na który składa się wiele złożonych elementów, stanowiących zróżnicowany układ wzajemnych zależności: cel–dobro, dobro–szczęście, wartość–norma. Na fundament obiektywnych i absolutnych zasad moralnych składają się: celowość natury ludzkiej i dobro osoby. Znajdują one swój kres i spełnienie w zjednoczeniu z Bogiem⁴¹. Powołanie człowieka i sens moralności wzajemnie się dopełniają, bo pytanie, jak człowiek powinien żyć, jak działać, wiąże się z refleksją nad tym, dlaczego go obowiązują – istotę przecież wolną – określone zasady moralne. Godność pojęta jako wartość osobowa jest jednym z istotnych składników odpowiedzi na pytania o to, jak postępować moralnie i dlaczego powinno się w działaniu przestrzegać zasad

⁴¹ W rozważaniach nad problematyką celu ostatecznego i sensu ludzkiego życia ks. Ślipko, tak jak inni autorzy tomistyczni, zakłada istnienie celu transcendentnego i immanentnego, przyjmując za punkt odniesienia dążenie człowieka do celu, dobra i szczęścia, które w pełni znajduje swoje spełnienie w Bogu. „Właściwa siła dowodowa argumentacji – wyjaśnia ks. Ślipko – tkwi w [...] założeniu, że istnieje Bóg, byt absolutny i przyczyna sprawcza ludzkiej egzystencji”, tamże, s. 124.

moralnych. Ponieważ, jak twierdzi Ślipko, zasady te prowadzą do rozwoju moralnego, a w rezultacie do doskonalenia osoby ludzkiej zgodnie z jej naturalną celowością i dobrem. Rozważania o przedmiocie rozumu praktycznego, podjęte przez Ślipkę, dotyczą tak podmiotowej, jak i przedmiotowej strony działania. Odnosząc się do porządku przedmiotowego (obiektywnego) i podmiotowego (subiektywnego), warto zwrócić uwagę na trzy momenty charakterystyczne dla omawianego ujęcia. Pierwszy dotyczy integralności zróżnicowanych faktów etycznych, drugi związków, zachodzących między celem a dobrem oraz między wartością a powinnością. Konsekwentnie prowadzi to do wyznaczenia hierarchii dóbr, wartości i określenia ważności zasad normatywnych, by ostatecznie związać je z celem i dobrem osoby, realizowanymi w aktach jej samostanowienia. Zdolność człowieka do podejmowania świadomych i wolnych aktów wskazuje na jego sprawczość, która w sumieniu i w poczuciu odpowiedzialności znajduje swoje moralne podstawy. To znaczy, że zasady odkrywane w sumieniu stanowią źródło sądu praktycznego i w ten sposób ocena moralna obejmuje czyn (lub zamysł czynu) i jego sprawcę.

Bogactwo tematów i poruszonych w etyce ogólnej wątków nasuwa dodatkowe uwagi o pozycji tej etyki w stosunku do etyk współczesnych, w tym również do filozofii moralnej o orientacji chrześcijańskiej. Trzeba wyraźnie podkreślić, że stanowisko, jakie Ślipko zajmuje w etyce, należy określić jako dialogiczne. Przy tym ów dialog dotyczy zarówno sposobu uprawiania etyki, jej celów i zadań, jak również jej chrześcijańskich korzeni. Dialog ten ma charakter zewnętrzny i wewnętrzny. Obejmuje różne wersje filozofii „świeckiej”, a także ujęcia tomistyczne. W tej swoistej „rozmowie” formułowane są argumenty, ścierają się poglądy, dochodzi też do konfrontacji, których owocem jest określony kształt systemu etyki. To podejście jest zgodne z przekonaniem autora, że bogactwo i możliwości poznawcze etyki mogą zostać w pełni rozwinięte tylko wtedy, kiedy oprze się ją na tradycji filozofii chrześcijańskiej. Ale tradycję tę trzeba odczytać na nowo i związać z wewnętrzną logiką moralności.

Wypracowana przez Ślipkę przedmiotowo-podmiotowa koncepcja etyki, która była w tej części rozdziału poddana analizie, stanowi podłoże dla badań obejmujących problematykę etyki szczegółowej i bioetyki. W ten sposób zostaje zachowana systemowa ciągłość i jednocześnie dalsze dociekania koncentrują się głównie na konkretnych tematach związanych z życiem i wybranymi polami aktywności

człowieka oraz wspólnoty (tj. społeczeństwa). W tej części dorobku Ślipki z zakresu etyki inaczej postawione są akcenty i zadania, niż to miało miejsce na kartach *Zarysu etyki ogólnej*. Podejmowana tematyka jest inspirowana nie tylko przez starsze podręczniki etyki neotomistycznej, ale też przez współczesne koncepcje, często przedstawiające radykalnie różne rozwiązania tych samych problemów moralnych.

4.2. ETYKA SZCZEGÓŁOWA

Ślipko definiuje etykę szczegółową jako „naukę filozoficzną formułującą reguły, czyli oceny i normy moralnego działania, ważne dla gatunkowo określonych kategorii aktów ludzkich”⁴². Definicja ta podobna jest strukturalnie do definicji etyki jako nauki filozoficznej. Warto jednak zauważyć, że pojawia się w niej nowe, dosyć istotne sformułowanie, mianowicie: „gatunkowo określona kategoria aktów ludzkich”. Etyka ogólna bierze pod uwagę ludzkie akty (działania) ujmowane *in genere* oraz realizowaną w nich moralność. Natomiast etyka szczegółowa, wedle projektowanej definicji, rozpatruje ludzkie działania, które są kategoriałnie pogrupowane. To poklasyfikowanie jest możliwe tylko dlatego, że występują w nich, jak stwierdza autor *Zarysu etyki szczegółowej*, „pewne elementy stałe i w strukturze i w każdym z nich identyczne”⁴³. Ujęcie stałych i istotowych elementów aktów ludzkich dokonuje się dzięki zdolności ludzkiego rozumu do poznania abstrakcyjnego. Rozum, odkrywając zawarte w strukturze tych aktów istotowe elementy, formułuje poszczególne kategoriałnie uporządkowane klasy aktów ludzkich. „Przykładem gatunkowo określonych aktów ludzkich są takie działania jak: mówienie prawdy, oddawanie długów, wykonywanie czynności zawodowej, ale i ich zaprzeczenie w rodzaju kłamstwa, nieuczynności”⁴⁴. Pogrupowane w różne gatunki i podgatunki akty ludzkie są „przedmiotem materialnym” etyki szczegółowej, która stawia sobie za cel wypracowanie reguł i ocen moralnych dla tych aktów. Natomiast tzw. przedmiotem formalnym etyki szczegółowej jest moralność, która w tych konkretnych działaniach jest urzeczywistniana. Stwierdzenie, że jakies

⁴² T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*, Kraków 2005, s. 21.

⁴³ Tamże, s. 20.

⁴⁴ Tamże, s. 41.

działanie jest moralnie dobre lub złe polega na odniesieniu go do jakiegoś określonego standardu normatywnego, który został wypracowany na gruncie etyki ogólnej. Trzeba jednak zwrócić uwagę na problem, który związany jest z przejściem od norm ogólnych do norm szczegółowych. W związku z tą trudnością Ślipko stwierdza:

Z drugiej strony szczegółowe reguły moralne są na tyle ogólne, że ogarniają swoim zakresem wszystkie konkretne akty przynależne do odpowiadającego im gatunku i stanowią wspólną wszystkim nadrzędną dyrektywę moralną⁴⁵.

Mając za przedmiot określone gatunkowo akty ludzkie, etyka szczegółowa oddala się w ten sposób od ogólnego i abstrakcyjnego pojęcia aktu ludzkiego, a zbliża się bardziej ku praktyce moralności, dokonującej się zawsze w konkretnych aktach ludzkich i w konkretnych sytuacjach i okolicznościach.

Etyka osobowa

Etyka szczegółowa ma kilka działów, pierwszym jest tzw. etyka osobowa. W etyce osobowej Ślipko porusza zagadnienia, które są rozpatrywane ze względu na trzy podstawowe relacje, wiążące osobę ludzką z Bogiem, z samym sobą oraz z innymi ludźmi i przyrodą. Chodzi więc o wskazanie na normy regulujące stosunek osoby do Boga, do własnej osoby oraz do innych ludzi i do środowiska naturalnego. Te trzy relacje, do których nawiązuje etyka tomistyczna, wskazują również na teistyczny, spirytualistyczny i wspólnotowy wymiar etyki osobowej. Odpowiednio do tych wyróżnionych relacji, kształtujących kategorie osobowej aktywności, całość rozważań została podzielona na kilka podstawowych części, a więc na traktaty, które obejmują poszczególne rozdziały i ich części składowe. Zarówno traktaty, jak i rozdziały zostały podporządkowane trzem ogólnym działom. Ta złożona struktura jest zgodna z intencjami autora, który chce zachować tradycyjny schemat podziału norm regulujących (działy, traktaty), z rozbudowaną częścią opisową i analityczną, o nowe elementy problematyki i nową aparaturę pojęciową (rozdziały i ich części składowe).

W pierwszej części autor zajmuje się regułami moralnymi określającymi stosunek człowieka do Boga, który można rozpatrywać

⁴⁵ Tamże, s. 21.

z dwóch punktów widzenia: teistycznego i ateistycznego. Poruszone w tej części zagadnienia obejmują specyficzne cechy przysługujące postawie religijnej i ateistycznej, do których należy zaliczyć: poczucie zależności od Boga, przekonanie o jego dobroci, wielkości i wyższości, wiara w rzeczywiste istnienie Transcendencji. Z kolei dla postawy ateistycznej charakterystyczne są przeświadczenia o nieistnieniu Transcendencji oraz o istnieniu jedyne, doczesnego świata. Ten filozoficzny opis postaw został oparty na doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym, będącym przedmiotem dociekań różnych nauk. Źródłem obowiązków moralnych względem Boga jest akceptacja religii, związana z ogólną normą obligującą do spełniania aktów moralnie dobrych. Pytając o to, czy istnieje ogólny, moralny imperatyw przyjęcia postawy religijnej, autor omawianej etyki bierze pod uwagę bytową zależność człowieka od Boga. Na niej opiera się przekonanie, że istnieje imperatyw moralny, nakazujący zajęcie przez człowieka postawy religijnej, z zaznaczeniem, że ten nakaz odnosi się do religii prawdziwych, tj. objawionych. Na tym tle ciekawie przedstawia się ocena ateistycznej postawy zaprzeczającej istnieniu Boga i uznającej świat doczesny za jedyne źródło moralności. Podstawą dokonania tej oceny jest obiektywny i ogólny porządek normatywny, z którego wynika, że istnieje imperatyw nakazujący zajęcie postawy religijnej. Krakowski filozof zwraca uwagę na trudności natury intelektualnej, niezdolnej do zrozumienia natury Boga i jego atrybutów. Ten rodzaj ignorancji oznacza błąd niezawiniony przez konkretny podmiot i tym samym jego sumienie pozostaje w stanie niepokonalnie błędnym. Wiążąc ze sobą problematykę moralnych zobowiązań osoby względem Boga z postawą ateistyczną, Ślipko kierował się dwoma przesłankami mówiącymi o tym, że obowiązek religijny można wyjaśnić za pomocą czynników naturalnych, nie sięgając do twierdzeń teologicznych. Uznając imperatywny charakter tego obowiązku, należało wytłumaczyć, jak możliwy jest ateizm i jak go moralnie zakwalifikować. Tutaj pojawiają się dwie trudności, bo niewątpliwie przy niepewnym i niepełnym poznaniu Boga, wola i serce odgrywają, jeśli nie decydującą, to przynajmniej istotną rolę. Z czego zresztą Ślipko zdaje sobie sprawę i dlatego jego stosunek do ateizmu jest pełen tolerancji i zrozumienia. Przestrzega zatem przed „[...] brakiem wrażliwości na skomplikowaną dziwność ludzkiego serca i sumienia”⁴⁶.

⁴⁶ Tamże, s. 72.

Następny dział etyki osobowej jest poświęcony normom regulującym stosunek człowieka do siebie samego, w związku z trzema wyodrębnionymi rodzajami aktów. Autor *Etyki osobowej* ma na myśli akty skierowane na substancjalną całość człowieka, akty odnoszące się do ciała oraz dotyczące jego sfery duchowej. Ten podział wynika z założeń antropologicznych, a zadaniem etyki jest wskazanie na obowiązki i uprawnienia osób względem siebie. Zgodnie z przyjętą logiką wykładu, traktat pierwszy dotyczy praw i obowiązków osoby względem siebie. Już wstępne wyjaśnienia wskazują na przedmiot gorących sporów, wątpliwości i polemik, który towarzyszy filozoficznym rozważaniom o moralnym prawie do zachowania życia. I chociaż jest to obowiązek powszechnie akceptowany, to trudności i kontrowersje pojawiają się tam, gdzie zaczyna się dyskusja o samobójstwie. Rzecz zatem staje się obiektywnie ważna ze względu na przytoczone racje i argumenty, jakie Ślipko przedstawia w swoim tekście. Zagadnienie samobójstwa interesuje autora od lat 60. XX wieku. W tej sprawie Ślipko nigdy nie miał wątpliwości. Każda forma samobójstwa jest złem, chociaż nie zawsze winę ponosi sprawca. Ślipko opracował najbardziej rozwiniętą moralną interpretację samobójstwa, jaką można znaleźć w polskich podręcznikach z zakresu etyki chrześcijańskiej.

Aby uzasadnić moralną ocenę aktu samobójstwa, Ślipko powołuje się na moralną specyfikację aktów ludzkich, wskazując na jej dwa czynniki: pierwotny, jakim jest wewnętrzna celowość (zamierzone skutki uboczne) oraz wtórny, jakim jest cel czynności, czyli cel sprawcy czynu. Tym samym jedynym czynnikiem prowadzącym do niezmiennej i obiektywnej kwalifikacji aktów samobójczych jest cel czynności związany z bezpośrednim zamierzeniem. Ma ono miejsce, kiedy zamierzeniem bezpośrednim objęte jest samobójstwo. Ślipko, wskazując na czynności jako trwałą, moralną, normotwórczą podstawę oceny samobójstwa, przeciwstawia stanowisko etyki absolutnej poglądom etyki relatywistycznej, która przyjmuje intencje sprawcy czynu za zasadnicze kryterium moralne. Przeprowadzona przez autora dalsza analiza prowadzi zarówno do potwierdzenia głównej tezy o stałej i obiektywnej ocenie działań samobójczych, jak również do wyodrębnienia sytuacji, w których można wyróżnić akty bezpośredniego i pośrednio zamierzonego samobójstwa oraz warunkową dopuszczalność wystawienia życia na pewną śmierć, a także narażenie się na niebezpieczeństwo śmierci. Po dokładnej analizie każdego z wyróżnionych przypadków, Ślipko podkreśla, że tam, gdzie nie zachodzi akt samobójstwa bezpośredniego,

należy dopuścić akty samobójstwa warunkowo złe, tj. stan nastawienia podmiotowej woli decyduje o kwalifikacji samobójstwa. Autor zauważa, że wobec tak skomplikowanej materii, krytyka tradycyjnego tomizmu, obok krytyki etyki relatywistycznej, wypływa z analizy aktów samobójczych i tych czynników zewnętrznych i wewnętrznych, które decydują o ich moralnej kwalifikacji. Uzasadnienie głównej tezy ma swoje źródła w ogólnie pojętej strukturze natury ludzkiej, w ujęciu osoby ludzkiej jako samodzielnego bytu oraz wartości, a przede wszystkim w myśleniu o człowieku jako istocie stworzonej, w swoim istnieniu wykraczającym poza egzystencję „tutaj i teraz”.

Kolejne kwestie poruszane przez Ślipkę dotyczą problematyki obowiązków osoby wobec jej konstytucji cielesnej. Na gruncie etyki chrześcijańskiej cielesność człowieka jest przedmiotem zainteresowania ze względu na właściwe podtrzymywanie czynności życiowych oraz ze względu na jego płciowość. Zagadnienia związane z istotą płciowości obejmują wartości (przyjemność, miłość) i normy obejmujące różne sfery zachowań seksualnych. Aby zrozumieć specyfikę tych norm, ocen i reguł, odnoszących się do praw i obowiązków człowieka w stosunku do siebie, należy rozwinąć zarówno opisy, jak i charakterystyki antropologiczne konkretnych działań ludzkich. Wskazując na moralne zło opilstwa i narkomanii, Ślipko podkreśla z jednej strony, że tradycyjne stanowisko autorów reprezentujących nurt chrześcijański w etyce jest niewystarczające. Z drugiej strony autor *Etyki osobowej* dowodzi, że moralne zło tego czynu występuje zarówno w aktach opilstwa zupełnego, jak i niepełnego. Uwaga jest słuszna, warto zatem zastanowić się nad tym, czy w istocie mamy do czynienia z zajęciem nowego stanowiska przez Ślipkę, czy tylko z pewnego rodzaju uzupełniającą korektą. Ocena tego stanu rzeczy zależy od tego, jak interpretuje się etykę omawianego autora: czy z pozycji systemu i przyjętych ogólnofilozoficznych założeń, czy też biorąc pod uwagę nową jej metodę badań i nową aparaturę pojęciową. Z pewnością mamy do czynienia z nowym ujęciem etyki i z jej wersją personalistyczną, uzupełniającą tradycyjny model etyki tomistycznej.

To nowe ujęcie, dopełniające filozofię tomistyczną, widoczne jest również i wtedy, kiedy krakowski filozof zajmuje się prawami i obowiązkami człowieka w sferze duchowej. Chodzi o analizę takich zjawisk, jak: sumienie, nauka, wolność (sumienia, religijna), jak etyczne uwarunkowania dialogu a konflikty światopoglądowe. Ich dalsze uszczegółowienie pojawia się wraz z rozwinięciem etyki osobowych

relacji, a ściślej norm i reguł określających, jak osoby powinny wzajemnie odnosić się do siebie. Relacje te mają swoje normatywne podstawy zarówno w godności osobowej, jak i w dobru życia ludzkiego. Toteż nakaz miłości bliźniego oraz zachowania wobec niego szacunku wypływa z tego samego źródła, jakim jest dobro osoby ludzkiej, pojętej w odniesieniu do jej godności, jak i do jej życia, widziane z różnych perspektyw poznawczych i badane za pomocą odrębnych narzędzi.

Całość rozważań jest logicznie uporządkowana według przyjętego schematu na terenie etyki osobowej. Relacje osób we wzajemnym stosunku do siebie układają się na trzech planach: pierwszy z nich autor określa jako substancjalny, następnie omawia duchową i cielesną stronę natury, a ostatecznie wskazuje na te normy obowiązujące osoby, które odnoszą się do strony materialnej życia. Na planie substancjalnym dominuje problematyka miłości i bardzo subtelne dociekania nad filozoficzną interpretacją miłości bliźniego. Te piękne i głębokie rozważania prowadzą do nowej kategorii, jaką jest miłość życzliwa, wiążąca ze sobą afirmację drugiego z życzliwością, a więc z godnością osobową. Miłość życzliwa ma charakter bezwzględny, bo obejmuje wszystkich ludzi, niezależnie od ich indywidualnych różnic, jakie zawsze mają miejsce między osobami. W konsekwencji autor zajął się przypadkami, które zaprzeczają normie miłości życzliwej, takimi jak zabicie człowieka w różnych sytuacjach, w tym także w obronie własnej. Stojąc na stanowisku, że w skrajnych przypadkach człowiek ma prawo do skutecznej obrony własnego życia, nawet kosztem życia agresora, analizuje i na nowo definiuje takie pojęcie, jak: zabicie człowieka, niezawiniona agresja, obrona konieczna. Przy tym autor zachowuje obiektywne i absolutne podstawy porządku moralnego i związaną z nimi stałą hierarchię wartości i norm moralnych. To dodatkowo narzuca konieczność bezkolizyjnego powiązania ze sobą dwóch twierdzeń, przynajmniej pozornie sprzecznych. Twierdzi mianowicie, że zabicie człowieka jest czynem wewnątrznie złym oraz że człowiek ma prawo skutecznie bronić swojego życia w przypadku niezawinionej agresji. Rozwiązanie, jakie proponuje Ślipko, świadczy w tym samym stopniu o możliwościach teoretycznych etyki, jak i o uczciwości uczonego.

Pisząc o przerywaniu ciąży, transplantacjach czy klonowaniu komórek, Ślipko kieruje się tymi samymi zasadami, wyznaczonymi przez godność i wartość życia. W tej części pracy znajduje się rozdział poświęcony obowiązkom względem chorych, umierających, z wyraźnym podkreśleniem, że prawo człowieka do godnej śmierci dopuszcza

stosowanie środków znieczulających, w podobnym duchu Ślipko rozstrzyga problem zwany dzisiaj uporczywą terapią. W tych zagadnieniach, jak w całej etyce, wielką rolę odgrywa język, terminologia, niuansowanie znaczeń, co przekłada się na moralne oceny i analizy danego zjawiska. Przykładem takich zabiegów jest opracowana przez Ślipkę etyka seksualna.

Dla etyki seksualnej najważniejsze są antropologiczne założenia, bo one decydują o tym, jakie zachowania i postawy uznaje się za moralnie pozytywne, a więc afirmujące godność osobową, a które są złe i zakazane. Ślipko odwołuje się do kategorii godności i jej wartości. Podkreśla elementarny fakt, że istota moralności zasadza się na akcie afirmacji osoby. A to znaczy, że świadome działanie człowieka jest ze swej natury czynem osobowym, a więc zwróconym w kierunku wspomnianej afirmacji godności. Z drugiej strony, analiza miłości erotycznej prowadzi do pytania o jej moralną wartość, czy tkwi ona w przyjemności, czy w celowości struktury płciowości. Sformułowana przez Ślipkę naczelną zasadą szczegółowej etyki seksualnej uznaje miłość erotyczną za pierwotny czynnik konstytuujący moralną wartość zachowań seksualnych człowieka, które powinny pozostawać w wewnętrznej zgodzie z moralnym sensem płciowości. Tak rozumiana miłość erotyczna ma obejmować podmioty, a więc osoby akceptujące swoją godność, tj. wartość etyczną. Tym samym oceny i normy postępowania w sferze seksualnej obejmują szacunek do własnej płciowości i szereg zachowań, które łączy ze sobą moralna kultura, oparta na prymacie rozumu nad emocjami. Dochodzą do tego jeszcze dwie normy, z których jedna zakazuje traktowania swojej seksualności lub innych (partnerów) w sposób czysto instrumentalny oraz druga, która nie pozwala na sprowadzenie miłości erotycznej do postawy czysto hedonistycznej. Krytyka tego typu postaw i działań obejmuje współżycie przedmałżeńskie, a z drugiej strony homoseksualizm, masturbację itd. Spróbujmy zrozumieć, na czym opiera się tok takiego rozumowania. Ma on swoje źródło w strukturze miłości erotycznej i jej związku z celowością płciową, odpowiadającą kategorii godności osobowej. To wewnętrzne powiązanie ze sobą miłości, seksualności i płciowości ma swój moralny wymiar w doskonaleniu osoby ludzkiej. Na tej podstawie etyka chrześcijańska przyjmuje, że życie pozamałżeńskie jest moralnie złe w sposób obiektywny i absolutny. Decyduje o tym założona dialektyka emocjonalna i moralna, jaka zachodzi między miłością erotyczną a celowością płciową skierowaną na prokreację. Stąd też wszystkie

relacje seksualne o podłożu homoseksualnym objęte są tym zakazem, tak jak akty masturbacji, antykoncepcja czy aborcja. Normy regulujące te zachowania mają swoje ugruntowanie w koncepcji osoby i w jej strukturze moralnej ściśle powiązanej z integralną i celowościową uporządkowaną naturą ludzką.

W wypadku etyki seksualnej opracowanej przez Ślipkę, należy zwrócić uwagę na dwa aspekty tej interpretacji, które kolejno dotyczą: związków sfery erotycznej z celowością struktury płciowości, a także więzi, jaka zachodzi między dobrem czynów a dobrem osoby ludzkiej i jej godnością. Można te więzi rozpisać na relacje, jakie zachodzą między uczuciami i rozumem oraz między miłością i pożądaniem. Z tych dwóch szczegółowych założeń/zasad wynikają wszystkie pozostałe ustalenia dotyczące poszczególnych zachowań w sferze życia seksualnego. Nadają one tej etyce charakter personalistyczny, ponieważ osoba występuje w niej w potrójnej, twórczej roli: jako świadomy swoich decyzji i odpowiedzialny sprawca, współpartner i nosiciel określonych wartości oraz emocji. Należy też podkreślić, że wyróżnione zasady odwołują się do antropologicznych struktur ludzkiej cielesności, nie zaś do doktryn teologicznych czy religijnych.

Przechodząc do ostatniego traktatu zamieszczonego w etyce osobowej, należy poruszyć zagadnienia dotyczące dóbr materialnych w postaci własności i pracy. Na tę problematykę składają się takie zagadnienia, jak: prawa osoby do posiadania dóbr gospodarczych, prawa człowieka do zdrowego środowiska naturalnego oraz prawa człowieka do pracy i sprawiedliwej płacy. Na jakich antropologicznych założeniach Ślipko stara się ustalić moralne normy regulujące kwestie własności i pracy? Rozwój człowieka i jego obowiązek utrzymania się przy życiu stanowi antropologiczno-etyczny grunt, z którego wynikają szczegółowe normy dotyczące posiadania dóbr materialnych i pracy, czyli naturalnych uprawnień i obowiązków, wynikających z prawa naturalnego. Ich uszczegółowienie wymaga od autora nie tylko analizy samych zjawisk związanych z podjętym zagadnieniem, ale przede wszystkim dokonania stosownych podziałów na czynniki pozytywne i negatywne, które decydują o normatywnej ocenie tych aktów ludzkich.

W swoich etycznych analizach Ślipko podejmuje też tzw. zagadnienia dodatkowe, które dotyczą takich kwestii, jak: fikcje potoczne i literackie, nietypowe formy nieprawdy, prawo człowieka do zdrowego środowiska naturalnego, czy np. moralny problem wolnego czasu. Ślipko, podejmując te zagadnienia, wskazuje na ich moralne znaczenie

dla życia człowieka, jego wszechstronnego rozwoju i pola odpowiedzialności za własne człowieczeństwo. Godność człowieka ujawnia się i zostaje potwierdzona przez innych w kręgu podstawowych dóbr duchowych, czyli honoru, dobrej sławy i prawdy. Rozdziały, w których autor podejmuje tę problematykę, uzupełniają refleksje na temat obiektywnej i absolutnej moralnej wartości prawdomówności, mowy i języka, fałszerstwa i użytecznego kłamstwa. Ślipko wprowadza do tradycyjnych ujęć istotne rozróżnienia, zmienia aparaturę pojęciową, uściśla i porządkuje. Wszystkie poruszone w *Etyce osobowej* kwestie, niezależnie od ich rangi i znaczenia, opierają się na ontycznym związku wiążącym ze sobą naturę ludzką z osobą. A więc odnoszą się do norm i reguł określających moralne znaczenie osobowego, zindywidualizowanego sposobu życia i działania, więzi z innymi osobami oraz stosunkiem do dóbr materialnych.

Etyka społeczna

Kolejny dział etyki szczegółowej, któremu Ślipko poświęcił sporo uwagi, to etyka społeczna. Wyrastająca z tego samego naturalnego podłoża, zajmuje się oceną i normowaniem społecznych zachowań osoby jako członka wspólnoty, obywatela i przedstawiciela danego narodu. Trzon etyki społecznej pozostaje wyznaczony przez antropologiczne założenia, zmienia się natomiast przedmiot badań i związanych z nim społecznych doświadczeń człowieka jako członka wspólnoty. Etyka społeczna zajmuje się normowaniem zachowań i postaw społecznie aktywnych podmiotów, a nie osób prywatnych. Dotyczy zatem grup społecznych, a nie indywidualnych osób, bo dopiero w obrębie grupy można określić podstawy ładu moralnego. Z perspektywy chrześcijańskiej etyki społecznej, zasady i oceny przypisane działaniom w ramach wspólnoty mają charakter obiektywny i absolutny.

Tematy i struktura monografii pt. *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*⁴⁷ układają się w spójną teoretyczną całość. Ślipko wyjaśniając swoje zainteresowanie katolicką etyką społeczną, podkreśla fakt, że nauka ta opiera się na moralnym porządku obiektywno-absolutnym. Kolejne rozdziały omawianej pracy zajmują się analizą człowieka jako istoty społecznej, czyli ustaleniem ontycznych podstaw podmiotów społecznych i wspólnot. Jest to problematyka wiążąca metafizykę z etyką, ponieważ dotyczy bytów społecznych i ogólnych

⁴⁷ Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*, Kraków 2005.

zasad, które porządkują działania w obrębie wspólnoty. Toteż kolejne rozdziały drugiego traktatu o wymownym tytule *Metafizyka społeczności* dotyczą takich zagadnień, jak: opis i analiza źródłowej, elementarnej wspólnoty, określenie praw ontycznych tej pierwotnej społeczności oraz związane z nimi fundamentalne zasady moralne, by w końcowych partiach tego traktatu zająć się bliżej dwoma normatywnymi, najważniejszymi kategoriami: sprawiedliwością i miłością. W trzecim, kolejnym traktacie, omawiany autor zajmuje się etyką społeczności naturalnych, tj. przyrodzonych, czyli społecznością małżeńską, rodzinną, społecznością zawodową, etniczną (a więc narodową) oraz państwem. Ślipko stawia przed sobą nie tylko zadanie zbadania tych naturalnych wspólnot od strony zasad kształtujących ład moralny w ich obrębie, ale też zmierza do tego, aby uzasadnić ich rolę i funkcje, powołując się na imperatywną moc prawa naturalnego.

Próbując odtworzyć najważniejsze tezy tego materiału, dotyczące etyki społecznej, chcemy zająć się bliżej założeniami przyjętymi w tej teorii. Pierwsze i podstawowe tezy dotyczą społecznej natury człowieka, społecznej istoty osoby, związanej z jego rozwojem i osobowym doskonaleniem się. Bliższa analiza natury ludzkiej, jaką przeprowadził Ślipko, wskazuje na obecność w niej trzech elementów, które współtworzą wspólnotę jako społeczne środowisko człowieka. Autor etyki społecznej kolejno wymienia je jako: wspólnotę potrzeb, wspólnotę działania oraz wspólnotę dóbr i działania. Każda z nich spełnia inną funkcję, a więc ma przeciwdziałać ograniczoności, co jest możliwe dzięki zbiorowemu zaspakajaniu tych potrzeb, także w polu wspólnoty dokonuje się wzajemne uzupełnienie się ludzi (ich talentów, osiągnięć, zdolności itd.). W rezultacie tych badań można stwierdzić, że to moralny imperatyw rozwoju i doskonałości osobowej człowieka stanowi fundament tworzenia się społeczności, tj. właściwych związków międzyludzkich. Dzięki nim możliwa staje się realizacja osobowych celów. Ostatecznie rozważania te kończą się mocnym stwierdzeniem, w którym Ślipko wyraźnie opowiada się za osobową i społeczną kondycją człowieka. Złożoną i celowościowo uporządkowaną strukturę człowieka krakowski filozof rozpisuje na osobowy i społeczny aspekt ontycznej natury ludzkiej. Wewnętrzna jedność bytu ludzkiego powinna być rozpatrywana pod kątem społecznych i osobowych struktur naturalnych. Tym stwierdzeniem Ślipko zaznaczył odrębność swojego stanowiska, które w tej postaci nie utożsamia się z tradycyjną interpretacją tomistyczną. Moment personalistyczny

zaważył na znaczeniu tej tezy, a w konsekwencji na interpretacji etyki społecznej i jej założeń antropologicznych. Czym jest zatem społeczeństwo, jak powinno się rozumieć jego istotę? Analizując tradycyjną koncepcję tomistyczną, Ślipko dopatruje się w niej pewnej teoretycznej słabości, która wynika ze sprowadzenia społeczeństwa do jego zewnętrznych przejawów, a więc do sieci interakcji osobowych. Szukając ontycznych racji bytu społeczeństwa, Ślipko odwołuje się do moralnego imperatywu doskonalenia osoby i jego relacyjnego charakteru. Jest to relacja transcendentálna i istotowa, a nie przypadkowa, akcydentalna.

Doskonałość osoby spełnia tutaj dwie funkcje: wyjaśniającą i integrującą. Wyjaśnia źródła i znaczenie moralności oraz integruje dwa wymiary natury ludzkiej: społeczny z osobowym i osobowy ze społecznym. O tej jedności obiektywnej i realnej pisze Ślipko, że to ona jest czynnikiem – spoiwem – wspólnoty społecznej. Obiektywność i realność tego spoiwa oznacza istniejącą rzeczywistość, którą można racjonalnie poznać, poddać analizie i ocenie. Toteż cel społeczności został wyznaczony przez zespół wartości i dobra, dzięki którym dana społeczność może siebie realizować. Dobra te dzielą się na materialne i duchowe, za ich pomocą człowiek jako osoba doskonali się i dąży do szczęścia. Tradycyjne podziały społeczności, na które autor się powołuje, prowadzą go do wyodrębnienia podstawowych zasad strukturalnych społeczności. Zasady te odnoszą się do trzech relacji, które tworzą struktury społeczne, a konkretnie chodzi o relację całości do członów, relację członów do całości i relację, jaka zachodzi między członami. Są one podporządkowane kolejnym trzem zasadom: supremacji całości nad członami, autonomii członów w stosunku do całości oraz zasady różności i funkcjonalnej zależności, jaka występuje między jednostkami. Tym zasadom odpowiadają trzy moralne pryncypia w postaci zasady solidarności, pomocniczości i społecznej koordynacji. Ład moralny jest kształtowany przez te zasady. Jest on oparty na pierwotnej strukturze społecznej, którą tworzą wspomniane trzy fundamentalne relacje. Mamy więc do czynienia z przemyślaną i dobrze zaplanowaną konstrukcją teoretyczną, złożoną z trzech wzajemnie się fundujących warstw: podstawowej tkanki społecznej w jej układzie relacyjnym i zasad życia społecznego. Tworzą one te relacje i zarazem je regulują, a ta całość jest podporządkowana fundamentalnym zasadom moralnym. One nadają ład moralny całości i poszczególnym strukturom życia społecznego.

Podjmując tradycyjną dla etyki chrześcijańskiej problematykę społeczności naturalnych, przyrodzonych, Ślipko przeprowadza kolejne zmiany, przede wszystkim w sferze ontycznych podstaw i odpowiednich antropologicznych założeń. Tak też jest w przypadku analizy małżeństwa jako pierwotnej, źródłowej społeczności. Punktem wyjścia do uściślenia tradycyjnego stanowiska jest osobowa koncepcja człowieka, która implikuje imperatyw doskonalenia się moralnego. Małżeństwo, skierowane na prokreację, umożliwia w założeniach etyki chrześcijańskiej realizację społecznych uwarunkowań doskonalenia osobowego. W jego obrębie zachodzi związek między osobowym a społecznym rozwojem i doskonaleniem. Procesy te występują wewnątrz trwałej wspólnoty, którą jednoczy miłość rodziców i dzieci. Wynika z tego opisu, że małżeństwo jest wspólnotą jednoczącą, doskonalącą i trwałą, celowo skierowaną na prokreację. Taka interpretacja małżeństwa odwołuje się do natury ludzkiej i imperatywu doskonalenia moralnego, z drugiej strony opiera się na trwałości tej pierwotnej wspólnoty. W praktyce oznacza to, że małżeństwo stwarza warunki do społecznego doskonalenia się i tworzy nierozzerwalną wspólnotę. Znajduje ona swoje wsparcie i podstawy w deontologii małżeńskiej, nakazującej obopólną miłość i wierność małżonków. W ten sposób Ślipko starał się scharakteryzować małżeństwo jako szczególny i pierwotny rodzaj wspólnoty. W tym też duchu zostały przeprowadzone badania nad rodziną w ramach części poświęconej etyce społeczności rodzinnej, z dominującym wątkiem analizy, jakim jest wychowanie.

Kolejna część etyki społeczności naturalnych zajmuje się próbą ustalenia genezy i moralnego statusu społeczności zawodowych. To, co decyduje o znaczeniu filozoficznych dociekań nad społecznościami zawodowymi, dotyczy ich ontycznych fundamentów. Są one rozpatrywane ze względu na podrzędność społeczności zawodowych w stosunku do całości, jaką jest państwo. Również społeczności te są rozważane ze względu na przysługującą im celowość i specyficzne funkcje. Krakowski filozof wskazuje z jednej strony na samodzielność tej wspólnoty i jej zorientowanie na produkcję dóbr materialnych, z drugiej zaś na jej zależność od dobra wspólnego, rozumianego w kategoriach państwa jako całości nadrzędnej. Prawo do autonomii tej grupy ściśle wiąże się z ciężącym na niej obowiązkiem współpracy na rzecz dobra całości. Na autonomii i nakazie współpracy opierają się wszystkie konkretne normy i zasady moralne, regulujące aktywność społeczności zawodowej. Ustalenia te mają fundamentalne znaczenie

dla moralnej kwalifikacji strajku, czy też roli i autonomii związków zawodowych oraz innych spornych kwestii. Podobnie duże znaczenie praktyczne należy przypisać analizom z zakresu etyki narodu, czyli społeczności etnicznej. Opis i charakterystyka różnych stanowisk, zajmujących się tą problematyką, prowadzi do postawienia kilku zasadniczych pytań, na które należy szukać odpowiedzi na terenie etyki.

Pytania te oscylują wokół źródeł i genezy istnienia narodu, jedności narodowej, istoty i celu narodu a także praw i obowiązków przysługujących społecznościom narodowym. Ślipko uważa, że kultura narodowa stanowi źródło więzi jednoczących naród. Sama ta kultura jako zespół wytworów, idei, wartości, pojęć, instytucji (np. kino, teatr, filharmonia), wzorów zachowań itd. tworzy pewien społeczny wzór, kształtujący duchowy rozwój osoby ludzkiej. Kształtowanie tej kultury wpływa na osobowy rozwój duchowy, tym samym stając się postulatem moralnym. Zadaniem zaś społeczności narodowej jest troska o tę kulturę, która pełni dwie performatywne funkcje. W sposób spontaniczny i zakorzeniony etnicznie tworzy zobiektywizowany świat wartości, który składa się na zbiorową i społeczną kulturę duchową. Stanowi ona nadrzędne dobro, wiążące ze sobą członków tej samej wspólnoty, tym samym kultura jako spoidło wspólnoty tworzy i scala społeczeństwo narodowe, określając jego tożsamość i odrębność. Na ich podstawie można sformułować trzy uprawnienia moralne dotyczące narodu jako wspólnoty opartej na własnej kulturze. Te naturalne uprawnienia mówią o prawie do istnienia, prawie do jedności i wolności oraz o prawie do proporcjonalnego udziału w dobru wspólnym. Pisząc o tych prawach, Ślipko zaznacza ich związek z dobrem poszczególnych członków i dobrem całej wspólnoty jako podstawy do duchowego samookreślenia się społeczności narodowej. Z tak ustalonych uprawnień można wyprowadzić obowiązki osoby w stosunku do narodu: obowiązek solidarności, wierności, patriotyzmu, miłości do ojczyzny, zachowanie szacunku do innych narodów – wszystkie te normy muszą podlegać moralnej kwalifikacji z uwzględnieniem pozycji osoby i jej naturalnego dążenia do doskonalenia.

Kontynuacją rozważań nad etyką narodu jest etyka społeczności państwowej. Autor podejmuje w niej szereg analiz pokazujących ontyczny związek zachodzący między rzeczywistością, jaką stanowi społeczność państwowa, a rozwojem człowieka. Społeczność ta prezentuje jedność strukturalną, która na mocy prawa wiąże ze sobą osoby i społeczności podrzędne. Ta właśnie jedność strukturalna była

przez Ślipkę utożsamiana z obiektywną relacją natury ludzkiej do jej rozwoju i doskonalenia osoby ludzkiej. Relacja ta ma charakter obiektywny i istotowy, ponieważ dobro, jakie realizuje państwo, odnosi się do wszechstronnego rozwoju człowieka. Społeczny i osobowy wymiar natury ludzkiej określa i tworzy reguły oraz zasady moralne kierujące danymi społecznościami. Wyznaczają je ontyczne relacje do doskonałości osoby i do wszechstronnego rozwoju jej natury. Dzięki takim pierwotnym, ontycznym ustaleniom, społeczność państwowa ma charakter podmiotowy, tj. scala w jeden byt społeczny osoby, jest więc podmiotem rozumnym, suwerennym i doskonałym. Ślipko tłumaczy, że ta podmiotowość bytu państwowego upodabnia go do rozumnej osoby ludzkiej. W konsekwencji prowadzi to do stwierdzenia, że tak rozumiane państwo stanowi dobro wspólne, przez które rozumie się wartość wspólną, obiektywną, nadrzędną i posiadającą hierarchiczną strukturę. Podmiotowy i rozumny charakter państwa ma swoje ontyczne korzenie i dlatego państwo urzeczywistnia dobro, które prowadzi do wszechstronnego rozwoju człowieka. Ślipko zakłada więc, że społeczne i osobowe ukonstytuowanie natury moralnej człowieka stanowi podstawę do łączenia ze sobą fundamentów metafizycznych z antropologicznymi. Związek ten nie tylko dotyczy uzasadnienia, ale także rozumienia relacji moralności do obiektywnej, a więc racjonalnie rozpoznanej rzeczywistości. W ostatniej części *Etyki społecznej* rozważana jest etyka życia międzynarodowego, w tym problematyka wojny i pokoju. Ślipko, zajmując się tymi zagadnieniami, konsekwentnie dokonuje zmian w ich tradycyjnym ujęciu, które polegają na wprowadzeniu personalistycznych podstaw moralności, a z drugiej na doprecyzowaniu dotychczas stosowanej terminologii.

Powyższa analiza etyki społecznej ograniczyła się do najważniejszych, wybranych problemów, które zostały przez autora wzbogacone, pogłębione i poddane reinterpretacji. Niewątpliwie na tej podstawie można mówić o bardzo konsekwentnie rozwijanych poglądach Ślipki na etykę, dla których najważniejsze są związki, jakie zachodzą między metafizyką a antropologią. Najważniejsze dla tych związków są dwa pierwiastki celowościowo uporządkowanej natury ludzkiej: personalistyczny i perfekcjonistyczny. Ich pierwotna rola dla etyki zadecydowała o charakterze zmian, jakie omawiany autor wprowadził do tradycyjnego rozumienia filozofii moralności. Etyka osobowa opiera się na moralnym imperatywie osobowego doskonalenia moralnego,

a etyka społeczna sięga do społecznych korzeni natury ludzkiej i ich osobowego charakteru. Z tych dwóch opisów moralności wynika, że źródłem moralności w jej osobowym i społecznym wymiarze jest moralna natura ludzka. To w niej skupia się ontyczny i etyczny wymiar człowieczeństwa, w jego godności i dążeniu do doskonałości.

4.3. BIOETYKA

Ślipko należy do pionierów bioetyki chrześcijańskiej w Polsce. Jego zainteresowanie bioetyką rozpoczęło się już w latach 70., kiedy to w wymiarze indywidualnym i społecznym zaczęto dostrzegać coraz bardziej znaczący wpływ rozwoju biotechnologii. Okazało się, że rewolucja naukowo-techniczna stawia człowieka przed nowymi wyzwaniami moralnymi. Ślipko dostrzegał konieczność syntetycznego opracowania najważniejszych problemów, wokół których koncentrowałyby się normatywna refleksja bioetyczna. W realizacji tego przedsięwzięcia przyświecał krakowskiemu jezuitcie nie tylko cel teoretyczny, jakim było opracowanie kolejnego podręcznika, ale też cel praktyczny, którym było poinformowanie, zwłaszcza studentów seminariów duchownych i zakonnych o problemach, z którymi będą musieli się zmierzyć podczas swojej pracy duszpasterskiej. Bez wątplenia Ślipko bardzo dobrze odczytał „ducha czasu”. Dostrzegając niesione przez ów rozwój zagrożenia, chciał zbudować normatywną bioetykę, która stałaby na straży godności osoby ludzkiej, chroniła ją przez różnymi zagrożeniami cywilizacyjnymi u podstaw, w których znajdują się błędne antropologie i etyki. W jednej z ostatnich pozycji książkowych z bioetyki pisał o tym w następujących słowach:

Toteż filozofia i etyka chrześcijańska dołożyć muszą starań, aby – nie bacząc na pojawiające się nieporozumienia i zniekształcenia jej myśli – uprawiać bioetykę w sposób, który ukazuje w różnych kontekstach moralne dostojeństwo osoby ludzkiej i broni tę osobę przez rozlicznymi zagrożeniami ze strony współczesnych form relatywizmu i permissywnizmu, w ostatecznym zaś rozrachunku stanowi jeden z odcinków walki o chrześcijański i ogólnoludzki sens naszej cywilizacji⁴⁸.

⁴⁸ T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 451.

Zgodnie ze swoim systemowym podejściem do etyki Ślipko uważa, że bioetyka jako nauka normatywna musi być wkomponowana w całość tego systemu, od którego przejmuje podstawowe pryncypia antropologiczne i etyczne. Jego koncepcja wychodzi naprzeciw współczesnemu zapotrzebowaniu na bioetykę autonomiczną tak w stosunku do danych Objawienia, jak i również nauk szczegółowych: przyrodniczych i humanistycznych. Koncepcja ta odpowiada także postulatowi epistemologicznego maksymalizmu, w kwestii uzasadnienia moralności. Nie zadowala się bowiem minimalistycznymi propozycjami uprawiania refleksji bioetycznej, rezygnuje także z planowanych przez nią strategii uzasadniania norm bioetycznych. Proponowany przez Ślipkę model normatywnej refleksji bioetycznej ma charakter aplikacyjny. W modelu tym stosuje się do rozstrzygnięć bioetycznych pryncypia uprzednio zaakceptowanej etyki. Tak rozumiana bioetyka jest wówczas etyką szczegółową, która metodologicznie zależy od etyki ogólnej.

W rozumieniu polskiego tomisty bioetyka „stanowi dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralnie ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach powstawania życia, jego trwania oraz śmierci”⁴⁹. Definicja ta projektuje materialny i formalny przedmiot bioetyki. Przedmiotem materialnym bioetyki jest określona kategoriałnie grupa aktów ludzkich, które przez Ślipkę zostały nazwane „działaniami ingerującymi”. Mają one miejsce w tzw. sytuacjach granicznych, które związane są z początkiem ludzkiego życia, jego trwaniem oraz końcem. Natomiast jeśli chodzi o przedmiot formalny bioetyki, to jest nim właśnie moralna ocena tego typu działań. Akty ingerencji skierowane są przede wszystkim wobec osób ludzkich, które w tych granicznych sytuacjach się znajdują. We wszystkich tych przypadkach nie mamy bowiem do czynienia z życiem jako czymś abstrakcyjnym, ale z życiem jako czymś konkretnie przeżywanym i różnorodnie doświadczanym. Jest to zawsze życie konkretnego człowieka, osoby ludzkiej, które wskutek różnych czynników zewnętrznych lub wewnętrznych znalazło się w sytuacji granicznej ingerencji. Dlatego też normatywna refleksja bioetyczna, co już widoczne jest w samej nazwie tej dyscypliny, nie dotyczy życia wziętego *in genere*, ale życia

⁴⁹ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 16.

in concreto. Stąd tak ważna jest rola kategorii godności osoby ludzkiej w ocenie moralności lub niemoralności tego typu ingerencji w życie ludzkie.

W swoich pracach bioetycznych Ślipko poruszał bardzo obszerny zestaw problemów. W pierwszej kolejności interesowały go zagadnienia metabioetyczne, w których koncentrował się na określeniu statusu metodologicznego bioetyki i jej stosunku do innych nauk. Zgodnie z projektowaną definicją bioetyki uważał, że obejmuje ona trzy ważne działy normatywnej refleksji bioetycznej. Pierwszym z nich jest bioetyka początków życia, w której podejmuje się zagadnienia takie, jak początek ludzkiego życia, problematyka animacji ludzkiego embrionu, diagnostyka prenatalna i jej moralne kwalifikacje, inżynieria genetyczna oraz moralna ocena aborcji. W bioetyce trwania ludzkiego życia Ślipko omawiał takie zagadnienia, jak: moralna ocena transplantacji, moralne aspekty szeroko pojmowanego życia seksualnego (np. antykoncepcja, masturbacja itp.); w ramach tego działu analiz bioetycznych znalazła się także, szeroko już dyskutowana za czasów księdza Ślipki, problematyka granic terapii medycznej (np. przeprowadzenie różnych eksperymentów na pacjentach). Również w ramach tego działu została dogłębnie opracowana problematyka samobójstwa oraz granic walki z cierpieniem. Na szczególną uwagę zasługują analizy dotyczące etyki kary śmierci, w których autor *Granice życia*, argumentował za jej dopuszczalnością. Natomiast jeśli chodzi o trzeci dział refleksji bioetycznej, który dotyczył końca ludzkiego życia, w jego ramach Ślipko podejmował problem uporczywej terapii, różnych form eutanazji i ostatecznego sensu ludzkiego cierpienia. Obok zagadnień dotyczących osoby ludzkiej uwikłanej w różne sytuacje graniczne, podejmował także zagadnienia dotyczące szeroko rozumianej etyki środowiska naturalnego oraz etyki ochrony praw zwierząt. Był pionierem prac w zakresie chrześcijańskiej ekologii i etyki środowiska naturalnego. Dostrzegął konieczność opracowania chrześcijańskiej etyki zwierząt, która brałaby pod uwagę normatywny wymiar ich życia i przysługujące mu różne rodzaje dóbr. W swoich pracach z zakresu ekologii apelował o humanitarne traktowanie zwierząt i niezadawanie im niecelowego cierpienia, które stoi w radykalnej sprzeczności z zamysłem Boga Stwórcy. Ponadto wskazywał na konieczność opracowania normatywnej refleksji bioetycznej w obszarze całościowo rozumianej ekologii, która przecież też dotyczy szeroko pojętego *bios*. Podjął się opracowania elementów chrześcijańskiej

etyki środowiska naturalnego, która miała być odpowiedzią na wyzwania i zagrożenia, jakie środowisku naturalnemu przynosi współczesny rozwój biotechnologiczny. Krytykując współczesne propozycje biocentrycznie zorientowanej etyki środowiskowej (np. Z. Piątek), opowiadał się za przestarzałym i nieadekwatnym – z punktu widzenia zwolenników biocentryzmu – antropocentrycznym fundamentem etyki środowiska naturalnego, w którym prymarną rolę odgrywa zasada godności osoby.

Podjęmowane przez krakowskiego jezuitę szczegółowe zagadnienia bioetyczne były zawsze prezentowane w sposób wieloaspektowy z uwzględnieniem płaszczyzny faktograficznej oraz normatywnej. W ten sposób starał się on w praktyce zrealizować postulat interdyscyplinarnej współpracy bioetyki z naukami szczegółowymi. W formułowaniu ocen moralnych różnych problemów istotną rolę odgrywały z jednej strony szczegółowa wiedza faktograficzna (np. z zakresu inżynierii genetycznej), z drugiej zaś strony zasada godności osoby jako kryterium normatywne. W uzasadnieniu ocen normatywnych tych granicznych sytuacji ksiądz Ślipko posługiwał się argumentacją łączącą podejście deontologiczne (personalistyczne) z konsekwencjalistycznym.

W dociekaniach bioetycznych bardzo ważna jest tzw. wiedza faktograficzna dotycząca różnych sytuacji granicznych, w jakich znajduje się żyjąca osoba. To wymaga od uprawiającego normatywną refleksję bioetyczną interdyscyplinarnej współpracy z przedstawicielami różnych nauk szczegółowych, którzy dysponują taką właśnie wiedzą.

Chociaż bioetyka z natury swej jest zawsze filozoficzną nauką normatywną i w tym zakresie przysługuje jej metodologiczna tożsamość i autonomia, to jednak pozostaje ona w równoczesnej stałej zależności od pozaetycznego doświadczenia nauk szczegółowych. Z tego tytułu zakłada ona interdyscyplinarną współpracę z tymi właśnie naukami⁵⁰.

Aby rzeczowo odpowiedzieć na pytanie: dlaczego trzeba respektować godność osoby, dlaczego jej życie jest cenne, dlaczego nie wolno przeprowadzać na człowieku eksperymentów prowadzących do destrukcji jego integralności, zachodzi konieczność odwołania się do

⁵⁰ T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, dz. cyt., s. 19.

określonej wiedzy antropologicznej o naturze ludzkiej⁵¹. Bliższe zapoznanie się z taką wiedzą umożliwia formułowanie szczegółowych norm moralnych z uwzględnieniem różnego rodzaju dóbr tak moralnych, jak i pozamoralnych. Odwołanie się do racji antropologicznych jest uzasadnieniem słuszności lub też niesłuszności czynów, dokonujących się w sytuacjach biomedycznej ingerencji⁵². Połączenie wiedzy faktograficznej z konstrukcją szczegółowych norm nie jest jednak proste. Kłopotów nastęrcza ogólność pryncypium etycznego, jakim jest zasada godności osoby. Pojawia się pytanie, jak przejść od ogólności naczelnej zasady do jej szczegółowych konkretyzacji?

Tadeusz Ślipko proponuje następującą odpowiedź: w bioetyce, którą określa jako dział etyki szczegółowej, dotyczący specyficznych sytuacji granicznych, w których ma miejsce ingerencja w życie ludzkie (aborcja, badania prenatalne, eutanazja itd.), zasadzie godności osoby przypisuje fundamentalne znaczenie. Pisał:

Bioetyka chrześcijańska opiera się na spirytualistycznej koncepcji człowieka jako osoby i bytu społecznego. W centrum tej antropologicznej doktryny znajduje się pojęcie niematerialnego pierwiastka duchowego zespolonego z materialnym podłożem w jedność substancjalnego bytu. Z tymi przesłankami idzie w parze indetermijnistyczne pojmowanie wolności człowieka oraz jego istotowego ukierunkowania ku realizacji ostatecznych moralnych przeznaczeń, ku którym prowadzi go oparty na absolutnych podstawach ład moralny⁵³.

W odniesieniu do kwestii bioetycznych filozof argumentuje, że w sytuacjach tych człowiek nie może działać, nie posiadając żadnych reguł czy wskazówek moralnych. Sama wiedza faktograficzna jest tylko warunkiem koniecznym dla adekwatnej oceny moralnej działania, ale nie jest warunkiem wystarczającym. W przypadku tego typu

⁵¹ Podobne postulaty głosi T. Styczeń, *Problem ogólnej ważności norm etycznych. W aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981), z. 1, s. 41–42.

⁵² Zob. S. Kamiński, *Zdania praktyczne a zdania teoretyczne*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 8 (1970), z. 1, s. 79–80; A. Buczek, *Ku określeniu charakteru związku między zdaniami teoretycznymi a praktycznymi*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 23 (1975), z. 1, s. 31–45. Autorka krytycznie ocenia redukcijną propozycję wprowadzenia zdań powinnościowych ze zdań teoretycznych.

⁵³ T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, dz. cyt., s. 443.

sytuacji oceniający je etyk nie może w żadnym wypadku zdać się na jakiegoś rodzaju np. moralne poradnictwo, gdyż w ostateczności składa ono „ciężar” decyzji moralnej w ręce autonomii człowieka. Wykluczone są różnego rodzaju intuicje moralne. Te wszak ze względu na mętny i niejasny charakter nie mogą ostatecznie wytyczać kierunku postępowania człowieka zwłaszcza w sytuacjach ryzyka. Pojawia się zatem problem zasadniczy: kwestia normatywnej oceny tych specyficznych sytuacji, którymi zajmuje się bioetyka. Wobec tego, twierdzi polski bioetyk, „zachodzi jednak konieczność moralnego dyskursu celem ustalenia tych wartości i reguł postępowania, do których należy odnieść określony typ działań, aby przy pomocy moralnego namysłu i wszechstronnego rozważenia sprawy dojść do wiążących sumienie wniosków”⁵⁴.

Jednakże samo stwierdzenie, że należy respektować zasadę godności życia dla bioetyki jest niewystarczające. Jest ono bowiem zbyt ogólnikowe, stąd też domaga się uszczegółowienia. „Chodzi o to, że zasada moralnej godności domaga się sukcesywnego uszczegółowienia pod kątem jej odniesienia do praktycznego postępowania człowieka. W przeciwnym razie jako zbyt ogólna nie zawierałaby w swojej treści moralnych wyznaczników porządkujących egzystencjalną praktykę człowieka”⁵⁵. To schodzenie w dół do „coraz bardziej szczegółowo określonych wartości i odpowiadających im reguł postępowania opiera się na obiektywnie ukonstytuowanym ładzie moralnym i jest jego normatywnym wyrazem”⁵⁶. Tenże ład, jak argumentuje Ślipko, „obejmuje zasadnicze kategorie ludzkich działań i dzięki swej szczegółowej określoności stwarza podstawę do formułowania wniosków normatywnych dla całokształtu ludzkich zachowań”⁵⁷. Zdaniem autora, przeciwko takiej strategii argumentacyjnej można podnieść zarzut, że tak naprawdę przełożenie ogólnych zasad moralnych na ich szczegółowe konkretyzacje jest niemożliwe. Szczególnie zwolennicy sytuacjonizmu etycznego zwracają uwagę, że w każdym przypadku mamy przecież do czynienia z niepowtarzalnymi sytuacjami. Jednakże sytuacjonizm uniemożliwia w ogóle ocenę moralną tego typu okoliczności, gdyż kwestionuje bezwzględność ważność szczegółowych

⁵⁴ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, dz. cyt., s. 121.

⁵⁵ Tamże, s. 118.

⁵⁶ Tamże, s. 120.

⁵⁷ Tamże.

norm moralnych. Argumentując przeciw takiemu podejściu, Ślipko stwierdza, że:

[...] te wszelkie ewidentne konstatacje nie stwarzają wystarczającej podstawy, aby ogólnym normom czy ich bardziej skonkretyzowanym zastosowaniom odmawiać możliwości normatywnego porządkowania i informowania sumienia działających osób nawet w najbardziej zawikłanych sytuacjach, a tym bardziej podważać ich powszechną aksjologiczną ważność i moc imperatywną⁵⁸.

Szczegółowe sytuacje, z którymi ma do czynienia bioetyka, nie są aż tak niepowtarzalne, jak twierdzą zwolennicy skrajnego etycznego sytuacjonizmu. Ślipko argumentuje:

W rozeznaniu bowiem konkretnej sytuacji działania znajdują się zawsze podstawowe elementy, na podstawie których rozpoznajemy ich przynależność do danej ogólnej kategorii działania, a tym samym do uchwycenia wspólnego im moralnego sensu. W konkretnej sytuacji ten sens nie ulega zatarciu, ale tylko dopełnieniu przez składające się na tę sytuację czynniki. Obiektywna moralność zachowuje zatem swą normatywną ważność również w odniesieniu do skomplikowanych manipulacji i technik inżynierii genetycznej⁵⁹.

Ślipko zakłada pewien ogólny typ sytuacji. Składają się na niego ogólne cechy istotowe, które w przekonaniu autora pozwalają zidentyfikować, czy raczej podpiąć egzemplarz konkretnej sytuacji pod adekwatną ocenę moralną. Istotnym elementem każdej sytuacji bioetycznej jest człowiek – osoba, która jest właśnie podmiotem osobowym. Godność osoby jest dla Ślipki przedmiotowym wyznacznikiem przysługującego jej dobra. Właśnie o to dobro chodzi w tego typu sytuacjach, z którymi bioetyka ma do czynienia. Dobro moralne, które utożsamia się z zasadą godności osoby, wyraża się przede wszystkim w poszanowaniu życia. Godność osoby obliguje bowiem do tego, aby przyjąć wobec niej takie postawy, które będą to dobro, jakim jest życie, utrzymywać i podtrzymywać, nie zaś niszczyć. Skąd jednak można czerpać informacje o dobru, które winno przysługiwać osobie? W określeniu tego dobra, zdaniem autora *Granice życia*, z pomocą przychodzi

⁵⁸ Tamże, s. 122.

⁵⁹ Tamże.

antropologia filozoficzna i nauka współczesna. Dzięki zdobytej wiedzy o człowieku, zachodzi realna możliwość ustalenia obiektywnej hierarchii dóbr, która bezwzględnie powinna przysługiwać każdemu człowiekowi bez wyjątku. Jeśli jednak chodzi o podstawowe dobro, jakim jest życie, jego wartości, tego nie ustala już żadna antropologia, tym bardziej taka, która suponuje jakąś naturalistyczną wizję człowieka. Dobro życia jest jedną z podstawowych inklinacji naszej natury, na podstawie której rozum formułuje normatywne zalecenia obowiązujące do jego zachowania w każdej sytuacji. Człowiek z natury pragnie zachować swoje istnienie, nie tylko jako fakt metafizyczny, ale także jako fakt aksjologiczny. Wobec tego, wszelkiego rodzaju ingerencje prowadzące do naruszenia życia, jego zagrożenia, a w najgorszym wypadku unicestwienia, są moralnie wewnętrznie złe.

Przy normatywnej ocenie szczegółowych sytuacji Ślipko posługuje się argumentacją konsekwencjalistyczną, którą określa jako „rachunek personalistycznie rozumianej godności osoby”⁶⁰. Nie chodzi tu jednak o żaden utylitarystyczny schemat kalkulacji dóbr. Autor wyjaśnia, że w rachunku tym chodzi o to, że „moralną wartość każdej osoby ludzkiej traktuje jako wielkość równą analogicznej wielkości wszystkich innych aktualnie czy potencjalnie (jak w embrionie) istniejących osób. Jest to więc godność w wymiarze uniwersalnym, i w tym znaczeniu stwarza podstawę do sformułowania ogólnej zasady, którą można określić jako zasadę „aksjologicznej równości wszystkich ludzi”. To właśnie godność podmiotu osobowego jest podstawą aksjologicznej zasady równości. Głosi ona, że „każdy człowiek posiada tę samą naturę psychofizyczną i dzięki temu przysługuje mu taka sama godność ontyczna, która wzięta w odniesieniu do transcendentnego wzoru jej doskonałości określa jednakową u każdego człowieka fundamentalną wartość moralną”⁶¹. Godność podmiotu osobowego ma charakter normatywny i zobowiązujący. Jest zasadą, która we wszystkich sytuacjach zagrożenia życia człowieka ujawnia swoją moc zobowiązującą, wzywa do bezwzględnego poszanowania i uznania jego wartości. Ślipko wprost pisze, że „opierając się na pojęciu osobowej godności człowieka w jej moralnym wymiarze, stwierdziliśmy, że bezpośrednio zabicie człowieka oznacza akt wewnętrznie zły zwany morderstwem, którego nie da się moralnie w żaden sposób

⁶⁰ Tamże, s. 327.

⁶¹ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*, dz. cyt., s. 234.

usprawiedliwić”⁶². Zasada ta stanowi również przesłankę przy ustalaniu moralnej kwalifikacji szczegółowych sytuacji, z którymi ma do czynienia normatywna bioetyka. Stąd też we wszystkich kategoriach aktów ludzkich, które dotyczą ingerencji w życie ludzkie, zasada poszanowania godności osobowej obowiązuje w sposób bezwzględny. Z tego powodu wszelkie działania ingerujące w genom ludzki: klonowanie, gdzie wykorzystuje się zarodki w celach instrumentalnych, aborcja i eutanazja są z punktu widzenia personalistycznej zasady aktami wewnątrznie złymi, gdyż prowadzą do utraty życia i naruszenia metafizycznej integralności osoby.

Wartość proponowanej koncepcji polega na tym, jak mawiał francuski filozof Paul Ricoeur, że daje do myślenia, nie proponując żadnych ideologicznych rozstrzygnięć. Przy ocenie tej koncepcji trzeba bowiem brać pod uwagę rozpiętość czasową, w ramach której Ślipko prowadził swoje poszukiwania bioetyczne. Swoje zainteresowanie bioetyką rozpoczął w czasie, kiedy była ona jeszcze w powijakach, a zakończył tak naprawdę wtedy, kiedy wchodziła w okres burzliwego rozwoju i przemian, które zadecydowały o jej aktualnym obliczu. Jego bioetyka dotyka pewnych bardzo podstawowych zagadnień, które rozstrzyga z punktu widzenia określonego paradygmatu etycznego. O jego akceptacji zadecydowały określone uwarunkowania społeczne i kulturowe, a zwłaszcza przynależność jego twórcy do określonej tradycji religijnej. W momencie, kiedy współczesna bioetyka coraz bardziej się rozwijała, mierząc się z coraz to nowymi wyzwaniem w obszarze ingerencji w życie ludzkie, Ślipko zakończył swoją działalność badawczą i przez ostatnie lata życia nie śledził już dokładnie tego, co działo się w biotechnologii. Nie śledził również toczących się z coraz większą intensywnością w polskiej i światowej literaturze przedmiotu dyskusji bioetycznych. Czy z tego wszystkiego wynika, że propozycja Ślipki ma już tylko wartość historyczną? Czy zaproponowane rozwiązania nie mają już żadnego znaczenia we współczesnym dyskursie bioetycznym? Wydaje się, że nie! Dla bioetyki, zwłaszcza tej rozwijanej w paradygmacie chrześcijańskim, nie posiadają wartości tylko historycznej. Ślipko bardzo dobrze zdawał sobie sprawę z przemian, jakim uległa refleksja bioetyczna na przełomie lat 90. i pierwszej dekady XXI wieku. Dostrzegał poważne niebezpieczeństwo upolitycznienia i zideologizowania sporów bioetycznych.

⁶² T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, dz. cyt., s. 223.

Z dużym niepokojem obserwował rozwój bioetyki proceduralnej, która w imię różnych konsensusów społecznych programowo odżegnywała się od jakiegokolwiek pozytywnej wizji człowieka, przesuwając tym samym punkt ciężkości w rozstrzygnięciu sporów bioetycznych z osoby na procedury, których zwolennicy zaczęli przypisywać podstawową rangę w normatywnej ocenie ingerencji w życie ludzkie.

W końcowym etapie swojego życia nie podejmował już żadnych dyskusji z coraz bardziej spluralizowaną, nawet w ramach paradygmatu etyki chrześcijańskiej, bioetyką, która wydawała mu się coraz bardziej efemeryczna. Dla bioetyki uprawianej w paradygmacie etyki chrześcijańskiej zaproponowane przez Tadeusza Ślipkę rozwiązania pozostają oryginalne, nie tylko na te czasy, w których to właśnie jako pionier podejmował się ich sformułowania i rozwiązania, ale, jak się wydaje, wiele z nich nie straciło na ważności również do dnia dzisiejszego. Zaproponowane rozstrzygnięcia problemów bioetycznych, tak w warstwie merytorycznej, jak i argumentacyjnej, mogą być z powodzeniem wykorzystywane we współczesnych debatach bioetycznych, jednakże przy uwzględnieniu stale pojawiających się nowych praktyk społecznych oraz wiedzy niesionej przez współczesne nauki przyrodnicze i społeczne.

DYSKUSJE I POLEMIKI PROWADZONE W ŚRODOWISKU FILOZOFII POLSKIEJ

W drugiej połowie XX wieku filozofia w Polsce stała się ofiarą zniewolenia komunistycznego, które doprowadziło do radykalnego ograniczenia rzetelnych dyskusji i polemik, prowadzonych między różnymi środowiskami intelektualnymi. Najgorsze dla wolnej myśli filozoficznej były lata 1945–1956, czyli tzw. czasy stalinowskie. W tym okresie władze komunistyczne wyrzuciły z uniwersytetów wielu znanych i niezależnych filozofów, m.in. Władysława Tatarkiewicza, promowały nauczanie filozofii marksistowsko-leninowskiej, eliminowały bądź ograniczały obecność innych nurtów filozoficznych w przestrzeni polskiego życia intelektualnego.

W latach 1956–1989 można mówić o istnieniu w Polsce łagodniejszej formy komunizmu. W tym okresie dopuszczono do głosu, w ograniczonym zakresie, przedstawicieli różnych kierunków filozoficznych. Jednak nie wolno zapominać o tym, że w Polsce aż do upadku muru berlińskiego obowiązywała cenzura. Tysiące urzędników decydowało o każdym tekście naukowym i publicystycznym, który miał być opublikowany. W konsekwencji w latach 1945–1989 mogły się ukazywać tylko te książki i artykuły, które zostały zatwierdzone przed władzami komunistycznymi. Cenzura w ogromnym stopniu zubożyła filozofię polską i bardzo obniżyła ogólny poziom wiedzy filozoficznej w całym społeczeństwie.

5.1. FILOZOFIA W POLSCE W LATACH 1945–1989

Do jakiej szkoły filozoficznej należał Tadeusz Ślipko? Z jakim prądem intelektualnym należy utożsamić tego myśliciela? Jakie miejsce zajmował Ślipko na filozoficznej mapie Polski w drugiej połowie ubiegłego stulecia? W jaki sposób rozwijała się polska myśl filozoficzna w ramach ograniczeń wynikających z istnienia państwa totalitarnego? Jakie główne nurty filozoficzne istniały w naszym kraju w czasach komunizmu?

Po II wojnie światowej marksizm stał się w Polsce obowiązującą filozofią totalitarnego państwa komunistycznego. W ciągu pierwszych dziesięcioleci powojennych marksizm był ofensywny i rozwijał się dynamicznie, a jego liderami byli tacy autorzy, jak Tadeusz Kroński, Zygmunt Bauman, Adam Schaff czy Leszek Kołakowski. Schyłek lat 60. i lata 70. XX wieku to wchodzenie marksizmu w stadium defensywy. W tym kontekście spektakularnym wydarzeniem była zmiana, jakiej w latach 60. dokonał Leszek Kołakowski, który stał się krytykiem niektórych elementów marksistowskiej wizji świata i człowieka. W 1976 roku ukazało się w Paryżu w języku polskim jego trzypięciotomowe dzieło pt. *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*⁶³. Dwa lata później książka została opublikowana w języku angielskim i bardzo szybko stała się jednym z najlepszych na całym świecie opracowań dotyczących filozofii marksistowskiej.

Najważniejszym polskim środowiskiem filozoficznym w ubiegłym stuleciu była szkoła lwowsko-warszawska, której twórcą był znany polski filozof i psycholog Kazimierz Twardowski (1866–1938). Filozofia uprawiana w ramach tej szkoły jest odmianą filozofii analitycznej. W drugiej połowie XX wieku do grona najważniejszych przedstawicieli tego środowiska należy zaliczyć Władysława Tatarkiewicza, Izydorę Dąbmską, Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego.

W drugiej połowie ubiegłego wieku wielką rolę w polskim życiu intelektualnym odegrały nurty fenomenologiczne. Twórcą fenomenologii w Polsce był Roman Ingarden (1893–1970) – uczeń Edmunda Husserla i przyjaciel Edyty Stein. Dzięki Ingardenowi Polska należy

⁶³ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, t. 1–3, Paryż 1976.

do grupy nielicznych krajów, w których rozwój fenomenologii nastąpił w wyniku bezpośredniej pracy i zaangażowania uczniów Husserla. W Stanach Zjednoczonych propagowała fenomenologię polska filozof Anna Teresa Tymieniecka. Oryginalną postać fenomenologii wypracował Karol Wojtyła, który wniósł ważny wkład do antropologii filozoficznej oraz etyki.

Ważnym nurtem polskiej myśli filozoficznej, do którego należał m.in. Tadeusz Ślipko, był neotomizm czy też szeroko rozumiana filozofia odwołująca się do dziedzictwa św. Tomasza z Akwinu. Po II wojnie światowej nastąpił rozwój tej formy myślenia filozoficznego głównie za sprawą środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W drugiej połowie XX wieku istniało w Polsce pięć głównych odmian neotomizmu: tradycyjny, lowański, egzystencjalny, konsekwentny i fenomenologizujący. Najbardziej znaczącym odgałęzieniem polskiego neotomizmu w drugiej połowie ubiegłego stulecia był tomizm egzystencjalny, reprezentowany m.in. przez Mieczysława Krąpca i Stefana Świeżawskiego. Inspirującą propozycją był uprawiany przede wszystkim przez Antoniego Stępnia tomizm fenomenologizujący, który stanowił próbę syntetyzowania myślenia tomistycznego z pewnymi odkryciami fenomenologii.

Gdy chodzi o Ślipkę, dążył on w swoich badaniach filozoficznych do połączenia neotomizmu z wybranymi elementami myśli św. Augustyna. W pewnym sensie połączył te dwie wielkie tradycje, które zostały ukształtowane na gruncie filozofii klasycznej. Ślipko czerpał także z dorobku współczesnych orientacji chrześcijańskiego egzystencjalizmu czy tradycji fenomenologicznej. Wiesław Szuta wyowiada na temat myśli filozoficznej tego autora następujące słowa:

Prezentuje myśl neoscholastyczną wypracowaną na przełomie XIX i XX wieku, przyjmując za podstawę tomizm tradycyjny, czasem określane jako zachowawczy, choć w jego przypadku adekwatnym określeniem będzie tomizm klasyczny. Ów tomizm stanowi część filozofii klasycznej, jest to spowodowane zakotwiczeniem podstaw ogólnofilozoficznych uprawianej przez niego filozofii moralności, a więc refleksji etycznej w „filozofii wieczystej” (*philosophia perennis*)⁶⁴.

⁶⁴ W. Szuta, *Wprowadzenie do etyki Tadeusza Ślipki*, Kraków 2015, s. 9.

Dla Ślipki ideowe korzenie tej filozofii tkwią w epoce przedchrześcijańskiej, głównie w filozoficznej tradycji myśli platońskiej, arystotelesowskiej i stoickiej. Z tego powodu wiele z filozoficznych osiągnięć tych kierunków weszło w świat idei opartego na nich systemu „filozofii wieczystej”. Ślipko twierdzi, że jest to filozofia we właściwym tego słowa znaczeniu, zdana wyłącznie na wrodzone człowiekowi zdolności poznawcze. W tym zakresie nie korzysta z teologicznych, a więc objawionych źródeł poznania i nie sięga w odślaniane przez te źródła nowe obszary rzeczywistości w postaci porządku nadnaturalnego. Omawiany autor dokonał poszerzenia klasycznego tomizmu o wybrane elementy augustynizmu, dlatego jego myśl można określić jako jedną z wielu odmian filozofii augustyńsko-tomistycznej.

Bardzo ważnym elementem tej filozofii w ujęciu Ślipki jest personalistyczne rozumienie bytu ludzkiego. Omawiany autor postrzega człowieka jako osobę, która jest bytem psychofizycznym, rozumnym i wolnym. Osoba jest podmiotem sprawczym wszelkiego działania, niezależnym i samoistnym w porządku bytów przygodnych. Osoba jest indywidualną substancją natury intelektualnej, rządzącą swoimi czynami, autonomiczną we właściwym tego słowa znaczeniu.

Ślipko umieszcza osobę na szczycie hierarchii bytów stworzonych (bytów przygodnych), odznaczającą się należną mu godnością rozumnego bytu osiągającego istotową wielkość. Istotą ludzką wyższą, wyposażając ją w moce duchowe, które swym porządkującym funkcjonowaniem i treściową wymową automatycznie otwiera przed nią coraz wyższe perspektywy rozwoju, aż po transcendentne krańce ludzkiej kondycji⁶⁵.

Badania filozoficzne Ślipki koncentrowały się nie tyle na prowadzeniu dyskusji i polemik z innymi środowiskami filozoficznymi, ile na personalistycznej analizie fenomenów życia moralnego człowieka w ramach filozofii augustyńsko-tomistycznej. Można jednak wskazać także sytuacje, w których omawiany autor polemizował z innymi poglądami filozoficznymi. Przykładem ciekawej dyskusji w obrębie środowiska neotomistycznego może być jego stanowisko w sprawie istnienia wartości moralnych, natomiast dobrą egzemplifikacją sporu z innymi nurtami intelektualnymi jest jego dialog z myślą marksistowską.

⁶⁵ Tamże, s. 21.

5.2. TEORIA WARTOŚCI MORALNYCH

Ślipko potwierdził w swoich analizach etycznych neotomistyczne przekonanie o istnieniu obiektywnych wartości moralnych. Obiektywne i absolutne, czyli niezmiennie wartości moralne stanowią odrębną kategorię dobra moralnego. Odmienne jednak aniżeli wielu tomistów określił obiektywną swoistość wartości moralnych. Jak omawiany autor rozumie ten rodzaj obiektywności? W jaki sposób okrywamy wartości moralne? Co stanowi fundament ich istnienia?

Obiektywność wartości moralnych polega na tym, że ich treść ontyczna składa się ostatecznie z pierwiastków danych w świecie rzeczywistym niezależnie od aktów umysłu określonego podmiotu moralnego. W świadomości moralnej ludzi występują one jako wartości odkrywane, nie zaś stwarzane aktem rozumu czy wewnętrznego przeżycia. Inaczej mówiąc, wartości moralne są czymś rzeczywistym w sensie realizmu teoriopoznawczego, a nie tylko czymś pomyślanym, jak to przyjmuje filozofia idealistyczna⁶⁶.

Ślipko sprowadza wartości moralne na grunt wzorczych ideałów postępowania moralnego i z tej wyjściowej pozycji usiłuje pogłębić problem genezy tych wartości, czyli objaśnić konstytuującą je zasadę. Czyni to zaś w ten sposób, że ich zasadę konstytutywną opiera na dwu filarach: na idei godności osoby ludzkiej oraz na relacji odpowiedniości, w jakiej celowościowa struktura podstawowych kategorii aktów ludzkich pozostaje do realizacji wzorczej doskonałości osoby ludzkiej. Godność człowieka tkwi w duchowym pierwiastku natury ludzkiej i uwarunkowanej przez tę duchowość wolności woli, czyli świadomych dążeń człowieka skierowanych ku poznanemu dobru. Supremacja dobra, które jest siłą mobilizującą wszelkie rozumne akty ludzkie, przekształca się w postulat, mocą którego u kresu tych dążeń, jako jednocząca je rzeczywistość, występuje zadana do realizacji wzorcza forma doskonałości osoby ludzkiej.

Etyka chrześcijańska stoi na stanowisku, że u podstaw moralnego porządku dobra leżą wartości powszechne i niezmiennie. One to

⁶⁶ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 207.

kształtują wewnętrzne dobro tych kategorii działania moralnego, które są określone istotową strukturą człowieka. Prócz tego służą za drogowskazy, za pomocą których człowiek może kształtować moralne dobro pozostałych działań o zmiennej treści etycznej. W tych dopiero stwierdzeniach wyraża się istotny sens chrześcijańskiej koncepcji wartości, której nadamy postać następującego stwierdzenia: istnieje pewien zespół absolutnych i obiektywnych wartości moralnych określających idealne wzorce postępowania odpowiadające podstawowym kategoriom działania ludzkiego i stanowiących zasadnicze elementy składowe porządku dobra moralnego niezależnie od subiektywnych nastawień jednostek, jak też uwarunkowań społeczno-historycznych⁶⁷.

Innowacją wprowadzoną do tradycyjnej tomistycznej teorii wartości jest m.in. brak odwołania do teorii transcendentaliów oraz ukazanie obiektywnych wartości moralnych jako idealnych wzorców, czyli ideałów moralnego postępowania człowieka, ukazujących działania zdolne realizować jego doskonałość jako osoby. Fundamentem ich obiektywnej rzeczywistości jest w porządku bytu dana rozumna natura człowieka, konstytuującą zaś je zasadą – struktura wolnej podmiotowości człowieka i jego osobowej godności.

Dla Ślipki godność osoby ludzkiej stanowi niezbywalny atrybut, swoistą doskonałość, wartość będącą fundamentem moralności. To ważny czynnik normotwórczy moralności jednostki, a także w odniesieniu do grupy społecznej, ładu i porządku społecznego. Godność oznacza także zdolność rozwoju osobowego, która przyjmuje charakter dynamiczny i jest zależna od wzrostu wymiaru moralnego danego człowieka.

Zadaniem i obowiązkiem człowieka jest dążenie do zjednoczenia wewnętrznie subiektywnego obrazu prawdy i dobra z obiektywnym porządkiem istnienia i działania. Jednocześnie każda raz ustalona prawda wymaga wciąż ponawianych wysiłków na rzecz jej potwierdzenia i utrwalenia. Człowiek na mocy swoich przyrodzonych zdolności może i powinien potwierdzić swoją godność prawdą o sobie i świecie. A więc świadczyć o niej swoimi czynami, uznać ją we własnym sumieniu⁶⁸.

⁶⁷ Tamże, s. 208.

⁶⁸ E. Podrez, *Mysł etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25, nr 1 (1989), s. 38.

Na gruncie godności ludzkiej opiera się pojęcie idealnego wzorca doskonałości człowieka jako osoby oraz dynamicznej celowości podstawowych kategorii aktów ludzkich w ich odniesieniu do urzeczywistnianych przez nie dóbr. Wartości moralne sytuują się ostatecznie w kategorii bytów relacyjnych, ich zaś najgłębszym sensem jest „bycie ku” (*esse ad*).

5.3. DIALOG Z FILOZOFIĄ MARKSISTOWSKĄ

Ważny element działalności intelektualnej Ślipki stanowiły analizy myśli marksistowskiej i polemika z niektórymi przedstawicielami tego nurtu filozoficznego. W wielu krajach świata dialog między środowiskami katolickimi i kręgami marksistowskimi rozpoczął się *de facto* dopiero w latach 60. XX wieku. Wcześniej panowała zasadniczo wzajemna wrogość i nieufność. Z jednej strony, ideologia marksistowska uzasadniała niewyobrażalne zbrodnie komunistów w różnych regionach świata, z drugiej – Kościół katolicki opublikował wiele oficjalnych dokumentów, które zdecydowanie potępiły komunizm oraz marksistowską wizję rzeczywistości.

Od przejęcia władzy przez bolszewików w Rosji w 1917 roku do śmierci papieża Piusa XII w 1958 roku nie było mowy o jakimkolwiek dialogu filozoficznym między środowiskami katolickimi i marksistowskimi. Radykalna zmiana w Kościele katolickim nastąpiła w czasach pontyfikatu papieża Jana XXIII i papieża Pawła VI. Różne formy dialogu w wymiarze ogólnoswiatowym między tymi kręgami stały się szczególnie intensywne po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II w 1965 roku.

Warto w tym miejscu podkreślić, że niektóre środowiska Kościoła katolickiego nie akceptowały tej zmiany. W wielu krajach przeciwnicy takiej formy dialogu akcentowali wrogość marksizmu wobec religii, odpowiedzialność ideologii marksistowskiej za uzasadnienie zbrodni na niewyobrażalną skalę, niemożliwość pojednania między marksizmem i katolicyzmem. Napięcia tego rodzaju dotyczyły także Kościoła katolickiego w Polsce oraz zakonu jezuitów, do którego należał Ślipko. Prezentowany autor należał do grona zwolenników prowadzenia dialogu z przedstawicielami filozofii marksistowskiej. Co stanowi specyfikę stosunku Ślipki do marksizmu? Jak oceniać jego polemikę z myślą marksistowską?

Ślipko skoncentrował swoją uwagę na analizie etyki marksistowskiej i moralności socjalistycznej na gruncie polskim. Uważał, że dialog między Kościołem katolickim a marksizmem nie powinien być wrogią konfrontacją, która zmierza do pokonania przeciwnika, ale powinien prowadzić do uzyskania autentycznej informacji o drugiej stronie, udostępniając jej równocześnie własne przekonania światopoglądowe. Głównym celem tak prowadzonego dialogu powinno być ustalenie punktów styecznych i różnic, możliwości i granic ich likwidacji⁶⁹.

Niezwykle ważnym świadectwem badań prowadzonych przez Ślipkę w tym obszarze jest szczegółowa prezentacja poglądów polskich etyków marksistowskich, którzy opublikowali swoje książki i artykuły w latach 1974–1984. W tym okresie do grona najważniejszych przedstawicieli etyki marksistowskiej w Polsce należy zaliczyć takich autorów jak Zdzisław Cackowski, Marek Fritzhand, Henryk Jankowski, Stanisław Jedynek, Mieczysław Michalik, Adam Schaff, Zbigniew Szawarski. Pod względem filozoficzno-badawczym z najwyższą oceną Ślipki spotkała się praca Fritzhandy pt. *Wartości a fakty*⁷⁰. Wyniki przeprowadzonych analiz, dotyczących etyki marksistowskiej w Polsce w latach 1974–1984, zostały opublikowane przez Ślipkę w dwóch obszernych artykułach, które ukazały się w latach 1985–1986⁷¹. Głównym celem tych publikacji była nie tyle krytyczna ocena poglądów filozofów marksistowskich, ile prezentacja stanowiska etyki marksistowskiej na najważniejsze zagadnienia moralne współczesności: sensu życia, szczęścia, filozofii pracy, sprawiedliwości społecznej, postępu i cywilizacji technicznej, genetyki, wojny i pokoju, etyki zawodowej itp.

Między chrześcijańską a marksistowską wizją świata i człowieka istnieje głęboką przepaść, która dotyczy w sposób szczególny istnienia Boga, religii, antropologii czy wolności religijnej. Ślipko twierdził, że możliwość znalezienia punktów styecznych między marksizmem

⁶⁹ Por. M. Fritzhand, *Materializm, metafizyka, etyka*, „Studia Philosophiae Christianae” 25, nr 1 (1989), s. 47–58.

⁷⁰ Por. M. Fritzhand, *Wartości a fakty*, Warszawa 1982.

⁷¹ Por. T. Ślipko, *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej*, część I, *Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku Etyka*, „Studia Philosophiae Christianae” 21, nr 2 (1985), s. 129–144; Tenże, *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej*, część II, *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach z lat 1974–1984*, „Studia Philosophiae Christianae” 22, nr 1 (1986), s. 115–157.

a chrześcijaństwem w znacznym stopniu zależy od możliwości dojrzenia przez marksistów w religii czegoś więcej aniżeli instytucji nakładającej duchowe jarzmo na masy pracujące. Chrześcijaństwo stoi mocno na pozycjach teistycznych, natomiast różne nurty marksizmu prezentują stanowisko ateistyczne bądź agnostyczne. Ta istotna różnica światopoglądowa pociąga za sobą równie głębokie różnice między etyką chrześcijańską a etyką marksistowską, ponieważ każdy system etyczny wyrasta z jakiegoś systemu ogólnofilozoficznego i na nim się opiera. W szczególności dotyczy to antropologii. Rozwiązania etyczne muszą być poprzedzone przez rozwiązania antropologiczne.

Ślipko analizował przede wszystkim pewną wersję humanizmu marksistowskiego, sprzecznego z chrześcijańską wizją człowieka, w którym można wskazać niektóre elementy wspólne dla środowisk marksistowskich i chrześcijańskich. Do takich wspólnych treści należy zaliczyć rozumienie człowieka jako osoby, kategorię godności ludzkiej, dynamiczny charakter osobowości człowieka i postrzeganie osoby ludzkiej jako istoty społecznej. Ślipko traktował te treści jako swego rodzaju ideały, które powinny być realizowane przez ludzi wyznających różne religie i światopoglądy.

Dla analizowanych przez Ślipkę polskich etyków marksistowskich istniała wyraźna linia demarkacyjna pomiędzy etyką marksistowską a moralnością socjalistyczną: etyka marksistowska ustala najogólniejsze podstawy i zasady normatywne, moralność zaś socjalistyczna stanowi tych zasad praktyczną aplikację i urzeczywistnienie. Etyka marksistowska formułuje jedynie ogólne założenia światopoglądowe i normatywne zasady, natomiast moralność socjalistyczna obejmuje całokształt norm moralnych związanych z historycznym kształtem warunków społeczeństwa socjalistycznego. W tym ujęciu moralność socjalistyczna jest zastosowaniem w praktyce kryteriów etyki marksistowskiej, jej praktycznym urzeczywistnieniem. Oznacza to, że można utożsamić teorię etyki marksistowskiej z etyką ogólną, natomiast teoria moralności socjalistycznej stanowi jedną z form etyki szczegółowej.

Ślipko nie wypowiadał publicznie negatywnych sądów ocennych pod adresem konkretnych rozwiązań etycznych, proponowanych przez polskich etyków marksistowskich. Formułował jednak bardzo stanowczo jeden niezwykle poważny zarzut, który dotyczy relatywizmu etyki marksistowskiej *tout court*. Dla autorów marksistowskich

elementarne nomy moralne nie stanowią podstawy porządku moralnego, ale są uważane jedynie za „zewnątrzną oprawę” klasowych systemów moralnych. Propagowane przez marksistów zmienne zasady etyczne są bardzo ogólnikowe, dają się zastosować najwyżej w prostych sytuacjach życia indywidualnego, nigdy zaś społecznego.

W takiej wszakże koncepcji zmienności norm moralnych kryje się niemałej wagi konsekwencja. Zasada sytuacyjnego zrelatywizowania norm moralnych i dopuszczalności wyjątków przydaje im niewątpliwie normatywnej giętkości, ale równocześnie nakłada na etykę relatywistyczną haracz, który musi ona prędzej czy później zapłacić. Idzie o to, że idea zmienności sytuacyjnej norm moralnych wprowadza w treść tych norm szeroką gamę nieokreślonych odstępstw i wyjątków, wskutek czego granice dobra i zła moralnego z konieczności muszą ulec znacznemu zatarciu. To jednak skazuje działające podmioty, a więc jednostki i grupy, na konieczność samodzielnego rozstrzygnięcia, jak dalece wolno im stosować odstępstwa od obowiązującej normy, gdzie zaś zaczyna się dziedzina moralnego „nie wolno”. W takiej sytuacji arbitralność czy też – jak mówią niekiedy marksiści – woluntaryzm decyzji tak czy owak, tymi czy tamtymi drzwiami musi się wciskać w świadomość moralną tych podmiotów, co z kolei musi się w końcu przejawiać w ich praktycznym postępowaniu⁷².

Oczywiście etyka marksistowska nie jest jedynym nurtem filozoficznym, w którym można mówić o relatywizmie etycznym. Ślipko twierdzi, że zarzut dotyczący historycznej i kulturowej zmienności norm moralnych dotyczy ogółu kierunków etyki laickiej czy humanistycznej tradycji etycznej, którą można nazwać humanistycznym relatywizmem etycznym bądź etycznym humanizmem relatywistycznym. W etyce marksistowskiej wyrazem tej orientacji teoretycznej jest przede wszystkim teza o historycznie i klasowo zmiennym charakterze moralności.

⁷² T. Ślipko, *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej*, część II, *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach z lat 1974–1984*, dz. cyt., s. 154–155.

ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE

Ślipko należy do grona najważniejszych polskich etyków drugiej połowy XX wieku i początku obecnego stulecia. W czasach komunizmu jego wpływ na środowisko krajowe i zagraniczne był w dużym stopniu ograniczony przez cenzurę organów państwa totalitarnego, niewielkie nakłady publikowanych opracowań, rzadkie wyjazdy zagraniczne, brak tłumaczeń własnych dzieł na inne języki, niemożliwość upowszechniania swoich poglądów filozoficznych w środkach masowego przekazu itd.

W Polsce rządzonej przez komunistów cenzura stanowiła formę nadzoru władzy państwowej nad różnego rodzaju informacjami (prasą, publikacjami naukowymi i kulturalnymi, widowiskami itp.) przeznaczonymi do rozpowszechnienia. Specjalną instytucją powołaną do wykonywania tego rodzaju zadań był Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Cenzura w krajach bloku wschodniego miała charakter prewencyjny, a więc eliminowała niepożądane politycznie treści przed ich publikacją w książkach, czasopiśmie naukowych czy mass mediach. Gdy w 1989 roku w krajach Europy Środkowo-Wschodniej upadł komunizm, Ślipko miał 71 lat. Dzięki dobremu stanowi zdrowia, jego działalność naukowa w wolnej Polsce nabrała nowego rozmachu – szczególnie dzięki zniesieniu cenzury, która wcześniej ograniczała wielkość nakładów jego publikacji i miała wpływ na prezentowane publicznie poglądy.

W okresie komunistycznym główną zasługą Ślipki było wypracowanie współczesnej koncepcji etyki chrześcijańskiej, uwzględniającej aktualny stan badań w tej dziedzinie w wymiarze międzynarodowym oraz poddającej analizie filozoficznej nowe zagadnienia moralne związane z rozwojem nauki, techniki, kultury i życia społecznego. W tym kontekście wyjątkowo ważną rolę odegrał jego trzypięciodzielnym podręcznik do etyki. W 1974 roku ukazał się pierwszy tom tego dzieła pt. *Zarys etyki ogólnej*, natomiast w 1982 roku zostały opublikowane dwa kolejne tomy pt. *Zarys etyki szczegółowej*.

To imponujące opracowanie, liczące ok. 1300 stron, było w tym okresie historycznym unikatowym podręcznikiem etycznym nie tylko w Polsce, ale w całym bloku wschodnim. Możliwość powstania tego dzieła w państwie komunistycznym, za żelazną kurtyną, potwierdza nie tylko wyjątkowe kompetencje intelektualne tego autora, ale świadczy także o tym, że w Polsce komunistom nie udało się całkowicie zniszczyć lub zmarginalizować środowisk chrześcijańskich, tak jak stało się to w Związku Radzieckim, w Czechosłowacji, w Niemieckiej Republice Demokratycznej czy na Węgrzech.

Od kilkadziesiąt lat trzypięciodzielnym podręcznik do etyki, mający wiele wydań, kształtuje w Polsce – wraz z innymi książkami Ślipki – poglądy moralne kolejnych pokoleń filozofów, etyków, duchownych, nauczycieli, studentów i wielu innych osób zainteresowanych szeroko rozumianą problematyką etyczną i humanistyczną. Warto w tym miejscu podkreślić, że w czasach komunizmu sięgali do tych opracowań nie tylko przedstawiciele środowisk chrześcijańskich, ale także niektórzy reprezentanci kręgów marksistowskich. Jednym z takich przykładów może być filozof marksistowski Marek Fritzhand, który stwierdził w jednym ze swoich artykułów, że wiele skorzystał z lektury tych publikacji⁷³.

Ważną zasługą Ślipki jest także popularyzacja w Polsce zagadnień bioetycznych i kształtowanie adekwatnej wrażliwości moralnej w kontekście szybkiego rozwoju biotechnologii. Prezentowany autor zajął się tą problematyką już w latach 80. XX wieku i należał wówczas w swoim kraju do grona prekursorów, podejmujących wyzwania etyczne związane z szybkim rozwojem nauki i techniki⁷⁴. Nie ulega wątpliwości, że współczesna rewolucja biotechnologiczna dotyka

⁷³ Por. M. Fritzhand, *Materializm, metafizyka, etyka*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁴ Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, dz. cyt.

wszystkich wymiarów naszego życia. Wpływa na sposób odżywiania się, przeżywania własnej seksualności i zawierania związków małżeńskich, rodzenia dzieci i ich wychowania. W dobie biotechnologii głębokim zmianom podlegają wszystkie aspekty naszego życia indywidualnego i społecznego.

Pojęcie biotechnologii oznacza zastosowanie nauki i technologii do modyfikowania organizmów żywych: mikroorganizmów, roślin, zwierząt i ludzi. Od kilku dziesięcioleci biotechnologia jest niewątpliwie jedną z najszybciej rozwijających się dziedzin wiedzy. Prawie każdego dnia środki masowego komunikowania podają nowe informacje dotyczące m.in. prób klonowania człowieka, genetycznego modyfikowania zwierząt i roślin, wprowadzania na rynek żywności zmodyfikowanej genetycznie, nowych sposobów pozyskiwania komórek macierzystych. Ślipko należy do grona tych myślicieli, którzy bardzo szybko zrozumieli, że gwałtowny rozwój szeroko rozumianej biotechnologii jest poważnym wyzwaniem dla refleksji etycznej. Nowe metody modyfikowania organizmów żywych wymagają przede wszystkim oceny moralnej. Nie wszystko, co jest technicznie możliwe, musi być moralnie dobre. Ślipko stanowczo stwierdzał w swoich publikacjach, że trzeba koniecznie zachować prymat etyki nad nauką i techniką – potrzeba refleksji moralnej nad sferą biotechnologii, aby wypracować ocenę etyczną nowych metod, procedur i możliwości technologicznych.

Jak oceniać dialog Ślipki z myślą marksistowską? Jaki wpływ miały jego publikacje na przedstawicieli środowisk chrześcijańskich i zwolenników marksizmu w Polsce? Wydaje się, że interpretacja tego obszaru działalności prezentowanego myśliciela wymaga szczególnej staranności intelektualnej. Z jednej strony, opracowania Ślipki, dotyczące etyki marksistowskiej, przybliżały środowiskom chrześcijańskim poglądy myślicieli opowiadających się za marksistowską wizją człowieka i świata. Dzięki takim opracowaniom można było łatwiej dostrzec podobieństwa i różnice między światopoglądem chrześcijańskim a światopoglądem marksistowskim. Z drugiej strony, publikacje Ślipki do 1989 roku – z powodu cenzury państwa komunistycznego – nie mogły uwzględniać wielu ważnych negatywnych elementów filozofii marksistowskiej. Z tego powodu nie został podjęty w tych opracowaniach np. problem zbrodni komunizmu oraz odpowiedzialności karnej i moralnej komunistów za popełnione zło w wielu krajach świata. W konsekwencji interpretacja marksizmu

w wydaniu Ślipki miała ograniczony charakter i wywarła niewielki wpływ na mieszkańców Polski.

Warto w tym miejscu podkreślić, że wielu polskich myślicieli – przebywających w tym okresie na emigracji – prezentowało zdecydowanie ostrzejsze oceny komunizmu i filozofii marksistowskiej. Jednym z najbardziej znanych sowietologów i radykalnych krytyków komunizmu był polski filozof Józef Maria Bocheński, który większość swego życia spędził w Szwajcarii. Jednym z polskich autorów, mieszkających po II wojnie światowej we Włoszech, określających komunizm i narodowy socjalizm jako dwa bliźniacze systemy totalitarne, był znany pisarz Gustaw Herling-Grudziński. Jego książka *Inny świat. Zapiski sowieckie*, napisana w latach 1949–1950, opublikowana po raz pierwszy w przekładzie angielskim w 1951 roku w Londynie, była jednym z pierwszych dokumentów literackich, pokazujących zbrodniczość systemu komunistycznego⁷⁵.

Podobną wizję komunizmu wypracował m.in. francuski filozof Alain Besançon, który w odniesieniu do komunizmu i nazizmu stosuje określenie „bliźnięta dwujajowe” lub „bliźnięta heterozygotyczne”. W sensie medycznym bliźnięta tego rodzaju przychodzą na świat w wyniku zapłodnienia dwóch odrębnych komórek jajowych przez dwa osobne plemniki. Od samego początku powstają więc dwa oddzielne i różne embriony. W sposób analogiczny narodziły się także w XX wieku dwa reżimy totalitarne: komunizm i narodowy socjalizm. Komunizm i nazizm należy uznać za dyktatury w równym stopniu zbrodnicze – bestialskie mordy na masową skalę stanowią podstawę ich funkcjonowania i należą do ich natury.

Twierdzenia Besançona dotyczące zbrodniczości komunizmu zostały potwierdzone w całej rozciągłości przez międzynarodowy zespół historyków, który opublikował w 1997 roku *Czarną księgę komunizmu*, dokumentując 100 milionów ofiar tej ideologii w XX stuleciu. Zasadnicza teza tej książki, zgodna z ustaleniami Besançona, dotyczy uznania zbrodni za jeden z elementów właściwych systemowi komunistycznemu podczas całego okresu jego istnienia. *Czarna księga komunizmu* zestawia dwa totalitaryzmy – brunatny i czerwony – jako formacje na równi zbrodnicze.

⁷⁵ Por. G. Herling-Grudziński, *A World Apart: The Journal of a Gulag Survivor*, London 1951.

Chcąc utrwalić swoją władzę – twierdzi francuski historyk Stéphane Courtois – reżimy komunistyczne wykroczyły poza jednostkowe zabójstwa i lokalne lub okolicznościowe masakry i uczyniły ze zbrodni masowej prawdziwy system rządów. To prawda, że z upływem czasu – po kilku latach w Europie Wschodniej i wielu dziesięcioleciach w ZSRR i w Chinach – terror utracił żywotność, reżimy ustabilizowały się w zarządzaniu codziennymi represjami, takimi jak cenzura wszystkich społecznych środków komunikacji, kontrola granic, wydalanie z kraju dysydentów. Ale pamięć o terrorze niezawodnie i skutecznie podtrzymywała nadal poczucie zagrożenia⁷⁶.

Niestety, w latach 90. ubiegłego wieku i na początku obecnego stulecia Ślipko nie wziął aktywnego udziału w ogólnoświatowej debacie, jaka toczyła się w niektórych krajach na temat oceny zbrodni komunizmu. Wydaje się, że z powodu osobistych doświadczeń i kompetencji intelektualnych jego głos mógł mieć wówczas duże znaczenie w Polsce i poza jej granicami. Jednym z najciekawszych elementów ówczesnej dyskusji było zwrócenie uwagi przez niektórych myślicieli na nierówność pamięci o zbrodniach dokonanych przez komunizm i narodowy socjalizm.

Także obecnie międzynarodowa pamięć historyczna traktuje niejednakowo zbrodnie komunistyczne i nazistowskie. Podczas gdy zło nazizmu zostało dobrze udokumentowane i potępione, zbrodnie komunizmu są wciąż w dużym stopniu okryte zasłoną milczenia. Rozliczenie i potępienie komunizmu powinno być równie ważne jak rozliczenie i potępienie narodowego socjalizmu, a nawet bardziej, ponieważ nazizm w przeciwieństwie do komunizmu nie był zjawiskiem światowym.

Jak ocenić oddziaływanie Ślipki na zagraniczne środowiska filozoficzne? Niestety, mieszkając w kraju za żelazną kurtyną nie miał on szansy na to, aby uczestniczyć aktywnie w międzynarodowej debacie intelektualnej. Gdyby istniała możliwość wyjazdów zagranicznych i swobodnego kontaktu z innymi ośrodkami naukowymi na świecie, być może Ślipko, będąc członkiem zakonu jezuitów, miałby np. bliższe związki z należącym do tego zakonu Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim w Rzymie, który szczególnie w drugiej połowie

⁷⁶ S. Courtois, *Zbrodnie komunizmu*, w: *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, red. S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J.-L. Margolin, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999, s. 24.

XX wieku był miejscem bardzo wielu ciekawych i inspirujących debat filozoficznych, teologicznych i światopoglądowych.

Papieski Uniwersytet Gregoriański odegrał wielką rolę w określeniu istoty etyki chrześcijańskiej i wskazaniu inspiracji chrześcijańskich w analizie doświadczenia moralnego człowieka. W tym ważnym dziele trudno przecenić wkład trzech profesorów tej uczelni: Josepha de Finance'a, Nica Sprokela i Paola Valoriego. De Finance odwoływał się w swoich badaniach moralnych do tomizmu transcendentального, Sprokel podjął twórczy dialog z myślą Martina Heideggera, natomiast Valori był jednym z koryfeuszy fenomenologii we Włoszech. Tych trzech autorów – pomimo wielu różnic – łączy przede wszystkim podjęcie dialogu z myślą współczesną w wymiarze etycznym oraz połączenie analizy fenomenologicznej doświadczenia moralnego z uzasadnieniem o charakterze metafizycznym⁷⁷.

Wśród niewielu tekstów Ślipki, które zostały przetłumaczone na inne języki, warto podkreślić znaczenie dwóch opracowań. Po pierwsze, chodzi o wydanie w języku niemieckim jego tekstów poświęconych polskiej etyce marksistowskiej. Dzięki tej publikacji książkowej czytelnicy języka niemieckiego mogli poznać ocenę myśli marksistowskiej w Polsce, wypracowaną z perspektywy światopoglądu chrześcijańskiego⁷⁸. Pod drugie, dużą rolę odegrała wydana w 1998 roku w języku słowackim książka *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*⁷⁹. Publikacja stała się ważnym punktem odniesienia dla wielu debat światopoglądowych prowadzonych w ostatnich latach na Słowacji.

Promocja myśli Ślipki, popularyzacja jego rozwiązań etycznych czy bioetycznych oraz badanie jego wielkiej spuścizny intelektualnej są wciąż poważnym zadaniem do wykonania. Tym celom służy powołane z inicjatywy prof. Ewy Podrez, studentki a następnie współpracownicy księdza Ślipki, Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ, które zostało otwarte 13 maja 2016 roku. Centrum stanowi jednostkę organizacyjną Wydziału Filozoficznego Akademii

⁷⁷ P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016, s. 197–198.

⁷⁸ Por. T. Ślipko, *Die Marxistische Morallehre und Probleme der polnischen Gesellschaft der 70er und 80er Jahre*, tłum. H. Dahma, Köln 1990.

⁷⁹ Por. T. Ślipko, *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*, tłum. A. Capiak, Trnava 1998.

Ignatianum w Krakowie. Głównym zadaniem Centrum jest prowadzenie działalności badawczej i naukowej oraz promocja wielkiego dziedzictwa intelektualnego Ślipki, który dążył do zachowania, z jednej strony, wierności podstawowym kategoriom tomizmu tradycyjnego, z drugiej – usiłował dokonać takiej przebudowy tomistycznych podstaw etyki, która pozwoliłaby lepiej odpowiadać na moralne wyzwania współczesności.

SŁOWNIK POJĘĆ

Akt – to, co człowiek sprawia, powoduje, czemu nadaje odpowiednie istnienie, czyli wszelkie zmiany w samym człowieku czy też w otaczającym go świecie, spowodowane sprawczo przez człowieka. Akty dzielą się na rozumne i nierozumne, przy czym przedmiotem materialnym etyki są jedynie akty rozumne, czyli takie, które pochodzą sprawczo od woli człowieka wprawionej do działania przez rozumowe poznanie dobra (celu) jako zamierzonego przez nią skutku. Akty rozumne mogą być wolne lub konieczne. Te ostatnie zachodzą wówczas, kiedy wola zostaje zdeterminowana do działania specyficzną naturą określonego dobra, którym jest dobro nieskończone, czyli Absolut. W warunkach aktualnie danej egzystencji człowiek tego rodzaju aktów w ogóle nie wykonuje, ponieważ dobro nieskończone nie jest dostępne jego bezpośredniemu poznaniu. Aktem ludzkim, stanowiącym właściwy przedmiot etyki normatywnej, jest akt rozumny wolny, czyli taki, w którym wola niekrępowana przez przeszkody zewnętrzne ani niepoddana przymusowi działania według praw przyrody względnie najsilniejszego motywu, dokonuje wyboru określonego dobra spośród kilku poznanych możliwości działania. Dzielą się one na: 1) akty samorodne i akty nakazane (ze względu na ontyczną strukturę aktu), 2) akty w pełni świadome i akty częściowo świadome (ze względu na stopień świadomości niezbędnej dla wykonania aktu) i 3) akty zamierzone aktualnie, wirtualnie i habitualnie (ze względu na świadomość zamierzenia, mocą którego podmiot działający spełnia dany akt). Przedmiotem aktu (celem czynności, celem przedmiotowym) jest ten skutek aktu, do którego urzeczywistnienia zmierza on mocą właściwej sobie wewnętrznej celowości.

Akt wewnętrznie dobry lub zły absolutnie – akt, w którego przedmiocie tkwi dobro lub zło moralne. Akt wewnętrznie zły absolutnie w żadnym wypadku nie może być usprawiedliwiony, pozostaje zły zawsze i wszędzie. Pojęcie to decyduje o obiektywistycznym i absolutystycznym charakterze uprawianej przez księdza profesora Ślipkę etyki chrześcijańskiej.

Akt wewnętrznie dobry lub zły restryktywnie – akt złożony z dwóch elementów: 1) zasadniczej treści dobra lub zła oraz 2) moralnej neutralności i właściwej jej restrykcji (np. mowa fałszywa w wypadku obrony sekretu). Moralnie neutralny charakter aktu objętego restrykcją sprawia, że służy on urzeczywistnieniu jednej wartości bez naruszania innej, ponieważ ograniczony zakres aksjologiczny tej ostatniej eliminuje możliwość konfliktu wartości zarówno w sferze obiektywnego i absolutnego porządku, jak też na gruncie spełnianych przez człowieka aktów.

Autonomia osoby – moralna suwerenność i nienaruszalność osobowej godności człowieka, która stanowi wartość moralną, niepodległą nawet społeczeństwu i jego dobru. Z faktu, że człowiek we wszystkich możliwych okolicznościach życiowych zachowuje osobową autonomię, wynika moralny nakaz traktowania go jako podmiotu.

Bioetyka – dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach związanych z zapoczątkowywaniem życia, jego trwaniem i śmiercią.

Cel – dobro zamierzone przez dany podmiot ze względu na nie samo. Biorąc pod uwagę obiektywną miarę dobra reprezentowanego przez dany cel, ksiądz profesor Ślipko wyróżnia cele bliższe, cel naczelny oraz cel ostateczny. Cele bliższe posiadają taką miarę dobra, że zdolne są zaspokoić dążenie człowieka tylko w sposób niepełny, tzn. powodujący możliwość dążenia człowieka do dalszego celu. Cel naczelny (immanentny) posiada najpełniejszą miarę dobra w obrębie określonego układu, czyli porządku celów, zakłada jednak istnienie innych układów celów, którym jest podporządkowany. Immanentnym celem ludzkiego życia jest pełny rozwój osoby. Natomiast cel ostateczny posiada taką miarę dobra, która jest zdolna do zaspokojenia

w pełni dążenia człowieka tak, że człowiek do dalszego celu nie tylko nie dąży, ale dążyć nie może.

Cnota – nabyta stała zdolność woli człowieka do spełniania aktów moralnie dobrych. Cnoty dzieli ksiądz profesor Ślipko na naturalno-teologiczne i etyczne. Bezpośrednim przedmiotem tych pierwszych jest Bóg. W porządku naturalnym na tę grupę cnót składa się mądrość, miłość, nadzieja i religijność. Natomiast cnoty etyczne odnoszą się do dóbr godziwych przygodnych. W tej kategorii ksiądz profesor Ślipko wyróżnia pięć podstawowych gatunków cnót moralnych: roztropność, sprawiedliwość, opanowanie samego siebie, męstwo oraz miłość.

Dobro – w ramach uprawianej przez księdza profesora Ślipkę etyki chrześcijańskiej rozumiane jest jako przedmiot formalny woli. Wola bowiem zamierza określony przedmiot tylko o tyle i pod tym względem, o ile przedmiot ten przedstawia się jej jako coś dobrego. W porządku obiektywnym rzeczy dobro utożsamia się więc z celem, ponieważ tylko dobro może być przedmiotem ludzkiego dążenia.

Dobro wspólne – dobro powszechne państwa, które stanowi całość elementów (instytucji i wytworów) natury prawnej, gospodarczej, intelektualnej i moralnej, warunkujących wszechstronną pełnię rozwoju osób i społeczności podrzędnych wchodzących w skład państwa.

Doskonalenie osoby ludzkiej – zdolność osoby ludzkiej do urzeczywistniania swojego człowieczeństwa poprzez stwarzanie w sobie nowych kształtów doskonałości, które czynią z niej coraz pełniejszą i doskonalszą osobę. Polega ona na wyjściu człowieka poza siebie w dążeniu do doskonalszej pełni swojego istnienia. Czynnikiem rozwoju osobowej doskonałości człowieka są dobra moralne, odpowiadające idealnemu wzorcowi człowieka jako osoby. W związku z tym, że zdolność danego dobra do doskonalenia osoby jako osoby zasadza się na wewnętrznej celowości określonych władz bądź bytowej struktury danych rzeczy, ksiądz profesor Ślipko zakłada stałą relację odpowiedzialności zachodzącej między daną władzą czy rzeczą a idealnym wzorcem doskonałości osoby. Dlatego to właśnie doskonałość osoby ludzkiej pełni rolę najgłębszej i centralnej zasady twórczej absolutnych wartości moralnych.

Doświadczenie etyczne – refleksja, jakiej człowiek dokonuje nad własną świadomością moralną i jej ideami, czyli zdolność do uświadamiania sobie stanów własnej świadomości moralnej. Doświadczenie etyczne stanowią akty intelektualne, mające za przedmiot treści moralne. Jego zasadniczą postacią jest doświadczenie wewnętrzne, które dostarcza danych o własnych treściach moralnych przeżywanych przez poszczególne jednostki. Zdaniem księdza profesora Ślipki w etyce można także mówić o doświadczeniu zewnętrznym, z którym mamy do czynienia wówczas, gdy treści wewnętrzne zostają zobiektywizowane. Doświadczenie zewnętrzne może mieć charakter potoczny lub naukowy.

Etyka – zgodnie z interpretacją księdza profesora Ślipki jest to nauka filozoficzna, która formułuje ogólne zasady moralne oraz szczegółowe normatywy ludzkiego działania za pomocą wrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych. Ze względu na zadania teoretyczne, jakie ma ona do spełnienia, ksiądz profesor Ślipko dzieli etykę na ogólną i szczegółową. Na etykę ogólną składa się: 1) nauka o aktach ludzkich, 2) nauka o celu i sensie ludzkiej egzystencji, czyli eudajmonologia, 3) nauka o dobru moralnym i wartościach moralnych, czyli aksjologia, 4) nauka o prawie moralnym, czyli deontologia, 5) nauka o sumieniu, czyli synejdezjologia, 6) nauka o cnocie moralnej, czyli aretologia oraz 7) nauka o odpowiedzialności moralnej. Celem etyki szczegółowej zaś jest sformułowanie reguł, czyli ocen i norm moralnego działania, ważnych dla gatunkowo określonych kategorii aktów ludzkich. Dzieli się ona na etykę osobową i społeczną. Na gruncie etyki osobowej ksiądz profesor Ślipko rozważa normatywną stronę i ustala właściwy porządek moralny zasadniczych kategorii działań człowieka, ukształtowanych na trzech płaszczyznach wyznaczonych przez relacje: osoby względem Boga, osoby względem samej siebie i osoby względem innych osób oraz przyrody ożywionej i nieożywionej. Przez etykę społeczną natomiast ksiądz profesor Ślipko rozumie naukę filozoficzną, która zmierza do sformułowania podstawowych zasad i na nich opartych ocen i norm moralnych ważnych w sferze stosunków zachodzących między podmiotami społecznymi oraz działań podejmowanych przez te podmioty, nie zaś przez jednostki występujące w charakterze prywatnych osób.

Etyka chrześcijańska – chrześcijańska filozofia moralności, która ma charakter teistyczny, spirytualistyczny i obiektywistyczny.

Przyjmując istnienie różnych wersji etyk chrześcijańskich, ksiądz profesor Ślipko za *par excellence* etykę chrześcijańską uznaje etykę tomistyczną. Dlatego uprawiana przez niego etyka chrześcijańska opiera się na fundamentalnych założeniach systemu tomistycznego, ale czerpie również z pozatomistycznych źródeł, zajmując w pewnych kwestiach stanowisko odmienne od tradycyjnego stanowiska tomistycznego.

Etyka środowiska naturalnego – etyka, w ramach której rozpatruje się dwa problemy: 1) ogólny dotyczący człowieka w jego odniesieniu do przyrody i 2) szczegółowy, mający za przedmiot stosunek człowieka do świata zwierząt. Zadaniem etyki środowiska naturalnego jest sformułowanie najważniejszych zasad moralnych obowiązujących człowieka w jego relacji do przyrody.

Etyka seksualna – etyka, której przedmiotem materialnym są najważniejsze kategorie zachowań seksualnych. Jej zadaniem jest wyznaczenie norm moralnych obowiązujących w dziedzinie ludzkiej aktywności seksualnej, określenie normotwórczych czynników w moralności seksualnej i ukazanie ich moralnego sensu.

Eutanazja – eutanazję dzieli ksiądz profesor Ślipko na samobójczą i zabójczą. Pierwsza z nich oznacza bezpośrednie zadanie sobie samemu śmierci przez osobę nieuleczalnie chorą celem skrócenia doznawanych nadmiernych cierpień. Decyzja ta podjęta jest pod wpływem uświadomienia sobie ich beznadziejnej nieuleczalności lub zwątpienia w możliwość ich dalszego znoszenia. Z kolei eutanazja zabójcza to bezpośrednie zadanie śmierci osobie nieuleczalnie chorej celem skrócenia doznawanych przez nią nadmiernych cierpień. W każdej postaci jest aktem moralnie złym. Ksiądz profesor Ślipko wyróżnia trzy rodzaje eutanazji zabójczej: 1) eutanazja na żądanie (gdy wykonawcą śmiercionośnego działania jest osoba prywatna, powodowana motywami współczucia dla dotkniętej cierpieniem osoby, najczęściej na jej własne żądanie), 2) eutanazja wyłącznie legalna (gdy czynność zabójczą spełnia osoba z upoważnienia władzy państwowej bez wiedzy uśmiercanej osoby) oraz 3) eutanazja dobrowolna (gdy czynność zabójczą spełnia osoba z upoważnienia władzy państwowej za zgodą uśmiercanej osoby, a nawet na jej prośbę).

Fakt etyczny – kompleks zjawisk wykrywanych w ludzkiej świadomości moralnej, które ksiądz profesor Ślipko określa jako fenomen moralności. Składa się na niego splot takich elementów, jak np. przeżycie wartości, powinności, dążenia do celu, sumienia, akt wyboru i decyzji, określających we właściwy sobie sposób nasze postępowanie moralne. Ksiądz profesor Ślipko postuluje, aby podstawowy fakt moralny pojmować integralnie i za jego niezbędne składniki uznać trzy zasadnicze elementy, które z tego tytułu określa jako fakty pierwotne: dążenie do celu, przeżycie wartości i przeżycie imperatywu. Ustalenie i opis podstawowego faktu etycznego stanowią dwa pierwsze etapy przyjętej przez księdza profesora Ślipkę metody etyki.

Konflikt aksjologiczny – konflikt, który zawiązuje się wtedy, kiedy zachowanie przez podmiot działania jednej wartości moralnej powoduje równoczesne naruszenie innej wartości. Idea konfliktu wartości jest zdaniem księdza profesora Ślipki sprzeczna logicznie i należy ją zastąpić koncepcją ich koordynacji. W przypadku, kiedy przedmiot aktu czerpie treść moralną z wartości ograniczonej przez inną wartość, taki akt staje się wewnątrznie dobry lub zły restryktywnie, czyli w granicach aksjologicznego zakresu danej wartości. Przedmiot, który wychodzi poza ten zakres i realizuje treść właściwego tej wartości ograniczenia (wyznaczonego koniecznością obrony wyższej wartości) nie jest ani dobry, ani zły. Owa moralna neutralność stanowi restrykcję, która tkwi w moralnej strukturze aktu. Moralnie neutralny charakter aktu objętego restrykcją sprawia, że służy on urzeczywistnieniu jednej wartości bez naruszania innej, ponieważ ograniczony zakres aksjologiczny tej ostatniej eliminuje możliwość konfliktu wartości zarówno w sferze obiektywnego i absolutnego porządku, jak też na gruncie spełnianych przez człowieka aktów.

Moralna natura człowieka – obejmuje trzy elementarne struktury, na których opiera się moralność porządkująca rozumne działanie człowieka: 1) relacja osoby ludzkiej do celu immanentnego (optymalny rozwój własnej osobowości), 2) relacja wewnętrznej celowości poszczególnych elementów natury ludzkiej do urzeczywistnienia wzorca doskonałości osoby (czyli natura rozumna, integralna i uporządkowana), 3) relacja konieczności doskonalenia się osoby ludzkiej przez działanie moralnie godziwe (prawo naturalne).

Mowa defensywna – świadome wprowadzenie agresora w błąd, które jest koniecznym i właściwym środkiem obrony sekretu w przypadku niesprawiedliwej agresji słownej. Podstawą dozwoloności mowy defensywnej jest restryktywny charakter moralnego zła kłamstwa. Z uwagi na moralny obowiązek obrony sekretu, mowa defensywna jest, w ujęciu księdza profesora Ślipki, aktem moralnie godziwym i nakazanym.

Ofiara z życia – działanie okazjnie zabójcze, które polega na podjęciu czynności, która sama w sobie nie jest zabójcza, ale wiąże się z niebezpieczeństwem dla życia działającej osoby na skutek innych przyczyn lub dokonywane jest w równie dla niej niebezpiecznych warunkach zewnętrznych. Jeśli osoba nie żywi intencji pozbawienia samej siebie życia, do zagrażającej jej czy wręcz pewnej śmierci ustosunkowuje się jako do zła, na które naraża się dla proporcjonalnie doniosłej racji, jej działanie zyskuje w przekonaniu księdza profesora Ślipki wysoką wartość moralną.

Ogólny sąd wartościujący (ocena moralna) – sąd, który orzeka o dobru, względnie o złu moralnym, właściwym gatunkowo określonej kategorii aktów ludzkich. Ze względu na to, czy przedmiotem orzekania jest dobro czy zło moralne, ksiądz profesor Ślipko dzieli sądy wartościujące na pozytywne (np. dochowanie wierności jest postępowaniem moralnie dobrym) i negatywne (np. złamanie przysięgi stanowi postępowanie moralnie złe). Źródłem sądu wartościującego jest intelektualne uchwycenie zgodności zachodzącej między danym działaniem a właściwą mu doskonałością odniesioną do dobra człowieka. Prawdziwość takiego sądu polega na jego zgodności z obiektywną rzeczywistością odpowiadającej mu wartości. Ogólne sądy wartościujące stanowią, zdaniem księdza profesora Ślipki, kryterium dobra i zła moralnego. Odgrywają więc w etyce rolę narzędzia umożliwiającego odróżnianie aktów dobrych od złych i tym samym stwarzają podstawę do formowania sądów sumienia.

Odpowiedzialność – właściwość podmiotu, mocą której dobro lub zło moralne zawarte w treści spełnionego przezeń czynu wyciska swe znamię na moralnej treści jego osobowości, wskutek czego ponosi on związane z czynem konsekwencje. Na podstawie odpowiedzialności człowiek staje się moralnie ukształtowanym podmiotem, a zarazem

uczestnikiem uzależnionej od moralnego postępowania nagrody lub kary, szczęścia lub cierpienia.

Ogólny imperatyw moralny (prawo moralne) – występujące w świadomości moralnej ludzi ogólne nakazy, względnie zakazy, które mocą odpowiedniego autorytetu uzdalniają podmioty rozumne do działania etycznie dobrego.

Okoliczności aktu – ogół zmiennych czynników w strukturze aktu, które łącznie z celem sprawcy czynu, osiągalnym jako skutek uboczny, dopełniają dynamiczną rzeczywistość aktu ludzkiego opartą na stałym fundamencie celowości aktu. Okoliczności wyznaczają konkretny kontekst poszczególnych aktów, czyli właściwą im sytuację. Można je rozpatrywać od strony fizycznej lub moralnej. Aby okoliczność wystąpiła w charakterze okoliczności moralnej, muszą zostać spełnione dwa warunki: 1) zakłada się pierwotną moralną jakość aktu płynącą z przedmiotu, 2) sama okoliczność musi w swej treści zawierać odpowiedni sens moralny, który ową pierwotną jakość modyfikuje przez to, że albo określa dobro względnie zło przedmiotu obojętnego, albo to dobro lub zło już istniejące powiększa względnie pomniejsza. Wówczas okoliczność ma charakter moralno-twórczy.

Osoba ludzka – natura osoby ludzkiej jest zdaniem księdza profesora Ślipki integralna i celowościowo uporządkowana. Zawiera ona w sobie dwa pierwiastki: personalistyczny i perfekcjonistyczny. Pierwszy z nich odnosi się do tego, że człowiek dzięki duchowości i rozumności swojej natury jest przede wszystkim osobą. W porządku bytów substancjalnych osoba stanowi najwyższą doskonałość bytową. Dzieje się tak dlatego, że obdarzona jest duchową rozumnością oraz świadomością samej siebie i odpowiadającą jej wolnością. Człowiek jako osoba jest, w rozumieniu księdza profesora Ślipki, bytem pełnoprawnym, co znaczy, że występuje jako podmiot zdolny do działania we własnym imieniu i w ten sposób staje się sprawcą swojego rozwoju. Przysługuje mu osobowa godność, która sprawia, że nabiera on cech fundamentalnej wartości moralnej jako byt skierowany ku rozumnemu stawaniu się innym, coraz doskonalszym bytem. Pierwiastek perfekcjonistyczny z kolei wiąże się z faktem, że zachodzi relacja odpowiedniości między wewnętrzną celowością poszczególnych części integralnej natury człowieka a doskonałością osoby. Dlatego to

właśnie doskonałość osoby ludzkiej pełni rolę najgłębszej i centralnej zasady twórczej absolutnych wartości moralnych.

Płeć – płciowe zróżnicowanie osób ludzkich na populację męską i żeńską, które w sferze biologicznej przejawia się w odrębnej budowie anatomicznej i fizjologicznej narządów płciowych, czemu odpowiada zróżnicowanie struktur psychicznych, a więc odmiennosc seksualna całego człowieka. Mimo cielesnego podłoża płciowość ludzka wchodzi w skład rozumnej struktury osoby ludzkiej i staje się elementem seksualnej kultury człowieka. Zgodnie z koncepcją księdza profesora Ślipki człowiek urzeczywistnia swoje seksualne uzdolnienia na płaszczyźnie cielesnej i duchowej. Ludzka płciowość obejmuje trzy podstawowe składniki: biegunową dwoistość płciową, prokreatywną komplementarność i osobowy charakter życiowych uzdolnień płciowości. W interpretacji księdza profesora Ślipki celowość płciowości pozostaje w wewnętrznym związku z osobowym ludzkim życiem, co nadaje chrześcijańskiemu pojmowaniu płciowości sens personalistyczny.

Powinność moralna – sprawiona przez odpowiedni imperatyw absolutna (czyli bezwarunkowa) konieczność, która nie naruszając fizycznej wolności człowieka, determinuje go odgórnym nakazem do spełnienia odpowiednich aktów dobrych, zaniechania zaś złych. W przedmiocie zjawiska powinnościowego, ksiądz profesor Ślipko wyodrębnia dwa podstawowe elementy: 1) bezwarunkową konieczność działania, która jest zrodzona z imperatywu oraz 2) skierowanie tej konieczności ku dobru w postaci odpowiedniej wartości moralnej. Z tych dwóch elementów istotnym i decydującym dla określenia autentycznego sensu powinności moralnej jest jej skierowanie ku związanej z odpowiednim działaniem wartości.

Prawda moralna (rozum słuszny) – zbiór wszystkich ogólnych sądów wartościujących, czyli logiczna treść odpowiednich sądów, o ile wyrażają one adekwatnie obiektywną treść odpowiednich wartości. Prawda moralna ma swój wymiar ontyczny w postaci świata obiektywnych absolutnych wartości moralnych, któremu odpowiada wymiar logiczny. Stanowi ona bowiem zgodność ludzkiego intelektu z obiektywnym światem moralnym.

Prawa człowieka – podstawowe uprawnienia człowieka, których źródłem jest osoba ludzka. Ich zadaniem jest stworzyć człowiekowi odpowiednie ramy i możliwości do podejmowania tych działań, które warunkują realizację jego moralnego przeznaczenia. W swojej koncepcji ksiądz profesor Ślipko wymienia następujące prawa człowieka jako osoby i istoty społecznej: 1) prawo do życia i integralności ciała, 2) prawo do własności i płacy, 3) prawo do wolności sumienia i myśli, 4) prawo do wyboru stanu cywilnego i zawodu, 5) prawo do udziału w życiu społecznym oraz 6) prawo do obrony tych praw.

Prawo naturalne – oparty na podstawowych imperatywach zbior norm kategorialnych, obiektywnych i absolutnych (czyli powszechnych i niezmiennych), które uzdalniają podmioty rozumne do spełniania aktów wewnętrznie dobrych, a unikania wewnętrznie złych. Podstawowe imperatywy prawa naturalnego obejmują naczelnym imperatyw „czyń to, co moralnie dobre, a unikaj tego, co moralnie złe” oraz zbliżone do niego w swej ogólności nakazy „zachowaj sprawiedliwość”, „przestrzegaj obowiązującego porządku moralnego”. Z kolei normy kategorialne, zgodnie z przekonaniem księdza profesora Ślipki, są określone treściowo odpowiednio do gatunkowego zróżnicowania podstawowych kategorii działania ludzkiego i stanowią reguły praktycznego postępowania moralnego. Dzięki normatywnej zależności od naczelnym imperatywów stanowią one system praw wewnętrznie scalonych i uporządkowanych. Normatywny zasięg prawa naturalnego ogranicza się do aktów wewnętrznie dobrych, względnie wewnętrznie złych, co z kolei sprawia, że prawo naturalne zakresowo mieści się w ramach świata wartości, które ze swej strony przenika to prawo swą aksjologiczną treścią.

Przeszkody aktu ludzkiego – ogół tych czynników, które oddziałując na określony akt ludzki bądź utrudniają normalne funkcjonowanie rozumu lub woli, bądź całkowicie je uniemożliwiają. W etyce chrześcijańskiej przyjmuje się dwie zasadnicze kategorie przeszkód: 1) aktualne, czyli takie, które pojawiają się w człowieku w pewnym momencie, przez jakiś czas oddziałują na jego władze duchowe, następnie zaś przemijają i 2) habitualne, a więc takie, które stanowią trwały element psychofizycznej konstytucji człowieka utrudniający lub wręcz uniemożliwiający spełnienie aktów w pełni świadomych. Wśród przeszkód aktualnych ksiądz profesor Ślipko wymienia niewiedzę,

uczucia, strach i przymus, natomiast do przeszkód habitualnych zalicza fałszywe opinie, nałogi i choroby psychiczne. W każdym wypadku, w którym występuje ograniczenie któregoś ze składników dobrowolności aktu, następuje równocześnie nadwyreżenie etycznej sprawności człowieka w jego wykonaniu, w ślad za czym idzie umniejszenie jego odpowiedzialności.

Samobójstwo – akty samobójcze dzieli ksiądz profesor Ślipko na dwa podstawowe rodzaje: 1) samobójstwo bezpośrednie i 2) samobójstwo pośrednie. Pierwsze obejmuje wszelkie zamierzone przez podmiot czynności samobójcze, a więc takie, które polegają na użyciu przez określoną osobę narzędzi i czynności zewnętrznych zmierzających siłą swej wewnętrznej obiektywnej celowości do bezpośredniego spowodowania śmierci podmiotu działającego. Samobójstwo bezpośrednie stanowi akt wewnętrznie zły i zawsze, a więc w sposób absolutny i bezwyjątkowy, zakazany. Z kolei samobójstwo pośrednie obejmuje wszystkie okazyjnie samobójcze czynności określonej osoby, które powodują jej śmierć nie z wewnętrznej, właściwej sobie celowości, ale na skutek zabójczego działania przyczyny towarzyszącej, świadomie jednak zamierzonej odrębnym aktem sprawcy czynu. Jest to akt zewnętrznie i warunkowo, czyli o tyle i tak długo zły, jak długo wola trwa w złym nastawieniu.

Sąd powinnościowy – sąd, który wyraża specyficzną powinność, czyli konieczność, odnoszącą się wyłącznie do podmiotów rozumnych i determinującą te podmioty do działania zgodnie z przysługującą im rozumnością. Sądy powinnościowe mają więc w przekonaniu księdza profesora Ślipki za przedmiot wyłącznie akty rozumne, a konieczność działania, którą wyrażają, nie narusza psychologicznej rozumności spełniających to działanie podmiotów.

Spółeczność – byt zbiorowy realnie dany, który charakteryzuje się jednością i trwałością istnienia mimo zróżnicowania składających się na niego jednostek. Istotą spółeczności, w ujęciu księdza profesora Ślipki, jest jedność moralnego imperatywu warunkującego wspólnotę praw i obowiązków do realizowania przez człony społeczne wspólnoty tych celów. Wewnętrzną podstawą istotowej więzi spółeczności ludzkiej jest moralna konieczność społecznego istnienia i działania, która obejmuje wszystkich zrzeszonych w spółeczności członków, zespala

je w jedno, zbiorowe, ale wewnętrznie jednolite ciało moralne. Ksiądz profesor Ślipko wyodrębnia dwa zasadnicze typy społeczności: 1) niezłożoną i 2) złożoną. Pierwsza składa się z samych tylko osób, związanych trwałą wspólnotą życiową, natomiast druga zamyka w swoich granicach inne mniejsze społeczności.

Sprawiedliwość – w koncepcji księdza profesora Ślipki sprawiedliwość rozumiana jest jako cnota etyczna oraz jako zasada życia społecznego. Cnota sprawiedliwości usprawnia człowieka do oddania każdemu tego, co mu się według miary słuszności należy. Miarę słuszności określa, zdaniem księdza profesora Ślipki, obiektywny system uprawnień i obowiązków poszczególnych podmiotów moralnych, czyli porządek jurydyczny ukonstytuowany na gruncie podstawowych norm prawa naturalnego i pozytywnego. Jako zasada życia społecznego sprawiedliwość stanowi płaszczyznę, na której kształtują się szczegółowe normy etyczno-społeczne. Klasyczny podział sprawiedliwości na sprawiedliwość zamienną, rozdzielczą i legalną ksiądz profesor Ślipko uzupełnia o sprawiedliwość społeczną i międzynarodową.

Sumienie – uformowany (w świetle ogólnej oceny lub normy) osąd o moralnym dobru bądź złu zamierzonego przez człowieka jego własnego konkretnego aktu, którego sprawienie staje się dlań źródłem wewnętrznej aprobaty bądź poczucia winy, własnego bycia do dobrym lub złym człowiekiem. Sumienie kształtuje się, zdaniem księdza profesora Ślipki, w wyniku prostego wnioskowania, w którym miejsce górnej przesłanki zajmuje ogólny sąd wartościujący, przesłanki zaś dolnej – konkretny akt oceniającego podmiotu, a wreszcie wniosek stwierdzający, że akt ten odpowiada względnie nie odpowiada zawartej w ocenie idei dobra. Złożoność jego struktury sprawia, że może ono być rozpatrywane z różnych punktów widzenia. Na tej podstawie ksiądz profesor Ślipko przeprowadza następujące rozróżnienia: 1) sumienie przeduczynkowe i pouczynekowe (zależnie od tego, czy w sądzie sumienia chodzi o czyn przyszedły czy już dokonany), 2) sumienie prawdziwe i błędne (ze względu na stosunek sądu sumienia do norm obiektywnego porządku moralnego), 3) sumienie pewne, wątpliwe i zawikłane (ze względu na występujący w sądach sumienia rodzaj i stopień pewności), 4) sumienie trafne, szerokie i skrupulanckie (ze względu na ogólne nastawienie człowieka).

Szczęście – świadome używanie dobra doskonalącego człowieka i sprawiającego odpowiednie przeżycia wewnętrznego zadowolenia (radości i przyjemności). W zależności od posiadanych przez człowieka dóbr, szczęście dzieli ksiądz profesor Ślipko na: 1) niedoskonałe, 2) relatywnie najwyższe i 3) doskonałe. Szczęście niedoskonałe oznacza świadome posiadanie dobra doskonalącego człowieka i sprawiającego mu zadowolenie w stopniu niepełnym, tzn. takim, który dopuszcza możliwość dążenia do wyższych stopni udoskonalenia i proporcjonalnie lepszych stanów zadowolenia. Szczęście relatywne najwyższe to stan świadomego posiadania dobra doskonalącego człowieka i sprawiającego mu zadowolenie w sposób dla określonego układu dóbr najpełniejszy, ale dopuszczającego możliwość dążenia do wyższych stopni udoskonalenia i proporcjonalnie lepszych stanów zadowolenia w ramach innego, wyższego układu dóbr. Natomiast szczęście doskonałe wynika ze świadomego posiadania dobra doskonalącego człowieka i sprawiającego mu zadowolenie w stopniu wszechstronnie pełnym, to znaczy takim, który sprawia, że człowiek do wyższych stopni udoskonalenia i proporcjonalnie lepszych stanów zadowolenia nie tylko nie dąży, ale dążyć nie może. Szczęście człowieka pozostaje więc w stałej zależności od posiadanych przez niego dóbr.

Wada moralna – nabyte przez człowieka stałe nastawienie, czyli podatność jego woli do spełniania określonych aktów moralnie złych. Za etyką tradycyjną ksiądz profesor Ślipko wyróżnia kategorię wad głównych, które stanowią odpowiednik cnót kardynalnych po stronie zła moralnego. Należą do nich: próżność, łakomstwo i pijaństwo, nieczystość, chciwość (skąpstwo), zniechęcenie (małoduszność), zawiść oraz gniewliwość. Osobne miejsce przypisuje się pysze. Ten tradycyjny podział wad moralnych ksiądz profesor Ślipko uzupełnia o nienawiść, uznając, że należy ona do głównych niszczycielskich sił moralnej wartości człowieka.

Wartości moralne – ogólne wzorce, czyli ideały postępowania (np. sprawiedliwość, prawdomówność), które 1) odnoszą się do gatunkowo określonych kategorii ludzkiego działania (np. oddawanie drugiemu tego, co mu się należy, mówienie prawdy), 2) wyrażają wzorce doskonałości, odpowiadające tym działaniom i w nich się na zasadzie odwzorowania urzeczywistniają, ale 3) urzeczywistniając się

w nich, równocześnie doskonałą człowieka jako osobę, nie zaś tylko jej partykularne uzdolnienia. Dzięki temu wzorce te stanowią modele doskonałości właściwe wyłącznie człowiekowi, co sprawia, że wartości moralne są cenione jako najwyższe znamiona człowieczeństwa. Etyka chrześcijańska uprawiana przez księdza profesora Ślipko broni tezy, zgodnie z którą istnieją wartości moralne, które są obiektywne i absolutne (powszechne i niezmienne). Są to wartości, które określają idealne wzorce postępowania odpowiadające podstawowym kategoriom działania ludzkiego i stanowią zasadnicze elementy składowe porządku dobra moralnego. Zasadą konstytutywną obiektywnych i absolutnych wartości moralnych jest natura osoby ludzkiej integralna i celowościowo uporządkowana.

Wolność człowieka – prawo do działania w ramach obiektywnego porządku moralnego i zgodnie z obowiązującymi w nim normami. Wolność człowieka rozumiana jako kategoria moralna jest, zdaniem księdza profesora Ślipki, wartością instrumentalną. Realizuje ona właściwy sobie sens moralny w granicach ładu moralnego, czyniąc obiektywne normy moralne oparte na moralnej naturze osoby ludzkiej zasadą swego rozumnego działania. Podstawą wolności jest duchowy pierwiastek natury ludzkiej i dlatego stanowi ona wyłączny atrybut człowieka. Zgodnie z interpretacją księdza profesora Ślipki wolność ujmowana jest również jako prawo moralne i obejmuje: wolność sumienia i religii oraz wolność myśli, słowa i nauki.

Zasady życia społecznego – zasady wyznaczające wzajemne zależności zachodzące między społeczną całością i jej członami, między członami społecznymi a całością oraz członów między sobą. W koncepcji księdza profesora Ślipki składają się na nie podstawowe zasady strukturalne społeczności oraz podstawowe zasady moralno-społeczne. Pierwsze z nich obejmują następujące zasady: 1) zasada supremacji całości społecznej nad członem w ramach życia całości, 2) zasada autonomii członu w stosunku do całości w ramach autonomicznej aktywności życiowej członu i 3) zasada równości i funkcjonalnej zależności jednostek między sobą. Odpowiadają im następujące zasady moralne: 1) zasada solidarności, 2) zasada pomocniczości oraz 3) zasada społecznej koordynacji.

II.

TADEUSZ ŚLIPKO SJ
– TEKSTY WYBRANE

Wybór i opracowanie
Ewa Podrez

ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA: CZYM JEST, JEJ POTRZEBA I ZADANIA

T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 19–56.

Zarys etyki ogólnej ma być wprowadzeniem w tajniki „etyki chrześcijańskiej”, czyli „chrześcijańskiej filozofii moralności”. Ta wstępna deklaracja zawiera w sobie kilka znaków zapytania, na które zaraz na progu zamierzonego wykładu należy udzielić odpowiedzi.

Pierwszą przyczyną niejasności może być sam termin „etyka chrześcijańska”. Rodzi się bowiem trudność: za „chrześcijańską” uchodzić może jedynie „etyka religijna”, a więc oparta na zasadach zaczerpniętych z Ewangelii bądź z moralnego nauczania Kościoła katolickiego albo też innego wyznania chrześcijańskiego, krótko mówiąc – oparta na jakimś autorytecie. Jeżeli jednak w niniejszym studium rzeczywiście chodzi o „filozofię moralności”, to musi się w nim sięgać do pozachrześcijańskich źródeł poznania, przede wszystkim do zasad rozumowych, a nie jakiegokolwiek autorytetu. Tak właśnie dzieje się w przypadku etyki arystotelesowskiej, kantowskiej czy egzystencjalistycznej. Brak zatem podstaw, by zwać ją „etyką chrześcijańską”.

Kluczem do rozwiązania tej trudności są dwa twierdzenia. Zgodzić się wypada, że wszelka etyka, o ile ma być „filozofią”, musi sięgać do pozareligijnych źródeł poznania. Pod tym względem „etyka chrześcijańska” w żadnym wypadku nie stanowi wyjątku. Również ona czerpie z tych samych źródeł, co wymienione przed chwilą kierunki filozoficzno-etyczne, naczelną daną celem sformułowania właściwego sobie języka filozoficznego oraz metody, którą się posługuje przy konstruowaniu i uzasadnianiu głoszonych tez. Potwierdza to także niezbity

fakt historyczny: etyka chrześcijańska korzeniami tkwi w świecie antycznych, pozachrześcijańskich platońsko-arystotelesowskich idei i kontynuuje zapoczątkowany przez te kierunki styl filozofowania.

Wobec tego powraca pytanie, na jakiej podstawie zwie się tę etykę „etyką chrześcijańską”. Odpowiedź brzmi: stało się tak nie na podstawie kryteriów metodologicznych, ale z racji historyczno-kulturowych. Narodziny tego systemu przypadają bowiem na tak na wskroś chrześcijańską epokę historii, jaką było średniowiecze, zasadnicze elementy w budowę jego etycznych teorii wnieśli reprezentatywni dla chrześcijaństwa filozofowie, jak św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, głosi się ten system i nadal się go rozwija po dziś dzień, głównie w kościelnych instytucjach naukowych. Większe jeszcze znaczenie ma fakt, że etyka ta, stanowiąc integralną część „filozofii chrześcijańskiej”, razem z nią dzieliła przez wieki historyczne losy. Razem też z nią aż do XIX wieku pozostawała w stanie ścisłej symbiozy z teologią. Nie była to jednak relacja oparta na zasadzie partnerstwa. Filozofia została uznana za „służebnicę teologii” (*ancilla theologiae*), innymi słowy za dyscyplinę pomocniczą, której zadaniem było wypracować syntezę rozumowych pojęć i twierdzeń niezbędnych dla teologicznej interpretacji artykułów wiary. Wykonując te zadania, sama uzyskiwała ze strony teologii pewne ideowe impulsy, które pobudzały do odkrywczych dociekań filozoficznych (np. do formowania się antropologicznego pojęcia osoby), przy zachowaniu jednak metodologicznej odrębności obu dyscyplin.

W takim to właśnie kontekście historycznym zrodził się system filozoficzny wypracowany przez św. Tomasza i pokolenia kontynuatorów jego myśli. Mimo pewnych wstępnych trudności system ten zadomowił się w kulturze umysłowej katolickich społeczeństw Europy dzięki temu przede wszystkim, że jego podstawy światopoglądowe, zwłaszcza teizm i spirytualizm, pozostawały w zgodzie z prawdami wiary chrześcijańskiej. Na tle tak zarysowanego kontekstu historycznego można wysunąć twierdzenie, że filozofia tomistyczna, w aspekcie swego doktrynalnego korpusu, spełnia zasadnicze warunki, aby mogła uchodzić za „filozofię chrześcijańską”. Toteż pomijając fascynującą historię tego terminu, tudzież różnorodność nadawanych mu w ciągu wieków znaczeń¹, są podstawy, aby w niniejszym podręczniku

¹ Por. H.M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs „Christliche Philosophie”*, w: *Christliche Philosophie im Katholischen Denken das 19. und 20. Jahrhunderts*, t. 1, *Neue Ansätze in 19. Jahrhundert*, red. E. Coreth, Graz 1987, s. 29–45.

filozofia, a z nią etyka chrześcijańska, określane były zamiennie za pomocą terminu „filozofia/etyka chrześcijańska”.

Powyższa konstatacja stwarza jednak nowy problem: po co wprowadzać termin zakresowo tak szeroki, skoro ma się do dyspozycji od dawna w literaturze występujące, ponadto bardziej jednoznaczne określenie „etyka tomistyczna”, ewentualnie „augustyńsko-tomistyczna”? Pytanie w pełni uzasadnione, należy się przeto z dokonanej zmiany wytłumaczyć.

Ogólnie mówiąc, stało się tak wskutek wykształcenia się nowej sytuacji w europejskiej myśli filozoficznej. Zaczątki tego procesu tkwią w wieku XIX, ale w XX wieku przybrał on już gołym okiem dostrzeżalną postać. Idzie o to, że również na gruncie chrześcijańskim pojawiły się w tym czasie, obok tomizmu, nowe orientacje filozoficzno-etyczne. Niewątpliwie decydującą rolę odegrały tu nowożytny nurty filozoficzne. Pod ich inspirującym wpływem D.V. Hildebrand z dużym rozmachem kreślił zarysy etyki fenomenologicznej, M. Blondel personalistycznej, G. Marcel zaś egzystencjalistycznej. Istotne wszakże jest to, że filozofowie ci, a także inni nowatorsko nastawieni myśliciele katolicy, mimo odmiennych wizji fenomenu moralności na równi z etyką tomistyczną reprezentują w filozofii moralności etykę teistyczną, spirytualistyczną i obiektywistyczną. Ta wspólnota fundamentalnych założeń światopoglądowych świadczy, że wszystkie te kierunki tworzą odrębną grupę chrześcijańskich kierunków filozoficzno-etycznych. W tym charakterze różnią się zasadniczo od nowożytnych, nader licznych systemów etyki laickiej, a także od antycznych szkół filozoficzno-etycznych. Termin „etyka chrześcijańska” ma właśnie na celu sygnalizowanie istnienia tej ostrej granicy.

Przy tym założeniu staje się jasne, że desygnatem terminu „etyka chrześcijańska” nie jest jakaś jedna określona „etyka”, ale różne „etyki chrześcijańskie”. Jest to termin zbiorczy i dlatego obciąża go nieodłącznie z tego rodzaju terminem związana trudność zidentyfikowania przy jego użyciu jednego z wchodzących w jego zakres realnych desygnatów. Trzeba zatem się zastanowić, czy nie można by go w pewnym stopniu ujednoznaczyć przez wskazanie na jeden z kierunków etycznych, do którego by się z reguły w niniejszym podręczniku odnosił. Tym kierunkiem jest właśnie system etyki tomistycznej, który tym się niewątpliwie wyróżnia, że stanowi dzieło wielowiekowej tradycji doktrynalnej, treściowo jest wszechstronnie rozbudowany, kulturowany też był przez wieki przez znaczną liczbę zwolenników.

Z tego więc tytułu może uchodzić za *par excellence* „etykę chrześcijańską”, swego rodzaju sztandarowy system teistycznie i spirytualistycznie zorientowanych etyk.

Te słowa brzmią dumnie, ale czy nie są wypowiedziane na wyrost? Można się zgodzić, że tak się miały sprawy w historii chrześcijańskiej myśli filozoficzno-etycznej. Przez długie wieki tomizm był rzeczywiście dominującą filozofią w kulturowo chrześcijańsko określonej Europie. Dziś jednak sytuacja uległa radykalnej zmianie. Już powyżej wspomniany fakt pluralistycznego zróżnicowania w łonie filozoficznej myśli chrześcijańskiej osłabia pozycję tomizmu, a z nim także jego etyki. Mocniej jednak podkopują tę pozycję zarzuty wysuwane pod adresem etyki tomistycznej. Wytyka się jej, że głosi statyczną wizję moralności, że jest przeniknięta duchem sztywnego legalizmu, że w gąszczu kazuistycznej drobiazgowości zatracą rozumienie szerszych horyzontów ludzkiego działania. Krótko mówiąc, nie jest to etyka, która byłaby zdolna przemówić do współczesnego człowieka.

Zarzutów podnoszonych przeciwko etyce tomistycznej lekceważyć nie należy. Niejednokrotnie mogą się one przyczynić do dokonania w tej etyce nawet głębszych ulepszeń. Nie ma jednak powodów do obaw, że obwieszczają żałobne podzwonne dla aktualności tejże etyki we współczesnym świecie. Karykaturalne przerysowania słownego wyrazu tych zarzutów sugerują, że zostały one wyjęte z arsenału technik wywoływania negatywnych nastawień względem etyki tomistycznej, nie zaś ukute w wyniku rzetelnej analizy doktrynalnych braków tejże etyki. Łatwo się bowiem rozeznaczyć, że straszak „statycznej” (oczywiście – nieruchomej i zamkniętej w sobie) wizji moralności godzi w tomistyczną tezę głoszącą stabilne podstawy porządku moralnego. Z kolei zarzut „legalizmu” z góry stawia w ciemnym świetle tomistyczną ideę zakorzenienia prawa naturalnego w niezmiennych strukturach ludzkiej natury, podobną awersją do poddawania praktycznych sytuacji życiowych regulującej funkcji tego prawa ma na celu wywoływanie zarzutu przyodzianego w szaty „kazuistycznej drobiazgowości”.

Wyjście z tej niezdrowej sytuacji może być tylko jedno. Sięgnąć trzeba do jednej z podstawowych zasad rzetelnej krytyki naukowej: krytyka ta spełniać musi przynajmniej dwa warunki. Przede wszystkim zakłada odczytanie autentycznej myśli ocenianej doktryny, następnie zaś jej wnikliwą analizę. Te dwa zabiegi przynoszą zaś wtenczas optymalne owoce, kiedy koncentrują się na fundamentalnych dla omawianej

doktryny zagadnieniach. Odnośnie do kwestii aktualności etyki tomistycznej również w zmieniającym się współczesnym świecie ta ogólna dyrektywa przybiera postać pytania, czy w kontynuowanych przez wieki filozoficzno-etycznych dociekaniach etyka tomistyczna ma coś wartościowego do powiedzenia, czy reprezentowana przez nią transcendentna, absolutna i na prymacie obiektywnego dobra osadzona teoria moralności ma solidne oparcie w danych doświadczenia i racjonalnych przesłankach. [...]

Apologia nieprzedawnionych walorów doktrynalnych reprezentowanych przez etykę tomistyczną miała na celu stępić ostrze kontestacji skierowanej przeciwko tej etyce ze strony jej współczesnych adwersarzy, co nie przekreśla jednak potrzeby ciągłej krytycznej refleksji nad tym systemem, również ze strony jej zwolenników. Kierując się tym przeświadczeniem, także autor niniejszego podręcznika poddał ją różnym, niekiedy głębszym reinterpretacjom. Inspirację do pojęcia tych inicjatyw czerpał z własnych przemyśleń, korzystał jednak również z odkrywczych osiągnięć nietomistycznych myślicieli, najczęściej spod znaku fenomenologii. Do najważniejszych zmian należy przesunięcie akcentu z eudajmonistycznej orientacji neotomistycznych autorów, mimo że w tym punkcie mają za sobą autorytet św. Tomasza, w stronę świata wartości. W ślad za tym poszło odmienne pojmowanie zasad konstytuujących podstawy moralnego dobra, dalej teorii moralnej specyfikacji aktu ludzkiego, konfliktu wartości i jeszcze kilka innych, na tym samym poziomie dokonanych innowacji. W sumie wprowadzone modyfikacje dotyczą na tyle ważkich elementów doktryny etyki tomistycznej, że uzasadniają potrzebę terminologicznego ich odróżnienia od neotomistycznej wersji prezentowanej w podręcznikach z XIX i XX w. Jeśli cechą wyróżniającą tę wersję jest jej eudajmonistyczna orientacja, to rozwiniętą w niniejszym podręczniku postać etyki tomistycznej można określić jako „aksjonomiczną” jej wersję. Oba ujęcia mieszczą się w ramach normatywnego zrębu etyki św. Tomasza (nazwijmy ją „etyką tomaszową”), stanowią przeto tylko dwie różne odmiany etyki tomistycznej.

Możliwość zachodzenia tego rodzaju wewnętrznych przeobrażeń etyki tomistycznej ukazuje w jasnym świetle, że jest to system trwały w swych fundamentalnych założeniach, a równocześnie otwarty na dalszą rozbudowę, również przy wykorzystaniu twórczych elementów zaczerpniętych z pozatomistycznych źródeł. Wzmacnia to zasadność tezy, że zajmuje ona czołowe miejsce w rzędzie „etyk chrześcijańskich”.

Może zatem uchodzić za typową ich postać, po prostu za „etykę chrześcijańską” bez dodatkowych określeń. [...]

Objaśnienia dotyczące terminu „etyka chrześcijańska” nie kończą jednak kłopotów związanych z podręcznikowym ujęciem głoszonej przez nią doktryny. Powraca bowiem znowu kwestia, że w zakresowym obszarze tego terminu występują inne jeszcze kierunki, mało tego – świeżej, na wskroś nowoczesnej daty. Czy wobec tego jest wskazane, aby przedmiotem wykładu czynić jeden tylko kierunek etyki chrześcijańskiej, na dobitkę w jego tradycyjnej, choćby zmodernizowanej postaci etyki tomistycznej? Czy nie byłoby z większym pożytkiem podjąć próbę opracowania podręcznika z „ponad-” lub „asystemowego” punktu widzenia, innymi słowy – ze stanowiska obserwatora nie opowiadającego się po stronie żadnego kierunku? Czy wykład etyki będącej równocześnie etyką akceptowaną i rozwijaną przez autora wykładu nie zacieśnia myślowych horyzontów kształcącej się młodzieży przez narzucanie jej gotowych schematów myślowych i rozwiązań? [...]

Jedno wszakże, można mniemać, nie ulega wątpliwości. Etyka chrześcijańska w tomistycznym kształcie stanowi nadal nieprzedawnioną teorię filozofii moralności, zdolną zająć godne stanowisko zarówno w podstawowych zagadnieniach filozoficzno-etycznych, jak też w opartych na tych podstawach rozstrzygnięciach szczegółowych dylematów moralnych. Gołosłownie rozsiewanym opiniom, skazującym ją na pobyt w lamusie historii przeciwstawia solidnie rozbudowaną doktrynę, zdolną podjąć rzeczową dyskusję na każdy w jej zakresie mieszczący się temat. O jedno tylko prosi, aby formowane pod jej adresem opinie były oparte na gruncie zrozumienia autentycznego sensu właściwego jej języka i struktury myślenia. [...]

DEFINICJA ETYKI, JEJ ŹRÓDŁA I METODA, ETYKA A INNE NAUKI

Definicja etyki

Chcąc uprawiać etykę normatywną należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, co to jest etyka w najogólniejszym przynajmniej tego słowa znaczeniu. Ze wstępnych wyjaśnień wiadomo, że chodzi nam „o etykę” jako „filozofię moralności”. Można by zatem przypuszczać, że elementarnych w tym względzie informacji udzieli nam jedna z dyscyplin filozoficznych, co prawda od pozostałych znacznie się różniąca, a mianowicie historia filozofii, w jej zaś ramach – historia

etyki. Okazuje się jednak, że zamiast krótkiej i łatwej odpowiedzi na zadane pytanie, natrafiamy, początkowo przynajmniej, na większą jeszcze przeszkodę.

Historia doktryn etycznych dowodzi bowiem, że nawet w podstawowych, zgoła zasadniczych zagadnieniach etycznych doszło do wielkich różnic w poglądach poszczególnych myślicieli. Proces ten ogarnął również samo pojęcie etyki, które wskutek tego uległo pewnym treściowym modyfikacjom i nie ma wcale jednolitego, przez wszystkich filozofów moralności jednakowo rozumianego znaczenia. Owszem, nie brakło filozofów, którzy w ogóle zakwestionowali możliwość zbudowania naukowo uzasadnionego systemu etyki. W sytuacji tak daleko sięgającego pluralizmu w rozumieniu filozoficznej tożsamości etyki nie pozostaje nic innego, jak podjąć to zadanie ze stanowiska już wcześniej zaakceptowanego systemu filozoficznego. W naszym przypadku systemem tym jest filozofia chrześcijańska w ogólnie rozumianej wersji augustyńsko-tomistycznej. Okazuje się jednak, że również w łonie tej etyki funkcjonuje wiele wariantów wstępnych definicji etyki. Wyjście z tej sytuacji nasuwa się jedno. W formie prowizorycznej propozycji przyjmijmy określenie etyki, którego zaletą jest to, że występujące w nim terminy mają znaczenie pozasystemowe, dla wszystkich możliwe do przyjęcia. Definicja ta brzmi:

etyka jest to nauka filozoficzna, która formułuje ogólne zasady moralne oraz szczegółowe normatywy ludzkiego działania za pomocą wrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych.

Poszczególne składniki podanej definicji wymagają bliższego określenia.

a. Nauka

Bierzemy ten termin w jego sensie przedmiotowym jako

metodycznie uporządkowany zbiór twierdzeń o pewnym przedmiocie, sprawdzalnych (czyli dających się odpowiednio uzasadnić) oraz przekazywalnych względnie intersubiektywnych (czyli wyrażonych za pomocą języka naukowego złożonego z terminów jednoznacznie określonych).

Termin „nauka” jest więc użyty w znaczeniu neutralnym, tzn. takim, który nie utożsamia się z żadnym ze znaczeń nadawanych mu przez poszczególne filozoficzne interpretacje pojęcia nauki [...]. Wręcz

przeciwnie, ogarnia wszystkie te interpretacje swoim zakresem jako naukowe, ponieważ starają się odpowiedzieć kryterium sprawdzalności i intersubiektywności. Z tego wszakże nie wynika, że wszystkie są prawdziwe.

b. Filozoficzna

Oznacza to, że sięga ona do pierwszych i elementarnych składników moralności, które nie dadzą się wyjaśnić przez inne wcześniejsze od siebie, natomiast same służą jako racje do wyjaśnienia wszystkich pozostałych.

c. Ogólne zasady i szczegółowe normatywy

Punkt ten zajmuje kluczowe miejsce w podanej definicji i dlatego zasługuje na obszerniejsze omówienie. Utożsamia się bowiem z tym, co w języku potocznym zwie się „moralnością” i co stanowi główny przedmiot badań etycznych. Aby czytelnik zrozumiał, o co tu chodzi, zrelacjonujemy przynajmniej kilka najprostszych danych zaczerpniętych z naszej codziennej praktyki życiowej. Kiedy np. czytamy w gazecie wiadomość, że przechodzący żołnierz rzucił się do rzeki, aby ratować tonące dziecko, mówimy wszyscy, że był to czyn w najwyższym stopniu dobry, szlachetny, natomiast informacja, że ktoś dopuścił się mordu na starych ludziach, aby zagrabic zaoszczędzone przez nich pieniądze, budzi powszechne oburzenie, samo zaś postępowanie mordercy bywa oceniane jako nikczemne i moralnie głęboko złe. Codzienne doświadczenie pokazuje także, że podobne kwalifikacje odnosimy do nas samych, wystawiając sobie samym mniej lub więcej chwalebne świadectwo moralnego postępowania, kiedy indziej zaś wydając przeciw sobie wręcz werdykty potępienia.

Mało tego! Ta sama nasza i cudza świadomość mówi nam, że te wszystkie konkretne „osądy” i „samoosądy” funkcjonują w nas mocą odpowiednich ogólnych przeświadczeń moralnych, które przedstawiają nam pewne kategorie czynów jako dobre, chwalebne, szlachetne, nakazane lub zalecone, ich zaś zaprzeczenie jako złe, zakazane i niegodne człowieka. Do takich przeświadczeń należą – przykładowo rzecz biorąc – łatwo wykrywane intuicje moralne, że na przykład należy postępować sprawiedliwie, lepiej jest cierpieć krzywdę aniżeli ją zadawać, powinno się mówić prawdę, natomiast nie wolno dopuszczać się kradzieży lub kłamstwa, a także wielu innych czynów, jednych moralnie chwalonych, innych piętnowanych.

Większej wszakże wagi jest ostatecznie spostrzeżenie wyniesione z wstępnej refleksji nad potocznymi intuicjami moralnymi. Wyszczególnione przed chwilą ogólne oceny i nakazy moralne nie pojawiają się w naszej świadomości dopiero w chwili, kiedy mamy popełnić lub już popełniliśmy czyn objęty ich zakresem. One tkwią w naszej podświadomości uprzednio do naszej konkretnej praktyki moralnej jako stałe elementy naszego psychicznego życia. Jest to w gruncie rzeczy odrębny, specyficzny, w głębinach ludzkiej psychiki ukryty świat, który nam stale towarzyszy, nawet wtedy, kiedy jest dla nas źródłem bolesnych przeżyć i rozterek. Ale też ten właśnie świat zawiera w sobie kompleks zjawisk, które stanowią główny przedmiot badania etyki. Chcąc zatem objaśnić występujący w omawianej definicji etyki termin „ogólne zasady moralne oraz szczegółowe normatywy”, przyjrzeć się musimy uważnie naocznie narzucającej się kategorii moralności i podać ją wstępnemu filozoficznemu opisowi.

W wyniku tego zabiegu dochodzimy do wykrycia trzech zasadniczych elementów, które w definicji zostały wyrażone za pomocą terminu „ogólne zasady”. Jest to cel bądź też cele ludzkiego działania, od osiągnięcia których zależy szczęście człowieka i sens jego egzystencji, następnie właściwe temu działaniu dobro moralne (względnie zło) oraz odpowiadające mu moralne wartości, a wreszcie moralny imperatyw, nakaz zwany też prawem moralnym, mocą którego człowiek jest obowiązany lub uprawniony do czynienia lub nieczynienia czegoś. Elementy te – każdy na swój sposób – ogarniają i organizują od podstaw całość zjawiska moralności i w tym znaczeniu stanowią ogólne moralne zasady ludzkiego działania.

Na gruncie wymienionych zasad etyka formułuje na dalszym etapie swych badań odpowiednie szczegółowe normatywy ludzkiego postępowania. Do niej należy zatem ustalić określony zespół ocen, w których orzeka, co jest moralnie dobre (np. okazywanie szacunku rodzicom jest rzeczą dobrą), norm, mówiących znowu, co czynić należy, a czego unikać (np. powinno się szanować rodziców, a nie wolno ich obrażać) i postaw osobowych (np. człowiek uczciwy, szlachetny, doskonały). Etyka chrześcijańska, spełniając wszystkie wyszczególnione powyżej zadania, buduje właściwy sobie normatywny system moralności regulujący postępowanie człowieka w dwu zasadniczych sferach jego życia: indywidualnego i społecznego. Człowiek znajduje więc w nim

drogę postępowania, które prowadzi go do osiągnięcia optymalnego stanu dostępnego w jego dążeniu do pełni osobowego rozwoju.

Aby podane tu objaśnienie terminu „ogólne zasady moralne i szczegółowe normatywy” zabezpieczyć przed niewłaściwym rozumieniem, należy zwrócić uwagę na trzy rzeczy. Po pierwsze, zarówno słowa „cel”, „dobro” i „imperatyw”, jak też towarzysząca im niekiedy przydawka „moralny” (a więc moralny cel, moralne dobro albo zło, moralny imperatyw) zakładają potoczne, filozoficznie na razie niesprecyzowane znaczenie tych wyrazów. Pozwala ono odróżnić przynajmniej typowe składniki moralności od innych, przynależnych już do pozamoralnych sfer rzeczywistości, nie ujawnia natomiast natury, czyli istotnej treści tejże moralności. Trudno jednak postąpić inaczej we wstępnej fazie rozważań. Filozoficzne pojęcie moralności zależy bowiem od tego, jak się zinterpretuje jej podstawowe elementy (cel, dobro, imperatyw). Tego rodzaju zaś interpretacja stanowi końcowy rezultat metodycznych analiz filozoficzno-etycznych, którymi jeszcze nie dysponujemy. Nie chcąc uprzedzać ich wyników, wstępne określenie podstaw moralności oprócz musimy na danych zaczerpniętych z języka potocznego. [...]

A zatem, co w myśl podanego określenia stanowi właściwe zadanie etyki jako nauki filozoficznej? Zadaniem tym jest przede wszystkim zbudowanie moralno-normatywnej teorii ludzkiego działania, czyli wypracowanie za pomocą metod filozoficznego myślenia logicznego spójnego zbioru zdań etycznych, należycie usystematyzowanych i uzasadnionych.

d. Ludzkie działanie

Przez „ludzkie działanie” rozumiemy ogół ludzkich aktów rozumnych. A zatem poza nawiasem etyki znajdują się wszystkie akty ludzkie nieświadome lub spełnione w stanie skrzepowania rozumu lub woli, a więc działania, w których człowiek nie wie, co czyni, albo czyni coś z musu, wbrew swojej woli.

[...]

STRUKTURA PODANEJ DEFINICJI

1. Ogólne określenie przedmiotu materialnego i formalnego

W myśl filozofii tomistycznej poprawnie zbudowana definicja winna zawierać składniki, które określają trzy podstawowe aspekty

odpowiedniej nauki, w naszym przypadku etyki, a więc jej przedmiot materialny, formalny oraz źródła. Ponieważ wśród autorów tomistycznych zachodzą pewne różnice w pojmowaniu terminów „przedmiot materialny” oraz „formalny”, zacząć wypada od ustalenia, którym spośród kursujących między nimi znaczeń będziemy się posługiwać.

Przez przedmiot materialny nauki (*obiectum materiale*) rozumie się, na ogół zgodnie, pewną określoną klasę przedmiotów, którymi dana nauka zajmuje się w swoich badaniach. Przedmiot materialny danej nauki stanowi więc swego rodzaju materiał wymagający z jej strony teoretycznego opracowania. Na czym to opracowanie polega, o tym informuje jej przedmiot formalny.

Przedmiot formalny nauki jest podwójny: treściowy oraz metodologiczny (w terminologii scholastycznej: *obiectum formale quod* oraz *obiectum formale sub quo*). Pierwszy z nich wyraża odpowiednią stronę lub aspekt przedmiotu materialnego, który dana dyscyplina obiera za specjalny, czyli bezpośredni i zasadniczy przedmiot swojej uwagi. Przedmiot formalny treściowy wytycza w ten sposób właściwy danej nauce teren badania. Natomiast przedmiot formalny metodologiczny oznacza przyjęty przez daną naukę sposób podejścia do badanego przez nią przedmiotu, czyli ten swoisty teoretyczny punkt widzenia, jaki względem tego przedmiotu zajmuje.

2. Przedmiot materialny i formalny etyki

Stosując ustalone przed chwilą pojęcia do sformułowanej uprzednio definicji etyki stwierdzić należy, że jej przedmiot materialny stanowi ludzkie działanie, przedmiot zaś formalny treściowy – ogólne zasady moralne oraz szczegółowe normatywy, krótko mówiąc, moralność tegoż działania. Nieco trudniej przedstawia się sprawa ze wskazaniem przedmiotu formalnego metodologicznego etyki. Otóż jest on ukryty w terminie „nauka filozoficzna”. Wynika stąd najpierw, że etyka jest integralną częścią filozofii jako jej dyscyplina szczegółowa, ponadto, podobnie jak każda inna gałąź filozofii, zmierza do wyjaśnienia właściwego sobie przedmiotu (formalnotreściowego, którym, jak powiedziano, jest moralność ludzkiego działania) w jego ostatecznych składnikach, zwanych też pierwszymi przyczynami. Wykracza więc poza zjawiskową sferę moralności, w której obrębie mieszczą się tzw. przyczyny bliższe. Etyka jako nauka filozoficzno-normatywna usiłuje osiągnąć tych racji, które określają właściwą moralności rzeczywistość transcendentną w stosunku do

doświadczenia, ale – jak to przed chwilą stwierdzono – za jego pośrednictwem poznawalną.

Znaczący to także, że w poszukiwaniach za właściwym przedmiotem etyki w obrębie całościowo widzianej moralności trzeba skupić uwagę na tym jej obszarze, który mieści się w granicach przedmiotu formalnego. Tylko na tym terenie kształtować się może autentyczna postać bytu moralnego, nie zaś w sferze przedmiotu materialnego konstytuowanego przede wszystkim przez akty wyboru.

3. Źródła etyki

Odpowiedź na pytanie, skąd etyka czerpie dane do swych rozważań, kryje się w ostatnim elemencie definicji etyki, wyrażonym w słowach: wrodzone człowiekowi zdolności poznawcze. Zgodnie z uprzednio danym wyjaśnieniem oznaczają one poznanie ściśle rozumowe oraz doświadczenie. Jednakowoż w zagadnieniu źródeł etyki pojęcia te ulegają pewnej modyfikacji. Idzie o to, że uprzednio podkreślony został p o d m i o t o w y aspekt poznawczych funkcji ludzkiego rozumu. Wzięliśmy głównie pod uwagę to, że rozum stanowi pewną specyficzną zdolność myślenia abstrakcyjnego, a także refleksji nad stanami własnej świadomości moralnej. Obecnie punkt ciężkości przesuwamy w stronę wytworów ludzkiego rozumu, wyrażających p r z e d m i o t o w y aspekt poznawczych sił człowieka. R o z u m jest więc źródłem etyki w tym sensie przede wszystkim, że tworzy pojęcia i o g ó l n e z a s a d y rozumowe, które uznane za zdania p r a w d z i w e służą do u p r a w o m o c n i e n i a odpowiednich zdań etycznych. Podobnie przez d o ś w i a d c z e n i e rozumie się tu na pierwszym miejscu t r e ś ć n a s z y c h m o r a l n y c h p r z e ś w i a d c z e ń, a więc to, co przeżywamy jako istoty moralne i co zostaje ujęte poznawczo a k t e m zwróconej ku tym przeżyciom r e f l e k s j i naszego umysłu.

METODA ETYKI

Ustalenie przedmiotu formalno-metodologicznego etyki oraz jej źródeł stawia na porządku dziennym problem metody etyki. Chodzi mianowicie o to, za pomocą jakich środków badawczych etyka potrafi z dostępnych sobie źródeł poznania dojść do zbudowania zamierzonego przez siebie usystematyzowanego zbioru zdań etycznych.

[...]

1° Ustalenie faktu etycznego

Zabieg to ważny. Rozstrzyga się tu bowiem niezbędny w filozoficznej metodzie myślenia problem, określaný jako punkt wyjścia badania – w naszym przypadku – filozoficzno-etycznego. Zgodnie z przyjętą empiryczną orientacją na tym szczególnie etapie zaznacza się konieczność uwzględnienia, obok danych doświadczenia wewnętrznego, również faktów doświadczenia zewnętrznego w najszerszym, o ile możliwe, zakresie, pozbawionym wszakże wszelkich filozoficznych domieszek. Tą drogą wykrywamy w ludzkiej świadomości moralnej kompleks zjawisk, które określić można jako fenomen moralności. Składa się nań splot takich elementów, jak np. przeżycie wartości, powinności, dążenia do celu, sumienia, akt wyboru i decyzji określających we właściwy sobie sposób nasze postępowanie moralne. Istota wszakże rzeczy sprowadza się do pytania, który z elementów zawierających się w ludzkim doświadczeniu moralnym należy uznać za podstawowy dla struktury moralności. W tej sytuacji korzystać musimy z pomocy historii doktryn etycznych. Historia etyki poucza jednak, że w tym punkcie często dochodziły do głosu tendencje ekskluzywne. Najczęściej utożsamiały one podstawowy fakt etyczny z jednym z wymienionych elementów (np. fenomenologia z przeżyciem wartości, kantyzm zaś z kategorią powinności, aby przekształcić ją w zasadę, której się podporządkowuje i w świetle której wyjaśnia się wszystkie pozostałe).

Tym ujęciom należy przeciwstawić postulat *integralnego* pojmowania podstawowego faktu etycznego. W myśl tego postulatu za niezbędne składniki podstawowego faktu etycznego należy uznać trzy zasadnicze elementy, które z tego tytułu można określić jako fakty pierwotne: dążenie do celu, przeżycie wartości oraz przeżycie imperatywu. Pozostają one wprawdzie w nierozzerwalnym związku i zależności, ale stanowią równocześnie heterogenne części tego doświadczenia, wpływające z odmiennych źródeł i domagające się odmiennych wyjaśnień. Z tego też powodu żaden z nich z osobna wzięty nie wystarcza do wyrażenia istotnej treści zjawiska moralności i do wyjaśnienia pozostałych. Fakt ten stawia nas w obliczu nowego zadania: ustalić, jakie każdemu z tych elementów przypada miejsce w filozoficznej teorii moralności i w tej kolejności uczynić je przedmiotem wykładu.

Jak wspomniano, przeżycie podstawowego faktu etycznego nie wyczerpuje jednak całej zawartości doświadczenia moralnego. Doświadczenie to ujmuje jeszcze inne składowe elementy moralności

(np. akt sumienia czy decyzji), tym wszakże różne od poprzednich, że zdeterminowane są w swej treści przez odpowiednie elementy podstawowego faktu etycznego. Nie mogą one być w analizach etycznych pomijane, choć z drugiej strony muszą być traktowane we właściwych, naturą rzeczy wyznaczonych proporcjach.

2° Opis podstawowego faktu etycznego

Odpowiednio do przyjętego założenia złożą się nań trzy odrębne opisy jego części składowych w postaci faktów pierwotnych. Każdy zaś z tych opisów ma do spełnienia następujące zadania. Zmierzać on musi: po pierwsze – do wyszczególnienia najbardziej charakterystycznych cech danego zjawiska moralnego, o ile się ono przejawia w naszej świadomości, po drugie – do ustalenia ich wzajemnego stosunku, po trzecie – do sformułowania odpowiedniego zagadnienia. Charakteryzując ogólnie omówione dwa pierwsze etapy przyjętej metody podkreślić należy, że ujmują one fakty etyczne w aspekcie ich świadomościowego przeżycia. Stanowią one przeto swoistą *f i l o z o f i ę ś w i a d o m o ś c i*, mimo że nie implikują one jeszcze systemowo określonego punktu widzenia. Ich zwieńczeniem jest tylko sformułowanie problemu, nie zaś jego rozstrzygnięcie. Są to zatem etapy *p r z e d s y s t e m o w e i p r o b l e m o t w ó r c z e*.

3° Uprawomocnienie twierdzeń (tez) etyczno-normatywnych

Realizacja tego ostatniego etapu metody zakłada również kilka zabiegów pośrednich. Wskazane zostaną przynajmniej najważniejsze.

Na pierwsze miejsce wysuwa się konieczność dokonania analizy filozoficznej tego zjawiska. Odmienność tego zabiegu w porównaniu z opisem polega na tym, że analiza wnika w dynamiczną rzeczywistość ustalonego faktu etycznego, usiłuje wykryć w jego obiektywnej rzeczywistości podstawowe elementy składowe i zachodzące między nimi zależności. Jej zatem zadaniem jest odkrycie wewnętrznej struktury tego zjawiska, aby za pomocą uzyskanych danych dokonać uściślenia odpowiednich pojęć i terminów, czyli sformułowanie języka etyczno-filozoficznego właściwego danemu zagadnieniu. Jest to konieczne do osiągnięcia jednoznaczności używanych słów i uniknięcia częstego w filozofii, zwłaszcza współczesnej, pomieszania pojęć.

Najważniejsze wszakże, a zarazem najtrudniejsze, zadanie na tym etapie polega na zbudowaniu logicznie poprawnego uzasadnienia tezy uznanej za prawdziwą. Wymaga to uprzedniego rozpatrzenia racji

odnoszących się do tego tematu i ustalenia ich wartości dowodowej. Dział się to może za pomocą zabiegów logicznych, odpowiednich do rangi i miejsca danego zdania w strukturze etyki. Obok odwołania się do doświadczenia, stosuje się także operacje ściśle rozumowe. Do najważniejszych zaliczyć należy: a) intuicję intelektualną, polegającą na uchwyceniu i ukazaniu bezpośredniej oczywistości twierdzenia drogą analizy logicznej treści podmiotu i orzeczenia, b) wyjaśnianie bezpośrednio, dowodzące prawidłowości twierdzenia przez ustalenie związku wynikania pomiędzy nim a innymi twierdzeniami bardziej pewnymi, a wreszcie c) dedukcję, czyli wnioskowanie pośrednie.

Zaznaczyć wszakże wypada, że poza stwierdzeniem możliwości uzasadniania zdań etycznych (wbrew kierunkom negującym tę możliwość) i wymienieniem formalnych rodzajów odnośnych zabiegów nie zostały sprecyzowane treściowe założenia, na których podstawie dadzą się zbudować tego rodzaju uzasadnienia. Te wszakże ustalenia zależne są od normatywnych rozstrzygnięć określonych zagadnień filozoficzno-etycznych. [...]

Oprócz tego, zgodnie z powszechnym wśród etyków tomistycznych przekonaniem, stwierdzić należy, że etyka na różnych odcinkach stosowanej przez siebie metody, a zwłaszcza przy konstruowaniu właściwej sobie aparatury pojęciowej i ostatecznych uzasadnień swoich podstawowych tez, nie może się obejść bez odpowiednich pojęć i zasad rozumowych, zapożyczonych z innych dyscyplin filozoficznych. Należy więc wyszczególnić przynajmniej niektóre z nich. I tak od ontologii (metafizyki ogólnej) bierze etyka pojęcie celu i dobra oraz pojęcie relacji bytowej, zwłaszcza relacji koniecznej; antropologia filozoficzna dostarcza jej koncepcji psychofizycznej natury człowieka; natomiast teodycea, uzasadniając tezę o istnieniu Boga i zależności człowieka od Boga, ustala teistyczne i transcendentne podstawy moralności. A zatem w dyskusji nad metodą etyki chrześcijańskiej nie chodzi o wyeliminowanie założeń metafizycznych. Idzie tylko o to, aby je stosować w odpowiednim miejscu, a więc nie w punkcie wyjścia, ale w końcowym etapie rozważań. [...]

ETYKA A METAFIZYKA

W świetle wyłożonego poglądu na metodę etyki nie ulega wątpliwości, że etyka normatywna, będąc nauką filozoficzną, zbudowana jest

zawsze na odpowiedniej metafizyce, czyli zespole ogólnofilozoficznych założeń. Z nich czerpie właściwe sobie spojrzenia na człowieka i jego miejsce we wszechświecie, co pociąga za sobą odpowiednie rozumienie działania człowieka i porządkującej je moralności. Związek między etyką tomistyczną, a metafizyką, powiedzmy lepiej, filozofią tomistyczną jest ścisły i nierozzerwalny. Decyduje on o jej systemowej jednolitości i zwartości. [...]

ETYKA A INNE NAUKI

Rozważania nad metodą etyki dowiodły, że etyka pozostaje w wielostronnych i ścisłych związkach z innymi dyscyplinami filozoficznymi i szczegółowymi. Ponieważ związki te wpływają w bardzo istotny sposób na kształtowanie się teoretycznego profilu etyki, wymagają dokładniejszego omówienia.

1. Etyka a pozostałe dyscypliny filozoficzne

Etyka posiada wspólny z dyscyplinami filozoficznymi przedmiot formalno-metodologiczny, dzięki czemu wszystkie stanowią tylko część jednej organicznej całości określanej ogólnie jednym mianem filozofii bądź też nauk filozoficznych. Mimo to każda z nich ma swój własny przedmiot materialny i formalno-treściowy, co znowu pozwala je od siebie nawzajem odróżnić.

Wszystkie wszakże dyscypliny filozoficzne dzielą się na dwie zasadnicze grupy: jedne z nich tworzą tzw. filozofię praktyczną, inne natomiast tzw. filozofię teoretyczną. Różnią się one między sobą tym, że filozofia teoretyczna opracowuje ogólną teorię wszelkiego bytu oraz jego podstawowych kategorii szczegółowych, filozofia praktyczna zaś zmierza do zbudowania teorii działania bytu rozumnego, w naszym przypadku działania moralnego, godziwego. W tym założeniu jest rzeczą jasną, że etyka zalicza się do tzw. filozofii praktycznej. [...]

2. Etyka a nauki szczegółowe

W grę wchodzi przede wszystkim psychologia, socjologia, etnologia oraz nauka o moralności.

Etyka ma wspólny z nimi przedmiot materialny i formalno-treściowy, różni się zaś od nich przedmiotem formalno-metodologicznym.

Nauki szczegółowe ograniczają się do badania moralności w obrębie danych zjawiskowych, fenomenalnych, o charakterze czasowo-prze-strzennym, i przedstawiają wyjaśnienia ważne w tych tylko granicach, etyka natomiast szuka wyjaśnień ostatecznościowych, światopoglądowo ważnych.

Z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej nauki szczegółowe w stosunku do etyki pełnią rolę nauk pomocniczych. Ich doniosłość przejawia się w pierwszym rzędzie w tym, że dostarczają one etyce naukowo opracowanych danych doświadczenia. Filozofia tomistyczna docenia je wszystkie i uznaje ich niezbędność dla badań etycznych, byle utrzymały się one we właściwych sobie granicach. Przeciwstawia się zatem tylko zawartym w nich często implikacjom filozoficznym, zaczerpniętym najczęściej z filozofii naturalistycznej i scjentyistycznej, oraz opartym na nich wnioskom. [...]

3. Etyka a teologia moralna

Zasadnicza różnica, jak je dzieli, polega na tym, że obie te nauki sięgają w swych badaniach do r ó ż n y c h ź r ó d e ł. Etyka jako nauka filozoficzna opiera się na rozumie i doświadczeniu jako przyrodzonych źródłach poznania, podczas gdy teologia moralna czerpie swe dane ze źródeł objawionych (*Pismo święte i Tradycja*), a więc zakłada autorytet Boga i Kościoła jako interpretatora nauki objawionej. Teologia moralna w swoich rozważaniach często korzysta z odpowiednich elementów myślenia filozoficznego i dlatego w dziełach moralistów jest bardzo dużo materiału filozoficznego, którego etyk nie może ignorować, ponadto – znając teologię – może z tych źródeł czerpać subiektywne motywacje do rozważenia odpowiednich zagadnień już w kategoriach filozoficznego myślenia. Natomiast etyka jako nauka filozoficzna świadomie abstrahuje od źródeł teologicznych, ograniczając się wyłącznie do empiryczno-rozumowej strony badania zjawisk. Niezrozumienie tego stanu rzeczy prowadzi nieraz do sądów jednostronnych i niezgodnych z obiektywną prawdą, co w konsekwencji powoduje tylko pomieszanie pojęć. [...]

PODZIAŁ ETYKI

W przyjętym na wstępie określeniu etyki wyszczególnione zostały dwa główne zadania teoretyczne, jakie ma ona do spełnienia

jako praktyczna nauka filozoficzna: 1° ustalenie normatywnych podstaw postępowania ludzkiego oraz 2° sformułowanie najważniejszych reguł tegoż postępowania. Odpowiednio do tego w tradycyjnym ujęciu tomistycznym dzieli się etykę na dwie zasadnicze części. Pierwszą z nich stanowi tzw. etyka fundamentalna albo ogólna, drugą zaś – tzw. etyka szczegółowa.

Na etykę fundamentalną w niniejszym opracowaniu składają się następujące traktaty: ogólne założenia filozoficzne, nauka o aktach ludzkich, nauka o celu i sensie ludzkiej egzystencji, czyli eudajmologia, nauka o dobru moralnym i wartościach moralnych, czyli aksjologia, nauka o moralnym imperatywie (prawie moralnym), czyli deontologia, nauka o sumieniu, czyli synejdezjologia, a wreszcie nauka o cnocie moralnej, czyli aretologia, oraz nauka o odpowiedzialności moralnej. [...]

W bezpośrednim związku z tymi trzema traktatami i ich swoistym odpowiednikiem jest synejdezjologia. W jej założeniach bowiem leży dać teoretyczne opracowanie konkretnej i subiektywnej strony moralności jako niezbędnego dopełnienia jej absolutnego aspektu. Trzy dalsze traktaty, a więc nauka o aktach ludzkich, o cnocie moralnej i o odpowiedzialności – ogólnie mówiąc – poświęcone są badaniu warunków działania podmiotu moralnego. Innymi słowy, chodzi tu o czynniki, bez których niemożliwe lub bardzo trudne byłoby funkcjonowanie moralności w życiowej praktyce człowieka. O ile jednak teoria aktu ludzkiego rozważa te warunki od strony premoralnej, fizycznej, powiedzmy lepiej – psychologicznej (chodzi bowiem o rozumność aktu ludzkiego), aretologia i nauka o odpowiedzialności mają za zadanie określić te warunki od strony moralnej. Zakładają więc funkcjonowanie zarówno absolutnych, jak i subiektywnych normatywnych struktur moralności. Z tego powodu zajmują miejsce końcowych etapów refleksji nad moralnością, podczas gdy traktat o aktach ludzkich został umieszczony przed właściwymi rozważaniami etycznymi. [...]

Jednakowoż historia etyki dowodzi, że naszkicowany model strukturalny etyki nie jest bynajmniej uznawany przez ogół etyków. Przed wszystkim pozachrześcijańscy filozofowie moralności bądź nie ogarniają całokształtu wyszczególnionej przed chwilą problematyki etyki, bądź organizują ją pod innym kątem widzenia. W starożytności np. centralnym zagadnieniem etycznym był problem celu i szczęścia człowieka, utylitaryzm oraz fenomenologia koncentrują swą uwagę

głównie na zagadnieniach dobra i wartości moralnych, Kant i zwolennicy deontologizmu etycznego na plan pierwszy wysuwają problem powinności moralnej. Etyka chrześcijańska dąży do integralnego ujęcia fenomenu moralności. Dlatego w swych analizach uwzględnia wszystkie wspomniane aspekty problematyki etycznej. Wbrew opinii wielu współczesnych filozofów żywi nadzieję zbudowania systemu etycznego w miarę możliwości uniwersalnego.

UŚCIŚLENIE TERMINU „ETYKA SZCZEGÓŁOWA”

T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 20–27.

Niewątpliwie zadaniem etyki szczegółowej jest sformułowanie zasad postępowania pod względem treściowym ściślej określonych, aniżeli najogólniejsze zasady moralne (cel, dobro, imperatyw), które zostały ustalone w etyce ogólnej. Takie właśnie dokładniejsze określenie tych zasad oznacza jakieś ich „uszczegółowienie”. Z drugiej strony wydaje się rzeczą równie oczywistą, że owego „uszczegółowienia” nie da się utożsamić z konkretnością ludzkiego aktu, która charakteryzuje sądy sumienia, umieszczając akt działającego podmiotu w określonym miejscu i czasie jako „ten oto tu przez x” spełniony akt. A zatem szczegółowość reguł moralnego postępowania, o którą tu chodzi, znajduje się na linii między ogólnością podstawowych zasad moralności a konkretnością sądów sumienia. Formułowane przez etykę szczegółową zdania normatywne będą ogólne w porównaniu z sędami sumienia, a równocześnie zakresowo węższe, czyli „szczegółowe” w odniesieniu do fundamentalnych zasad moralności.

Mimo wszystko usytuowanie etyki szczegółowej między sędami sumienia a najwyższymi zasadami moralnymi nie wystarcza do dania precyzyjnej odpowiedzi na postawione uprzednio pytanie. Do tego potrzebne jest jeszcze jedno pomocnicze pojęcie. Jest nim pojęcie *g a t u n k o w e j o k r e ś l o n o ś c i* poszczególnych kategorii aktów ludzkich. Zostało ono omówione w etyce ogólnej w traktacie poświęconym moralnej specyfikacji aktu ludzkiego¹, można więc poprzestać na przypomnieniu jego istotnych właściwości.

¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 163–196.

Konkretne akty ludzkie są niewątpliwie wszechstronnie zróżnicowane. Nie przecząc temu, trzeba jednak równocześnie przyznać, że w strukturze tych aktów występują pewne elementy stałe i w każdym z nich identyczne. Poznawcze ujęcie przez intelekt ludzki tych właśnie stałych elementów pozwala zespolić akty ludzkie w osobne klasy, które mają jedną, wspólną im wszystkim podstawową rzeczywistość określaną jako właściwa im „istota” względnie „natura”. Ta wspólna im dynamiczna rzeczywistość stwarza też podstawę do wyodrębnienia danych klas aktów od innych paralelnych klas. Z kolei prowadzi to do uformowania z nich odpowiednich kategorii pojęciowych, zwanych właśnie „gatunkami” albo „podgatunkami” w zależności od ich treściowego stosunku do nadrzędnej kategorii pojęciowej, którym jest rodzajowe pojęcie „aktu ludzkiego”. Przykładem gatunkowo określonych aktów ludzkich są takie działania, jak mówienie prawdy, świadczenie usługi osobie potrzebującej, oddawanie długów, wykonywanie czynności zawodowej, ale i ich zaprzeczenia w rodzaju kłamstwa, nieuczynności itp. Nie są one tak ogólne, jak pojęcie „akt ludzki”, ale też nie są tak konkretne jak „ten oto tu przez x” dokonany akt powiedzenia prawdy czy oddania długu. Są właśnie aktami „gatunkowo” określonymi i jako takie zajmują w kategorii działania ludzkiego miejsce pośrednie między tym, co najogólniejsze, a tym co konkretne.

Dwojaka, obiektywna i intencjonalna (poznawcza) tożsamość sprawia, że akty zespolone w poszczególne gatunki stają się przedmiotem jednoznacznych orzekań, czyli sądów i zdań. Sądy te odnoszą się nie tylko do „fizycznej”, może lepiej „ontycznej” (autorzy tradycyjni używali terminu „materialnej”) strony gatunkowo określonych aktów ludzkich, ale – i to przede wszystkim – do ich strony moralnej. W tym ostatnim wypadku szczególnie doniosłe znaczenie mają dwa rodzaje sądów, znane również z etyki ogólnej: ogólne sądy wartościujące, czyli oceny² oraz sądy imperatywne, czyli normy³. Stanowią one integralne elementy świadomości moralnej pojedynczych osób i całych grup społecznych, a równocześnie stają się przedmiotem metodycznej refleksji filozoficzno-etycznej, która zmierza do tego, aby przekształcić je w racjonalnie uprawomocniony system zdań normatywnych, składających się na filozoficzną teorię moralności, czyli etykę.

² Por. tamże, s. 243–247.

³ Tamże, s. 253–255.

Dla rozważanego zagadnienia stwierdzenie to ma decydujące znaczenie. Pozwala ono urobić sobie wolny od wieloznaczności i pleonazmów pogląd na specyfikę i zadania etyki szczegółowej. Korzystając z dokonanych uściśleń, można etykę szczegółową zdefiniować jako

naukę filozoficzną formułującą reguły, czyli oceny i normy moralnego działania, ważne dla gatunkowo określonych kategorii aktów ludzkich.

W świetle podanej formuły staje się jasny sens dwu idei, którym dotychczas towarzyszyły stale pewne niedomówienia.

Wiadomo więc przede wszystkim, na czym dokładnie polega owa „pośredniość” etyki szczegółowej, o której była już mowa. Widać bowiem wyraźnie, że dzięki utożsamieniu właściwej jej „szczegółowości” z „gatunkową określonością” aktów ludzkich ma ona przedmiot badania, który oddala się od najwyższego stopnia uogólnienia aktu ludzkiego jako takiego i odpowiadających mu najogólniejszych zasad moralnych, przybliża się zaś do moralnej praktyki człowieka, stanowiąc integralny element tej praktyki. Szczegółowe normatywy postępowania moralnego uczestniczą bowiem w podejmowanych przez człowieka decyzjach, określając ich moralny sens i rolę w kształtowaniu właściwej człowiekowi doskonałości. Z drugiej strony szczegółowe reguły moralne są na tyle ogólne, że ogarniają swoim zakresem wszystkie konkretne akty przynależne do odpowiadającego im gatunku i stanowią wspólną im nadrzędną dyrektywę moralną. Zachowując charakter „szczegółowy” względem etyki ogólnej, pozostają równocześnie „ogólne” względem etyki sumienia.

Pełniejszego znaczenia nabiera także tradycyjne sformułowanie, w myśl którego etyka szczegółowa stanowi zastosowanie ogólnych zasad moralnych do szczególnych, najważniejszych relacji działającego podmiotu. Można się nie zgadzać z opinią etyków tradycyjnych, że zastosowanie to polega na posługiwaniu się wnioskowaniem dedukcyjnym, w którym ogólne zasady moralne pełnią rolę przesłanek przy uzasadnianiu odpowiednich reguł szczegółowych. Mimo to pozostaje prawdą, że przy filozoficznym uprawomocnieniu szczegółowych ocen i norm moralnych za punkt wyjścia muszą służyć ogólne idee i zasady moralne. Odniesione do gatunkowo określonych kategorii aktów ludzkich za pomocą mniej lub więcej złożonych analiz pojęciowych czy wnioskowań bezpośrednich, umożliwiają odczytanie

normatywnej strony tychże aktów i sformułowanie odnośnych ocen i norm. Przedstawione w tych słowach zabiegi stanowią właśnie głoszane przez etykę chrześcijańską „zastosowanie ogólnych zasad moralnych do szczegółowych relacji działającego człowieka”.

TEORETYCZNA RANGA ETYKI SZCZEGÓŁOWEJ

Sprowadzenie etyki szczegółowej na grunt gatunkowo określonych kategorii ludzkiego działania wyznacza co prawda wyraźną linię demarkacyjną oddzielającą etykę szczegółową z jednej strony od etyki ogólnej, z drugiej zaś – od etyki sumienia, ale równocześnie staje się okazją do pewnego nieporozumienia. Mniema się niekiedy, że w porównaniu z rozważaniami nad podstawami moralności jest to problematyka – właśnie z racji swej szczegółowości – gorszego gatunku. Zanadto przypomina katechizm, gubi się w szarzyźnie kazuistycznych przypadków, zawęża badawcze horyzonty etyki. Nie brak tedy zarówno poszczególnych filozofów, jak i całych kierunków, które koncentrują się niemal wyłącznie na rozpatrywaniu wielkich problemów genezy moralności, aksjologicznego statusu świata wartości, przejścia od tego, co „jest”, do tego, co „być powinno”, możliwości stosowania kategorii prawdy i fałszu w odniesieniu do zdań normatywnych, natomiast pytania dotyczące np. etycznych granic prawdomówności, szacunku własnego i cudzego życia, zachowań seksualnych czy zagadnień życia społecznego traktuje się raczej marginesowo. Czasami pomija się je zupełnie, kiedy indziej rozstrzyga się na podstawie potocznych opinii czy intuicji, a więc skrótowo i powierzchownie, zwłaszcza gdy stają się narzędziem filozofowania opartego na rozpatrywaniu znaczeń języka etycznego, nie zaś na badaniu rzeczywistości moralnej, bądź czyni się je przedmiotem sytuacyjnych przetargów.

Jest to podstawa ze wszech miar szkodliwa. Przede wszystkim jest ona niezgodna z samą naturą etyki jako nauki normatywnej. Jeżeli bowiem przez etykę rozumiemy filozoficzną, metodycznie uprawianą refleksję nad moralnością ludzkiego działania, staje się rzeczą zgoła niepojętą, dlaczego tylko fundamentalne warstwy tej moralności miałyby zasługiwać na odpowiednie teoretyczne opracowanie, natomiast wyrastające z tych warstw i manifestujące je szczegółowe dziedziny życia nie miałyby przedstawiać dla etyki obiektu godnego zainteresowania. Oznaczałoby to jakieś zatrzymanie się etyki

w połowie drogi, jakiś brak konsekwencji w realizacji właściwych sobie zadań, a to wszystko rzucałoby poważny cień na jej filozoficzną dojrzałość. [...]

Teoretyczna ranga rozważań z zakresu etyki szczegółowej zyskuje wiele na znaczeniu, kiedy się ją rozpatruje na tle społecznych zamówień zgłaszanych w toku praktyki moralnej ze strony poszczególnych jednostek i całych grup. Pod naciskiem konkretnych wyborów i działań nasuwają się im niejednokrotnie pytania co do słusznej drogi postępowania, których nie potrafią rozstrzygnąć we własnym zakresie. A nie ulega wątpliwości, że „szarego człowieka” zmuszonego do ciągłego podejmowania moralnych decyzji mało interesują wielkie problemy metafizyki moralności. Dla niego ważne jest to, co w jego własnym konkretnym życiu jest „moralne”, a co „niemoralne”, co mu „wolno”, a czego mu „nie wolno”. Te pytania docierają w końcu – taką czy inną drogą, w takiej czy innej formie – do trybunału filozoficznej etyki normatywnej i domagają się kompetentnej odpowiedzi. Co więc należy sądzić o etyce, która w obliczu takiej sytuacji może dać rozwiązania co najwyżej intuicyjne, nie wykraczające ponad poziom tych, którzy się zgłosili do niej ze swymi wątpliwościami? Czy wiele tu pomoże choćby szumna retoryka ogólnikowych haseł albo też wzniosła nawet wizja moralności w jej najogólniejszych aspektach, ale bez praktycznych, życiowych aplikacji, ponieważ te aplikacje z góry zostały skreślone z listy zadań badawczych etycznej refleksji? Czy taki stan rzeczy nie świadczyłby o defektach tkwiących w samych fundamentach określonej teorii filozoficzno-etycznej? Programowa deprecjacja szczegółowej problematyki etycznej niesie przeto ze sobą niebezpieczeństwo kompromitacji etyki ogólnej. Związek teorii z praktyką ma w etyce swoje bardzo doniosłe, a równocześnie specyficzne uzasadnienie. Idea etyki jako nauki w zasadzie akademickiej bądź pryncypialnej nie zdaje egzaminu. [...]

Problem „etyki kodeksów”

Z tą wszakże chwilą postulat uszczegółowienia rozważań filozoficzno-etycznych spotyka się z często podnoszonym zarzutem, że realizacja tego zadania prowadzi do przekształcenia etyki szczegółowej w „etykę kodeksów”, co pociąga za sobą szereg niepożądanych następstw. Jej bowiem konsekwencją staje się deformacja autentyzmu moralnego postępowania na skutek stosowania gotowych formuł, narzucających człowiekowi zewnętrzne i bezduszne schematy

postępowania w miejsce wolnych i z głębi własnego przeżycia wpływających egzystencjalnych wyborów i decyzji.

Zarzut ten, często wysuwany przez etykę egzystencjalistyczną, dowodzi, że ma ona przed oczyma pozytywistyczną ideę prawa, którą mechanicznie, a niesłusznie, przenosi na grunt tomistycznej koncepcji obiektywnych i niezmiennych norm prawa naturalnego. W myśl doktryny tomistycznej wszelkie prawo moralne, przede wszystkim zaś prawo naturalne, wyrasta z określonych wartości moralnych i w ich granicach się zamyka. Rzeczą prawa jest przydać tym wartościom – dzięki właściwej sobie imperatywnej mocy – nowych źródeł moralnej skuteczności i w ten sposób pełniej zaangażować człowieka w dzieło realizacji tychże wartości. Taki jest sens i rola normy moralnej w postępowaniu człowieka: ukazuje mu ona, co czynić powinien, aby urzeczywistniał własną doskonałość, do której jest powołany. Norma moralna właściwie rozumiana nie wysusza zatem soków moralnego autentyzmu, mającego swe źródło w przeżyciu odpowiadającej jej wartości, ale je ożywia i umacnia, broniąc równocześnie przed deformacją płynącą z niewiedzy. Owszem stanowi niezbędny warunek funkcjonowania tego autentyzmu. Człowiek pozbawiony wyraźnych prawideł moralnych, skazany na egzystencjalną formułę szukania w każdej sytuacji własnego wzoru gubi się w końcu w poczuciu nieprzewidywalnej bezradności i idzie zazwyczaj po linii najmniejszego oporu. Wzniosłe nawet sugestie nie na wiele się tu przydadzą. Końcowym efektem etyki egzystencjalistycznej jest przeto duchowa demobilizacja człowieka i pogrążenie go we własnej słabości. Egzystencjalizm wychodzi od człowieka, ale u końca swej drogi zwraca się przeciw człowiekowi. Choć więc etyczne idee egzystencjalizmu są jeszcze wciąż atrakcyjne i cieszą się również na gruncie etyki chrześcijańskiej dużym (choć spóźnionym nieco) wzięciem, to jednak zadaniem tej etyki jest ujawnić tkwiące w nim zarody błędu. Ważnym elementem tego zadania jest budowa etyki szczegółowej; jest to pozytywna odpowiedź na wysuwane przez egzystencjalizm zastrzeżenia.

ZAGADNIENIE ZASADY KONSTYTUTYWNEJ OBIEKTYWNYCH I ABSOLUTNYCH WARTOŚCI MORALNYCH

T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 225–231.

ZNACZENIE TERMINÓW „ZASADA KONSTYTUTYWNA” I „NATURA OSOBY LUDZKIEJ INTEGRALNA I CELOWOŚCIOWO UPORZĄDKOWANA”

W formie krótkiego przypomnienia należy podać określenie zasady konstytutywnej wartości moralnych. W etyce chrześcijańskiej termin ten oznacza jakiś podstawowy czynnik czy też zespół czynników, które kształtują i tworzą właściwą wartościom moralnym specyficzną rzeczywistość moralną, dzięki której przysługują im cechy powszechności i niezmienności. Sens ten można też wyrazić za pomocą zwrotu: zasada konstytutywna determinuje obiektywną treść wartości moralnych. Tak jak pierwiastek rozumny (dusza) determinuje gatunkową treść natury ludzkiej, tak samo zasada konstytutywna wartości moralnych umieszcza je w obiektywnej rzeczywistości, czyniąc z nich określoną kategorię ontologiczną.

Punkt ciężkości naszych rozważań spoczywa jednak na terminie „natura osoby ludzkiej integralna i uporządkowana”. Jak ten termin rozumieć? Ponieważ jest to pojęcie złożone, trzeba wyodrębnić w nim poszczególne części składowe i omówić je po kolei. Określimy więc w pierw, co to jest natura osoby ludzkiej integralna, następnie zaś – ta sama natura, ale już uporządkowana. A mianowicie:

a) natura osoby ludzkiej i n t e g r a l n a, czyli całkowita, oznacza całego człowieka we wszystkich wymiarach jego rzeczywistości. Jest to więc najpierw byt psychofizyczny, złożony z duszy i ciała jako podstawowych istotowych pierwiastków jego natury.

Byt ten istniejąc w świecie rzeczywistym, wyposażony jest w odpowiednie zespoły władz i uzdolnień, wśród których wyróżniamy trzy warstwy: wegetatywną, zmysłową oraz rozumną.

Ponadto byt ten pozostaje w odpowiednich relacjach do innych bytów: do Boga, ludzi oraz przyrody.

Całość tych elementów (dusza i ciało, władze wegetatywne, zmysłowe, i rozumne, podstawowe relacje), o ile składają się na s c a l o n ą w e w n ę t r z n i e j e d n o ś ć rzeczywistego bytu ludzkiego, stanowi naturę ludzką integralną. Można by ją nazwać naturą egzystencjalną (aczkolwiek nie chodzi o egzystencjalistyczną koncepcję człowieka);

b) natura ludzka u p o r z ą d k o w a n a. W pojęciu uporządkowania natury ludzkiej wyraża się idea ładu tkwiącego w rozumnej naturze człowieka i stanowiącego czynnik określający bezpośrednio obiektywną treść wartości moralnych. Zawiera ona w sobie znowu dwa pierwiastki składowe, personalistyczny i perfekcjonistyczny.

1° Pierwiastek personalistyczny. W strukturze porządku moralnego zajmuje on miejsce centralne. Mianowicie dzięki duchowości i rozumności swojej natury człowiek jest przede wszystkim osobą. W porządku bytów substancjalnych osoba stanowi najwyższą doskonałość bytową. Dzieje się tak dlatego, że w osobie człowieka dochodzi do głosu przede wszystkim jego duchowa rozumność, dalej – rozumność ta warunkuje świadomość samego siebie (świadomość swojego „ja”) oraz odpowiadającą jej wolność. Na tych duchowych doskonałościach zasadza się wielkość człowieka, która warunkuje jego wyższość nad innymi stworzeniami. Duchowe wyposażenie natury człowieka sprawia też, że ze wszystkich bytów zbliża się on najbardziej do Bytu absolutnego. Na tych podstawach oparte osobowe podobieństwo człowieka do Boga usprawiedliwia inspirowane przez *Biblię*, ale używane też w filozofii powiedzenie, że człowiek jest żywym obrazem Boga.

W bytowej zawartości osoby mieści się jednak jeszcze coś więcej, coś, co jest jej na wskroś właściwe. Człowiek jako osoba jest bytem pełnoprawnym (*sui iuris*), co znaczy, że występuje jako p o d m i o t

zdolny do działania we własnym imieniu i w ten sposób staje się sprawcą swojego rozwoju. Realizuje go, poznając najpierw posiadane przez siebie wszechstronne uzdolnienia oraz możliwości ich dalszego usprawnienia. Nie tu wszakże kryje się główny nurt rozwojowych możliwości człowieka. Rozpoznaje on w sobie ponadto taką płaszczyznę rozwoju, która wznosi się ponad wszystkie inne i je sobie przyporządkowuje jako najwyższej realizacji jego człowieczeństwa. Jest to rozwój osoby właśnie jako osoby, czyli rozumnego podmiotu działania, świadomego samego siebie, swego miejsca we wszechświecie, swoich ostatecznych przeznaczeń, a równocześnie zdolnego urzeczywistniać swoje człowieczeństwo przez stwarzanie w sobie, a raczej wyłanianie z siebie nowych kształtów doskonałości, które czynią z niego coraz pełniejszą i doskonalszą osobę. Ta też zdolność wyjścia człowieka poza siebie w dążeniu do doskonalszej pełni swego osobowego istnienia oznacza swoistą nobilitację jego natury. Pozostając fizycznym bytem osobowym, staje się dzięki tej zdolności bytem „ponadfizycznym”, skierowanym ku innym jeszcze stopniom doskonałości, urzeczywistnianej w nim samym mocą jego własnego działania. Tym samym zyskuje tytuł jemu tylko przysługującej *o s o b o w e j g o d n o ś c i*, która sprawia, że osoba ludzka nabiera cech fundamentalnej wartości moralnej jako byt skierowany ku rozumnemu stawaniu się innym, coraz doskonalszym bytem.

Aspekt personalistyczny ukazuje zatem godność osoby ludzkiej i jej zdolność rozwoju do pełni, sobie tylko właściwej, osobowej doskonałości. „Być w pełni osobą” przedstawia więc zupełnie odrębną kategorię doskonałości, aniżeli „być doskonałym sportowcem, rzemieślnikiem, uczonym czy inżynierem”. Nic więc dziwnego, że to dynamiczne ukierunkowanie człowieka na realizację własnej osobowej doskonałości mocą wolnego, niezdeteminowanego z zewnątrz działania, ukierunkowanie sięgające samych podstaw jego osobowej struktury warunkuje istnienie odpowiedniego *i d e a l n e g o w z o r c a* tej całościowo wziętej osobowej doskonałości. W nim znajduje człowiek obraz optymalnych form własnego istnienia, na kształt których może przeobrażać samego siebie za pomocą swych aktów. Jednakowoż akty te mają własną specyfikę i mogą urzeczywistniać doskonałość osoby tylko w obrębie realizowanych przez siebie, gatunkowo zróżnicowanych dóbr. Wobec tego idealny wzorzec całościowo wziętej osobowej doskonałości człowieka domaga się dopełnienia w postaci obiektywnych prawidłowości ważnych w zakresie podstawowych kategorii tego

działania, aby wyznaczały one drogi, na których ma się dokonać dzieło moralnego udoskonalenia osoby ludzkiej. Czym są te prawidłowości zawarte w szczegółowych wzorcach postępowania ludzkiego, ukazuje tkwiący w naturze osoby pierwiastek perfekcjonistyczny.

2° Pierwiastek perfekcjonistyczny. Celem zrozumienia, o co tu chodzi, należy powrócić do pojęcia natury integralnej. Obejmuje ona cały szereg heterogennych elementów składowych, które kształtując na różne sposoby rzeczywistość bytową człowieka równocześnie określają zasadnicze kategorie właściwego mu działania. Co więcej, zarówno poszczególne władze i uzdolnienia, które człowiek posiada i za pomocą których działa (np. zdolność umysłu do poznawania prawdy, zdolność mowy do wyrażania myśli itp.), jak i byty zewnętrzne, do których odnoszą się jego podstawowe relacje (inni ludzie, istoty ożywione czy rzeczy materialne), mają zawartą w swej strukturze wewnętrzną celowość i dynamiczną organizację, dzięki której są zdolne urzeczywistniać określone dobra. Na tym polega właściwa im doskonałość. Otóż wśród tych dóbr są takie, które doskonałą tylko dane naturze poszczególne jej uzdolnienia bez odniesienia ich do doskonałości osoby, a więc sprawiają tylko cząstkową doskonałość człowieka. Do tej kategorii dóbr należą sprawności, np. sportowca, szachisty, rzeźbiarza czy intelektualisty. Inne natomiast pozostają w bezpośredniej relacji do personalistycznym aspektem uwarunkowanego, idealnego wzorca doskonałości osoby. Zachodzi to wówczas, kiedy dobra te okazują się zdolne do pomnażania doskonałości tejże osoby jako osoby, innymi słowy, stają się czynnikami rozwoju osobowej doskonałości człowieka. Ponieważ zaś wspomniana zdolność danego dobra do doskonalenia osoby jako osoby zasada się na wewnętrznej celowości określonych władz bądź bytowej struktury danych rzeczy, przeto zakłada stałą relację odpowiedniości zachodzącej między daną władzą czy rzeczą a idealnym wzorcem doskonałości osoby.

Z chwilą zatem, kiedy człowiek podejmuje określone działanie, zgodne z celowością danych władz czy uzdolnień (np. używając mowy) bądź też odpowiedniej struktury bytów zewnętrznych (np. przyjmując pokarm, czy – w sferze duchowej – poznając prawdę), wówczas realizuje dobro, które wprawdzie jest uwarunkowane wspomnianą celowością odpowiednich władz czy struktury bytów i je (te władze) doskonalili, ale równocześnie sprawia ono jeszcze coś więcej. To dobro

bowiem okazuje się zarazem dobrem osobowym, dobrem odpowiadającym idealnemu wzorcowi człowieka jako osoby, czyli dobrem moralnym (np. zdolność mowy do wyrażania treści poznawczych zgodnie z przekonaniem jest tym samym zdolnością bogacenia osoby ludzkiej jako istoty rozumnej i społecznej, a podobnie – odpowiednie korzystanie z rzeczy materialnych służy doskonaleniu osoby jako bytu psychofizycznego przez to, że umożliwia jej utrzymanie życia wegetatywnego bądź stwarzanie sobie odpowiednich zewnętrznych warunków życia). Innymi słowy, jak długo określone działanie jest tylko świadomą aktualizacją potencjalnych sił danej władzy czy skłonności naturalnej, tak długo przedstawia dobro wyłącznie fizyczne. Z chwilą jednak, kiedy równocześnie okazuje się zdolne doskonalić osobę ludzką zgodnie z wzorcem pełni człowieczeństwa, staje się dobrem wyższego rzędu, czyli dobrem moralnym. A przeto nic innego, ale właśnie doskonałość osoby ludzkiej, która sama, jak już wiadomo, stanowi fundamentalną wartość moralną, pełni rolę najgłębszej i centralnej zasady twórczej absolutnych wartości moralnych. Są one gatunkowo zróżnicowane odpowiednio do strukturalnej odrębności poszczególnych składników natury integralnej, ale równocześnie scalone w jednoczącej je formie idealnego wzorca doskonałości osoby ludzkiej. W ten sposób z celowościowo uporządkowanej natury ludzkiej wyłania się specyficzny ład moralny. Swymi korzeniami sięga on moralnej treści osoby ludzkiej, z której też czerpie zespalającą go więź jedności, ale przejawia się i aktualizuje poprzez gatunkowo zróżnicowaną wielość wartości, wyrażających wzorczą doskonałość poszczególnych kategorii ludzkiego działania. Ten ład jest dany człowiekowi, aby go poznał i stosował się do jego prawideł.

W świetle przeprowadzonej analizy rysuje się już wyraźnie odpowiedź na pytanie, na czym polega najgłębszy sens i treść istotna wartości moralnej.

Zgodnie z proponowanym poglądem wartość moralna wyraża relację odpowiedniości, jaka zachodzi między wewnętrzną celowością poszczególnych części integralnej natury człowieka a doskonałością osoby jako osoby, urzeczywistnianą za pomocą działania zgodnego z treścią wspomnianej relacji. Można by też wartość moralną określić jako relację odpowiedniości albo przyporządkowania określonych struktur natury integralnej skierowanych mocą tkwiących w nich celowości do kształtowania doskonałości osoby ludzkiej jako osoby.

Ogół zaś tych wszystkich relacji stanowi obiektywny porządek wartości, zupełnie swoistą kategorię rzeczywistości, która mimo swej odrębności od bytów fizycznych (a więc i od fizycznego aspektu rozumnej natury ludzkiej), opiera się jednak na obiektywnym porządku rzeczy i z niego czerpie sobie właściwy obiektywny charakter. Porządek wartości rozpatrywany z tego punktu widzenia przedstawia się jako rozumnie uporządkowany ład wolnego działania ludzkiego, który to ład zmierza do pomnożenia i rozwinięcia doskonałości osoby ludzkiej jako osoby. Przejawia się w nim wyłącznie człowiekowi właściwy dynamizm rozwoju w bardzo zróżnicowanych kształtach jego integralnej rzeczywistości, skoncentrowany jednak wokół centralnego punktu doskonałości osoby ludzkiej. Jest ona nie tylko najwyższą doskonałością człowieka, ale doskonałością totalną, ponieważ ogarnia całość jego bytu, w przekroju zarówno statycznym, jak i dynamicznym.

AKSJOLOGICZNY STATUS UPRAWNIENÍ I OBOWIĄZKÓW WZGLĘDEM SIEBIE

T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 78–80.

KIERUNKI PERSONALISTYCZNE

Przeciwstawny pogląd głoszą personalistyczne kierunki etyczne, w rzędzie których znajduje się również etyka chrześcijańska. W myśl jej fundamentalnych założeń z najgłębszych źródeł człowieczeństwa osoby ludzkiej wypływa właśnie jej bytowa autonomiczność (*esse sui iuris*) i nieprzekazywalność (*incommunicabilitas*). Atrybuty te przysługują osobie z tytułu godności ukonstytuowanej przez duchowe pierwiastki jej psychofizycznej natury, jak też przez powiązania tej natury z Bytem absolutnym. One też sprawiają, że osoba stanowi sam w sobie istniejący podmiot rozumnego działania, podejmowanego we własnym imieniu. Wyrażająca się w tym ontyczna doskonałość osoby ludzkiej oznacza przeto jej niezależność od społeczeństwa, a nawet prymat nad społeczeństwem, ważny w granicach jej w pełni osobowego wymiaru. Dopiero poza granicami tego wymiaru otwiera się pole ścisłej zależności osoby od społeczeństwa.

Pociąga to za sobą dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze dzięki temu osoba ludzka stanowi pierwotne, uprzednie w stosunku do społeczeństwa źródło i podstawę wszelkiej moralności, po wtóre w obrębie tejże moralności znajduje ona idealne wzorce dla rozumnego traktowania siebie samej w dążeniu do właściwej sobie doskonałości. Na tym gruncie kształtują się specyficzne imperatywy moralne, które

determinują osobę ludzką do działania etycznie dobrego względem siebie samej. W ten sposób w ramach obiektywnego porządku moralnego tworzy się osobna kategoria gatunkowo określonych ocen i norm, w których osoba ludzka jest równocześnie podmiotem i przedmiotem moralnego działania. Zarysowana w tych słowach koncepcja osoby ludzkiej jako autonomicznego podmiotu własnej, „prywatnej” moralności stanowi metodologiczną podstawę i usprawiedliwienie za-początkowanych przez nas rozważań.

INTRAOSOBOWY CZY EKSTRAOSOBOWY CHARAKTER PRAW I OBOWIĄZKÓW OSOBY WZGLĘDEM SIEBIE

Mimo wszystko sprawa nie została doprowadzona do końca. Nawet w obrębie etyki chrześcijańskiej spotkać się można z poglądem, który personalizm tej etyki interpretuje w ten sposób, że u podstaw zjawiska moralności jako jego twórczą siłę przyjmuje zasadę afirmacji, czyli miłości osoby przez osobę. W związku z tym nawet na wskroś indywidualne działania wchodzą w zakres moralności o tyle tylko, o ile stanowią „szczególny i graniczny zarazem przypadek relacji międzypersonalnej”¹. Zawiązuje się zaś ta relacja w wyniku swoistego zdublowania etycznej roli osoby działającej. Zgodnie z referowanym poglądem ta sama osoba występuje równocześnie w dwojakim charakterze: osoby afirmującej i osoby afirmowanej. Akt autoafirmacji osoby sprawia, że powstaje w niej pewna aksjologiczna przestrzeń, na krańcach której umieszcza się osoba w dwu odmiennych wciele-niach etycznych, co pozwala zaistniałą konfigurację sprowadzić do rzędu międzypersonalnej relacji.

W filozofii o pomyłkę nietrudno, ale wygląda na to, że zarysowana konstrukcja teoretyczna przedstawia rozwiązanie raczej werbalne niż rzeczowe. Ocena ta wymaga jednak podbudowy ze strony racji filozoficznych. Otóż ontyczna tożsamość, jaka w wypadku aktu wyłącznie indywidualnego zachodzi między jego podmiotem i przedmiotem, przekreśla w ogóle możliwość odniesienia do niego pojęcia realnej relacji międzypersonalnej. Nawet „w granicznym przypadku relacji międzypersonalnej” musi się sprawdzać jej istotowy element, którym jest

¹ T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, „Rocznik Filozoficzny” 22 (1974), z. 2, s. 26; T. Styczeń, *Etyka niezależna*, Lublin 1980, s. 13, 31, 67–70.

właśnie ontyczna odrębność objętych relacją osób. Gdzie tej odrębności brak, tam zachodzi właśnie akt „wsobny”, a raczej „k sobny”, odrębny od aktów międzysobowych. Mimo to posiada on swoją własną specyfikę moralną, opartą na bazie obiektywnej natury moralnej człowieka, która jest kategorią nadrzędną, integrującą w sobie wszystkie aspekty moralnej aktywności człowieka². Co najwyżej ze względu na gramatyczną postać ocen i norm aktów czysto osobowych można o nim powiedzieć (oczywiście w sensie przenośnym), że wyraża on „jakby relację” podmiotu do samego siebie. Uzasadnieniem zaś tej przenośni jest fakt, że podmiot tego aktu jest zdolny aktem intelektu ująć samego siebie jako przedmiot tegoż aktu. W rzeczywistości oznacza to refleksyjne uświadomienie sobie przez podmiot specyficznej struktury ontycznej tego aktu i własnej roli w określaniu jego moralnego aspektu. Jednakowoż uświadomienie sobie przez daną osobę, że to ona właśnie konstytuuje strukturę aktu i jego moralną wartość, nie powoduje realnej odrębności między podmiotem i przedmiotem aktu i nie przekształca go tym samym „w graniczny przypadek” międzysobowej relacji. Akt ten zachowuje swój własny immanentny kształt i dzięki temu przedstawia odrębną gatunkowo kategorię wyłącznie osobowych aktów ludzkich, której moralna strona nadbudowana jest na podstawie wspólnej wszystkim ludzkim aktom.

NAJWAŻNIEJSZE KATEGORIE PRAW I OBOWIĄZKÓW OSOBY WZGLĘDEM SAMEJ SIEBIE

Złożoność ontycznej struktury osoby ludzkiej umożliwia, a równocześnie domaga się przeprowadzenia dalszej klasyfikacji w obrębie interesującej nas kategorii działań. Opierając się na założeniach antropologii filozoficznej, możemy wyszczególnić trzy najważniejsze grupy działań.

Pierwszą z nich stanowią działania osoby ludzkiej względem samej siebie jako substancjalnej całości, drugą grupę tworzą działania względem ludzkiego ciała, natomiast na trzecią składają się działania mające za przedmiot duchową stronę natury ludzkiej, przede wszystkim rozum i wolę.

² Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 324–326.

Naszym zadaniem jest dojść do sformułowania ocen i norm moralnych, które odpowiadają każdej z wymienionych kategorii aktów. Jest rzeczą jasną, co zostało już wcześniej podkreślone, że z rozległego zakresu także tej dziedziny problematyki etycznej zostaną uwzględnione tylko zagadnienia istotne i najbardziej z teoretycznego punktu widzenia frapujące.

OBOWIĄZEK SZANOWANIA ŻYCIA LUDZKIEGO A DOPUSZCZALNOŚĆ ZABICIA CZŁOWIEKA WE WŁASNEJ OBRONIE

T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 227–237.

PRELIMINARIA ROZWIĄZANIA

Zapoznanie się z historią problemu moralnych aspektów obrony własnego życia odsłoniło przed nami konfigurację najważniejszych koncepcji, na ich zaś tle ukazało centralne problemy dyskusji na ten temat. Chcąc zatem przygotować grunt dla rozwiązania problemu, należy w jednoznaczny sposób sprecyzować własne stanowisko przynajmniej w dwu sprawach. Chodzi tu najpierw o podstawową moralną kwalifikację aktu zabicia człowieka, następnie zaś – o strukturę fizyczną tegoż aktu.

a. Zabicie człowieka – aktem wewnętrznie złym

S t a n o w i s k a. W sprawie podstawowej kwalifikacji moralnej zabicia człowieka zaznaczyły się w dotychczasowej dyskusji różne stanowiska. Jedno z nich uznaje nieograniczoną moralną obojętność tego aktu (relatywizm naturalistyczny, teleologizm), inne przyjmują wewnętrzną moralną obojętność zabicia człowieka jako takiego z nakładającą się na nią racją wewnętrznego zła zabicia człowieka niewinnego (na ogół tomiści), są i takie, które przypisują mu wewnętrzne zło bez

bliższych uściśleń, ale z możliwością zawieszenia tego zła w wypadku konfliktu praw (De Lugo, Cathrein, Moral Gonzalez).

K r y t y k a. Zdecydowanie negatywnie należy się ustosunkować do pierwszej koncepcji. Zarówno w wersji naturalistycznej, jak i teleologicznej kieruje się ona fałszywą wizją moralnej wartości człowieka. Szczególnie wbrew teleologistom katolickim przypomnieć raz jeszcze wypada, że życie człowieka – podobnie jak sam człowiek – jest fundamentalną wartością moralną, a nie tylko wysokiej ceny dobrem premoralnym. Działanie skierowane przeciwko takiej wartości musi wykraczać poza granice aktów moralnie obojętnych. Ponadto nie bez znaczenia wydaje się wzgląd na niebezpieczeństwo coraz dalej posuwającej się relatywizacji wartości moralnej życia ludzkiego aż do usankcjonowania zachowań przez samych teleologistów potępianych (np. eutanazja legalna). Dla tych samych racji budzi zastrzeżenia także koncepcja van Hove'a. Jeżeli bowiem z idei dobra wspólnego wyprowadza się dopuszczalność zabicia człowieka w wypadku agresji, w takim razie z tego samego źródła można by wyprowadzić dopuszczalność zabicia człowieka w wielu innych sytuacjach. Z kontekstu wywodów van Hove'a wynika jednak raczej, że uważa on akt zabicia człowieka za wewnętrznie zły, a więc uprzednio do racji dobra wspólnego i z tego powodu dopuszczalny tylko w celu koniecznej obrony własnego życia. Koncepcja van Hove'a jest przeto logicznie niespójna i problemu w gruncie rzeczy nie rozwiązuje.

Nie przekonuje również tradycyjna koncepcja, która opiera się na rozróżnieniu między moralną obojętnością zabicia człowieka jako takiego a wewnętrznym złem zabicia człowieka niewinnego. Ograniczymy się do skrótowego ujęcia istotnych w tej sprawie racji¹. Można je sprowadzić do prostego pytania: zakładając w przedmiocie aktu zabicia człowieka te dwa czynniki jego moralnej wartości, należy ustalić, jaki między nimi zachodzi stosunek zależności. Odpowiedź może pójść po linii dwu supozycji, jednakowo prowadzących na logiczne bezdroża.

1° Jeżeli rozstrzygające znaczenie ma kwalifikacja moralnej obojętności, cecha „człowiek niewinny” – pomijając jej nieokreśloność – schodzi do rzędu czynników wtórnych, czyli tzw. okoliczności. A wtedy

¹ Obszerniejszy na ten temat wywód został rozwinięty w pracy: T. Ślipko, *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, Warszawa 1968, s. 152, 162.

wnioskiem trudnym do odparcia byłoby przyjęcie fundamentalnej obojętności moralnej zabicia człowieka, czyli sprowadzenie tej wersji teorii tradycyjnej na grunt wspólny z teleologizmem teologicznym wraz ze wszystkimi tego faktu następstwami.

2° Zakładając zaś, że elementem pierwszym i rozstrzygającym jest moralne zło zabicia człowieka niewinnego, stajemy wobec większej jeszcze trudności: jak rozumieć cechę „niewinności człowieka”, powodującą moralne zło „niesprawiedliwego pozbawienia go życia”? Jakie zastosować tu kryteria oceny? Jeżeli tym kryterium ma być fakt, że człowiek ten „nie zagraża” cudzemu życiu, w takim razie człowiekiem „winnym” będzie każdy, kto „zagraża” cudzemu życiu. A wtedy pod znakiem zapytania pozostaje nieokreślone pojęcie „zagrożenia”, takich zaś sytuacji może być bardzo wiele i bardzo różnych, nie tylko agresja, ale wszelkie sytuacje graniczne, zwłaszcza konfliktowe. Prowadziłoby to do wniosku, że w tych wszystkich przypadkach byłoby dopuszczalne – pod odpowiednimi warunkami – zabicie człowieka, a więc np. przerwanie ciąży dla ratowania matki, poświęcenie jednego człowieka na łodzi ratunkowej dla ratowania drugiego itp. obrońcy omawianego poglądu takich konkluzji przyjąć nie chcą. W takim jednak razie kwestionują zasadność przez nich samych wprowadzonych pojęć „człowieka niewinnego” i „niesprawiedliwego” pozbawienia go życia.

Można jednak przyjąć jeszcze inną supozycję, a mianowicie, że omawiana cecha „niewinności” człowieka i „niesprawiedliwego” pozbawienia go życia sprowadza się tylko w odniesieniu do aktu agresji, poza nią – nie ma już zastosowania. Takie postawienie sprawy wymaga jednak osobnego wywodu, opartego właśnie na analizie moralnej treści człowieczeństwa. Wtedy jednak staje na przeszkodzie wcześniej akceptowana idea moralnej obojętności zabicia człowieka jako takiego. Dotyczy ona bowiem właśnie owej fundamentalnej racji człowieczeństwa, która miałaby dostarczyć kryterium do ustalenia moralnego zła agresji. Przez omawianych autorów została ona jednak uznana za moralnie nieokreśloną.

3° Zauważmy na koniec, że pojęcie „człowieka jako takiego” mieści się w kategorii pojęć powszechnych. Realnym odpowiednikiem tego pojęcia jest „istotowa struktura człowieka”, jego „natura”, która – jak o tym niejednokrotnie była mowa w toku poprzednich rozważań – nie jest bytem moralnie obojętnym, ale dobrem moralnym chronionym przez prawo naturalne.

Te z a. Mając przed oczyma całokształt przeprowadzonych rozważań krytycznych, dochodzi się w końcu do ogólnego wniosku, że żadna z przeanalizowanych teorii nie daje zadowalającego rozwiązania problemu dopuszczalności zabicia człowieka we własnej obronie. Wobec tego trzeba uznać za obowiązującą zasadę, że zabicie człowieka stanowi akt wewnętrznie zły, ponieważ pozbawia się w nim życia osobę, której moralna godność określa moralną nienaruszalność tego życia i nakazuje je szanować. W treści tego aktu nie ma miejsca na moralną obojętność choćby w jakimś ogólnym niesprecyzowanym aspekcie „zabicie człowieka samo w sobie, jako takie” czy też „zabicie człowieka jako takiego”. Podstawowa racja zabicia człowieka wyraża moralne zło, ewentualne zaś modyfikacje tej kwalifikacji możliwe są dopiero na gruncie ograniczeń tego zła, nie zaś drogą przekształcania pierwotnej obojętności w moralne zło zabicia „człowieka niewinnego”.

b. Zabicie człowieka we własnej obronie – aktem bezpośrednio zabójczym

Rozwój dyskusji nad dopuszczalnością samoobrony czynnej wytworzył stan napięcia także na odcinku interpretacji fizycznej struktury tego działania. Od św. Tomasza poczynając, zadomowiło się w etyce chrześcijańskiej przeświadczenie, że dla uzasadnienia tej dopuszczalności jest rzeczą niezbędną przyjąć pośredni charakter zamierzenia odnośnego aktu. Integralnymi elementami tej teorii są: zasada podwójnego skutku oraz idea „tolerowania”, „dopuszczenia” śmierci napastnika. Zwolennicy tego poglądu wyrażają przekonanie, że zamierzenie woli ma tu ostatecznie za przedmiot moralne dobro, nie zaś zło, a to wystarczy dla usprawiedliwienia całego działania.

Tylko niewielu autorów chrześcijańskich (De Lugo, Cathrein) wypowiedziało się przeciwko tej teorii, utrzymując, że w akcie koniecznej obrony własnego życia podmiot działania zamierza po prostu bezpośrednio pozbawić agresora życia.

Twierdzenie to, choć niewielu liczy zwolenników, zasługuje na poparcie. Decydujące znaczenie mają tu obiektywne racje. Pierwsza z nich każe zaprzeczyć, jakoby z aktu zabicia człowieka we własnej obronie wynikały równocześnie dwa skutki: pozbawienie napastnika życia i własne ocalenie. Jeżeli bowiem nie przymierza się faktów do teorii, trzeba przyznać, że w sytuacji obrony życia przed agresją podejmuje się działanie mocą wewnętrznej celowości dokładnie takie samo, jak działanie agresora, co do którego nie ma wątpliwości, że

mocą właściwej mu wewnętrznej celowości jest działaniem bezpośrednio śmiertcosprawczym. A zatem śmierć w obu tych działaniach stanowi skutek naturalny. Różnica, jaka między nimi zachodzi, polega na tym, że agresorowi nie udało się tego skutku zrealizować, udało się to natomiast obrońcy własnego życia. Toteż ocalenie przezeń życia pod względem przyczynowym jest skutkiem zewnętrznym w stosunku do celowości tego działania. Można zatem powiedzieć, że zachodzi wyraźna analogia między ocaleniem życia w nieudanej agresji, a np. wywarciem zemsty lub zagrabieniem pieniędzy w przypadku udanej agresji. Wobec tego jedynym logicznie uzasadnionym podsumowaniem tego rozumowania jest sprowadzenie zamierzania tych obydwu rodzajów skutków do kategorii motywów, o których wszakże wiadomo, że są okolicznością niezdolną do moralnego zła, które w moralną strukturę zabicia człowieka wnosi jego wewnętrzna celowość, skierowana ku zniszczeniu moralnej wartości osobowego bytu ludzkiego, o czym wcześniej była już mowa.

Celem doprowadzenia tej sprawy do końca weźmy za punkt wyjścia przez wielu autorów przyjmowane założenie, że w akcji obronnej ocalenie życia stanowi jej drugi, równoczesny ze śmiercią agresora skutek, co stwarza podstawę dla zastosowania zasady o podwójnym skutku. Lecz zabicie agresora jest zabiciem człowieka, czyli wewnętrznym złem moralnym. W wyniku otrzymujemy działanie o dwu równoczesnych skutkach: złym i dobrym. Mimo wszystko konkluzja pozostaje nadal ta sama: obecność w strukturze aktu zabicia agresora choćby tylko towarzyszącego zła moralnego czyni akt obronny aktem moralnie złym, a przeto niedopuszczalnym. Ta właśnie konsekwencja skłoniła wielu tradycyjnych tomistów do tworzenia różnych sztucznych konstrukcji celem sprowadzenia aktu choćby pośredniego zabicia agresora do rzędu aktów moralnie obojętnych. Jednakowoż z całokształtu dotychczasowych wywodów widać, że są to wysiłki z góry skazane na niepowodzenie.

Skoro tak się sprawa przedstawia, w takim razie nie można twierdzić, że śmierć agresora jest tylko „tolerowana”, „dopuszczona”, ponieważ akt woli osoby działającej skierowany jest bezpośrednio na własne ocalenie. Można się zgodzić z twierdzeniem, że zamierzenie osoby działającej w jej subiektywnym przeżyciu ma ostatecznie na oku własne ocalenie. Mimo to pozostaje prawdą, że równie bezpośrednio musi się ono skierować ku śmierci agresora. Determinuje go do tego celowość podjętej czynności zmierzająca do zadania śmierci agresorowi.

Pośrednie zamierzenie śmierci agresora byłoby możliwe tylko wówczas, gdyby ta śmierć pochodziła od jakiejś przyczyny towarzyszącej². Tę jednak możliwość założenia, że osoba napadnięta broni się sama.

Dochodzimy w ten sposób do drugiego założenia, które trzeba przyjąć za niezbędną przesłankę przy rozwiązywaniu problemu moralnej dopuszczalności zabicia człowieka we własnej obronie. Stanowi je teza, że czynność podjęta w tym celu jest bezpośrednio zabójcza, wskutek czego wykonujący ją podmiot działania równie bezpośrednio zamierza tkwiącą w jej celowości śmierć agresora. Twierdzenie to jednak nie zapowiada łatwego rozwiązania problemu, raczej je zaostrza. W zestawieniu z pierwszym założeniem, że zabicie człowieka jest aktem wewnętrznie złym prowadzi do bardzo skomplikowanej sytuacji: stajemy w obliczu konkluzji, że w akcie zabicia człowieka we własnej obronie ma miejsce bezpośrednio zamierzenie aktu wewnętrznie złego. Bariera na pozór nie do przezwyciężenia! Czy tak jest istotnie, o tym przekonamy się później. Na razie należy wykorzystać to, w czym przeprowadzona dyskusja posunęła nas naprzód i przystąpić do sformułowania określeń dwu podstawowych terminów: „zabicie człowieka” oraz „własna obrona”.

PODSTAWOWE POJĘCIA

Do sprecyzowania pierwszego z tych terminów najważniejsze dane zawierają się w rozdziale poświęconym samobójstwu³. Na ich podstawie z a b i c i e c z ł o w i e k a określimy jako świadome powiązanie odpowiednich czynności i narzędzi celem nadania im takiej prawidłowości, aby działanie zgodne z tą prawidłowością zmierzało bezpośrednio do spowodowania śmierci danej osoby (napastnika). Jest to przeto działanie bezpośrednio, czyli „z natury” zabójcze.

Więcej miejsca zajmie określenie, czym jest „własna obrona”, inaczej „obrona samego siebie”. Przede wszystkim, analizując to pojęcie przekonujemy się, że jego objaśnienie implikuje objaśnienie aktu „agresji”.

² Por. s. 92–93, 96–97 niniejszej pracy [T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*]; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 419–429.

³ Por. s. 98–102 niniejszej pracy [T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*]; T. Ślipko, *Życie i płeć człowieka*, dz. cyt., s. 433–434.

Przez *agresję* rozumie się w naszym wypadku bezpośrednio zabójcze działanie innego człowieka (agresora) skierowane przeciwko życiu drugiej broniącej swego życia osoby. Śmierć osoby broniącej się tkwi w strukturze czynności agresora jako jej skutek naturalny, sama zaś ta czynność agresora nie została sprowokowana przez identyczną akcję osoby broniącej się, ale wynika z jego własnej woli.

Co więcej, mówiąc o agresji jako warunku obrony samego siebie, mamy na myśli *agresję aktualną*. Rozumie się zaś przez to bądź już zapoczątkowanie agresji, bądź bezpośrednią gotowość do jej podjęcia, a więc agresję w stanie ataku. Toteż nie wchodzi w zakres tego pojęcia zamiar agresji (np. pogrożki), czy nawet dalsze przygotowanie (np. zakup broni), tak samo jak ustałaby agresja w wypadku ewentualnego odstąpienia agresora od akcji skierowanej przeciwko cudzemu życiu.

Termin *obrona samego siebie* – jak to wynika z dokonanych uprzednio ustaleń – oznacza czynność jednakowo bezpośrednio, czyli z natury zabójczą, jak czynność, za pomocą której dokonuje się agresja. Tego rodzaju obrona samego siebie może mieć miejsce tylko w wypadku, kiedy jest ona *obroną konieczną*. Dzieje się to wyłącznie wówczas, kiedy stanowi *ostateczny i jedyny* środek obrony przed aktualną agresją. W związku z tym kryterium konieczności obrony nie obejmuje tych sytuacji, w których byłyby możliwe inne sposoby ratowania własnego życia (np. ucieczka, wołanie o pomoc) albo wystarczyłoby samo zranienie agresora. Zakładając realny charakter wymienionych środków obrony, podjęcie czynności bezpośrednio zabójczej stanowiłoby obronę niekonieczną, którą etyka stawia poza nawiasem ewentualnej dozwoloności obrony przed agresją.

Jak widać, w omawianym problemie ogromną rolę odgrywają dwa kryteria: aktualność agresji oraz konieczność obrony. Równocześnie podane wyjaśnienia przekonują, że są to *pojęcia sytuacyjne*, niedające się sprowadzić do ściśle określonych formuł. Toteż w zakończeniu tego punktu rozważań należy podkreślić z całą stanowczością, że dla prawidłowego praktycznego funkcjonowania tych kryteriów niezbędny jest czynnik subiektywny: *poczucie odpowiedzialności* osoby działającej, jej opanowanie i roztropność. Tego zaś rodzaju sprawności moralnych nie da się nikogo „nauczyć”, trzeba je własną praktyką moralną „nabyć”. A zatem ze stanowiska filozoficzno-etycznego można tylko sformułować sam postulat i zakreślić jego ogólne granice, reszta pozostaje w mocy samych osób działających. Naszym

natomiast zadaniem jest przygotować przesłanki rozwiązania postawionego zagadnienia, które wśród wypracowanych w tej sprawie propozycji wydaje się najbardziej prawdopodobne.

PRZESŁANKI ROZWIĄZANIA

W zakończeniu rozważań nad moralną kwalifikacją aktu zabicia człowieka oraz strukturą aktu zabicia człowieka we własnej obronie stanęliśmy wobec bardzo poważnej trudności. Akt zabicia człowieka we własnej obronie wygląda na akt bezpośredniego zamierzenia czynu wewnętrznie złego. Dla etyki chrześcijańskiej jest to sformułowanie nie do przyjęcia. Jakie zatem drogi stoją przed nami do wyboru? Chcąc odnaleźć właściwe rozwiązania, trzeba najpierw odrzucić koncepcję „konfliktu praw”.

a. Negacja idei konfliktu praw

Rozwiązanie oparte na tej idei nie przeczy żadnej z ustalonych uprzednio tez. Przysnaje, że człowiekowi z natury przysługuje prawo do życia, w wypadku zaś koniecznej obrony bezpośrednim przedmiotem jego zamierzenia jest śmierć agresora. Równocześnie przyjmuje jednak założenie, że osobie napadniętej przysługuje nie tylko prawo do życia, ale także prawo do obrony tego prawa przy użyciu siły, nawet gdyby to miało spowodować śmierć agresora. Zachodzi tu bowiem sytuacja kolizji praw, w takim zaś wypadku przewagę ma własne prawo osoby broniącej życia nad prawem agresora.

Rozumowanie to – może usprawiedliwione na terenie prawa pozytywnego – nie sprawdza się w odniesieniu do naturalnego ładu moralnego. Jak to już wcześniej zostało stwierdzone⁴, idea konfliktu praw w łonie obiektywnego świata wartości i prawa naturalnego prowadzi do sprzeczności. Dzieje się tak ze względu na źródło i punkt odniesienia tych praw, którym jest godność i doskonalenie osoby ludzkiej. W sytuacji konfliktu prawa te stałyby się czynnikiem afirmującym tę godność (jako prawa, czyli moralne uzdolnienia do odpowiedniego działania) i równocześnie w nią godzącym (jako prawo do zagrożenia czy naruszenia cudzego uprawnienia). I trudno się odwoływać do zasady, że prawu do życia towarzyszy prawo do stosowania siły w jego

⁴ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 235–242.

obronie. Niewątpliwie człowiekowi przysługuje takie uprawnienie, ale nie kosztem pogwałcenia cudzego prawa. Jeżeli zaś przyjmuje się, że prawo do życia posiada człowiek „z racji swego człowieczeństwa, swej godności osobowej”⁵ i że jest to prawo niezmienne, w takim razie zachowuje ono swą ważność również w sytuacji agresji. Racja jest oczywista. Agresor bowiem, podejmując zamach na cudze życie, nie traci ani swego człowieczeństwa, ani wypływającej stąd ludzkiej godności, a zatem także opartych na tym fundamencie praw osobowych. Osoba broniąca swego życia za pomocą aktu bezpośrednio zabójczego naruszałaby rzeczywiste, obiektywnie ważne prawo agresora do życia. Oznaczałoby to wzajemne wyrządzenie sobie krzywdy przez agresora i osobę napadniętą. A przecież jest to wniosek trudny do przyjęcia.

Toteż teoria konfliktu praw żadną miarą nie prowadzi do rozwiązania zagadnienia moralnej strony obrony życia przed agresją. Jeżeli więc chce się ten cel osiągnąć, trzeba wstąpić na inną drogę.

b. Zasada aksjologicznej równości ludzi

Kierunek rozwiązania wskazuje zasada, która, przyznając wszystkim ludziom prawo do życia, równocześnie stwarza moralną podstawę dla jego skutecznej obrony. Łatwo się domyśleć, że chodzi tu o zasadę podstawowej aksjologicznej równości wszystkich ludzi. Stwierdza ona, że każdy człowiek posiada tę samą naturę psychofizyczną i dzięki temu przysługuje mu taka sama godność ontyczna, która wzięta w odniesieniu do transcendentnego wzoru jej doskonałości określa jednakową u każdego człowieka fundamentalną wartość moralną.

To elementarne sformułowanie zawiera jednak w swej treści bardzo istotną implikację, która posłuży za kamień węgielny dla proponowanego rozwiązania. Chodzi o to, że zasada równości aksjologicznej między ludźmi zachowuje właściwy sobie autentyczny sens moralny tylko na gruncie założenia, że wyklucza wszelkie niezgodne z nią formy aksjologicznego uprzywilejowania jednych osób na niekorzyść innych. Zachodziłoby zaś tego rodzaju uprzywilejowanie, gdyby w obiektywnym porządku moralnym występował jakiś układ, w którym wartość moralna jednego człowieka powodowałaby uszczerbek dla odpowiedniej wartości innego człowieka. Obiektywne wartości moralne oraz

⁵ S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 534.

oparte na nich uprawnienia muszą zatem pozostawać w takich wzajemnych układach i systemach zależności, aby odpowiadały podstawowemu postulatowi w z a j e m n e j h a r m o n i i i r ó w n o ś c i.

ROZWIĄZANIE PROBLEMU

Po ustaleniu w toku dotychczasowych rozważań niezbędnych założeń i pojęć można przystąpić do uzasadnienia tezy przyjętej zgodnie z całą tradycją filozoficzną, że w sytuacji aktualnej agresji wolno człowiekowi celem koniecznej obrony własnego życia użyć środków skutecznych, nie wyłączając aktu zabicia agresora.

Głosząc wspólną wszystkim etykom tezę, oprzemy ją jednak na o d m i e n n e j od prezentowanych dotąd m o t y w a c j i. Podstawą tej motywacji i punktem wyjścia jest twierdzenie, że każdemu człowiekowi – napadniętemu i agresorowi – przysługuje prawo do życia z tytułu jego moralnej wartości. Jednakowoż zasada aksjologicznej równości wszystkich ludzi domaga się, aby równość ta była zachowana także w sytuacji aktualnej agresji. Imperatywny charakter tej zasady powoduje zatem, że zakres moralnej wartości ludzkiego życia i odpowiadającego mu prawa do uszanowania tego życia ze strony innych ludzi nie obejmuje sytuacji aktualnej agresji. W przeciwnym razie moralna pozycja agresora – sprawcy zła – byłaby lepsza od pozycji osoby napadniętej i broniącej moralnego dobra. Obiektywne zło określające sens agresji nie miałoby moralnej przeciwwagi po stronie dobra. Toteż elementarna racja równości domaga się, aby moralną wartość życia agresora i wyrastające z niej prawo miały taki obiektywny status normatywny, który by zacieśnił ich ważność i moc imperatywną, stawiając poza ich granicami sytuację agresji. Zachowują one zatem swój obiektywny i nienaruszony stan aksjologiczny do granicy, poza którą zaczyna się agresja. Agresja znajduje się na zewnątrz tego obszaru. Toteż wszystkie działania bezpośrednio godzące w życie człowieka poza agresją, są moralnie złe i zakazane, w akcie agresji natomiast, chociażby były również bezpośrednio zabójcze, nie są jednak moralnie złe. Stają się one moralnie „nie-złe”, innymi słowy, nie wykazują niezgodności z obiektywną wartością moralną życia agresora i nie naruszają jego prawa. Dzieje się tak dlatego, że wartość ta i to prawo nie sięgają na teren agresji, a więc tam ich po prostu „nie ma”. Jest to sytuacja objęta moralną r e s t r y k c j ą.

Zakładając taki stan rzeczy w obiektywnym świecie wartości i imperatywów, staje się zupełnie zrozumiałe, że akt zamierzenia, w którym wola obiera za przedmiot świadomego chcenia bezpośrednie spowodowanie śmierci agresora w momencie aktualnej agresji, nie kieruje się ku działaniu moralnie złemu i z tego tytułu nie zaciąga moralnej winy. Ma ona bowiem przed sobą przedmiot w jego restryktywnym przejawie braku zła moralnego z powodu zachodzącego w tym miejscu zacieśnienia normy ochrony życia. Jeżeli zaś podejmuje ten akt w celu obrony własnego życia równoważnego z życiem agresora, nie powoduje się zaś żadnymi innymi motywami moralnie naganymi (np. chęcią zemsty czy okrucieństwem), w takim razie spełnia akt wszechstronnie wolny od skazy moralnego zła i – z uwagi na wielkość celu – moralnie dopuszczalny. O uzasadnienie tego właśnie wniosku moralnego nam chodziło.

Przedstawiona motywacja na rzecz tezy o moralnej dopuszczalności aktu bezpośredniego zabicia agresora w wypadku koniecznej obrony własnego życia implikuje zatem pojęcie aktu *w e w n ę t r z n i e* *z ł e g o r e s t r y k t y w n i e*. Dzięki temu wyklucza z moralnej treści aktu zabicia agresora wszelkie elementy pierwotnej moralnej obojętności czy to w radykalnym rozumieniu teleologistów, czy też w umiarkowanej interpretacji dawnych i nowszych tomistów. Tym samym zabezpiecza moralną kwalifikację aktu koniecznej obrony życia przed wpływem czynników sytuacyjnych, moralnej zaś strukturze życia ludzkiego zapewnia stały i obiektywny, choć ograniczony restrykcją status aksjologiczny. Równocześnie omija trudności związane z ideą konfliktu praw, wprowadzając w to miejsce zasadę aksjologicznej równości obiektywnych uprawnień (w tym przypadku) osoby broniącej życia i agresora. Na koniec unika dwuznaczności i niekonsekwencji tradycyjnego pojęcia pośredniego zamierzenia śmierci agresora i dwu skutków tego działania. Stwierdza bowiem niedwuznacznie *b e z p o ś r e d n i o z a b ó j c z y* charakter czynności obronnej, bez którego trudno jest mówić o *s k u t e c z n e j* *o b r o n i e* *ż y c i a*.

Zarówno w logicznej treści samego problemu moralnej strony aktu obrony życia przed agresją, jak również w omówionych rozwiązaniach obserwuje się pewien stan napięcia między dwoma biegunami: troska o zachowanie skuteczności obrony zderza się z koniecznością uzgodnienia jej z moralną treścią ludzkiego życia. Tak się też działo w historii problemu, że wypracowane teorie pozostawały zazwyczaj

pod presją jednego z tych biegunów i zabezpieczając postulowany przezeń aspekt problemu nadweryżowały drugi. Zdaje się jednak, że w proponowanym rozwiązaniu te dwa przeciwstawne aspekty zostały w odpowiednim stopniu uzgodnione i to nie na zasadzie eklektycznego zespolenia elementów niespójnych, ale na zasadzie ukazania ich podstaw w obiektywnym porządku moralnym.

Mimo wszystko można by na koniec zapytać, czy warte zachodu są te wszystkie zabiegi interpretacyjne, jeżeli w ostatecznym wniosku wszystkie koncepcje jednakowo opowiadają się za moralną dopuszczalnością aktu obrony własnego życia przed agresją. Czy nie są to spory czysto akademickie bez praktycznego znaczenia?

Odpowiedź na tę trudność wyłoni się w trakcie rozważań nad innymi zagadnieniami z zakresu moralności życia ludzkiego. Wykażą one, jak dalece zasady wyjaśnione w obrębie zagadnienia obrony życia przed agresją umożliwiają prawidłowe rozwiązanie innych problemów etycznych narzuconych praktyką życia. Etyczny sens tych zasad i reguły ich stosowania zależą właśnie od tego, na jakiej opierają się one interpretacji ludzkiego życia i środków jego obrony. To przesądza o teoretycznej wadze filozoficzno-etycznej dyskusji na temat ludzkiego życia, agresji i obrony.

ROZSZERZENIE GRANIC STOSOWALNOŚCI ZASADY SAMOBRONY

W nawiązaniu do ustalonej zasady stawia się w literaturze przedmiotu dwa pytania: 1° czy wolno zabić człowieka tylko w obronie własnego życia, czy też można to uczynić także w obronie cudzego życia; 2° czy wolno zabić człowieka tylko w obronie życia, czy też wolno tak postąpić także w obronie innych osobowych dóbr wielkiej wagi (np. wolność osobista, niezbędne dla życia środki materialne, nienaruszalność ciała)?

Etyka chrześcijańska bez większych trudności godzi się na stosowanie siły aż do spowodowania śmierci agresora w obronie życia zarówno samej działającej osoby, jak również osób postronnych. Zakłada się przy tym oczywiście, że w każdym z tych wypadków sprawdzają się ogólne warunki wymagane przez tę normę (aktualność agresji, konieczność obrony). Pogląd ten zasługuje w pełni na poparcie, ponieważ w sytuacji agresji na cudze życie nadal zachowuje ważność zasada podstawowej równości aksjologicznej osób ludzkich,

ograniczająca aksjologiczny zakres prawa do życia agresora. Społeczny zaś charakter natury ludzkiej prowadzi do zadzierzgnięcia różnych węzłów wspólnoty międzyludzkiej, z których jedne uprawniają człowieka do podjęcia wszelkich środków obrony cudzego życia (np. wspólnota ogólnoludzka lub narodowa), inne wręcz go do tego zobowiązują (np. więzy rodzicielskie).

Podobnie ogół autorów chrześcijańskich opowiada się za przyznaniem prawa do stosowania nawet krwawych środków obrony także w wypadku zamachu na egzystencjalnie ważne dobra osobowe człowieka. Wychodzą oni z założenia, że człowiek realny – to nie tylko sama egzystencja psychofizycznej osoby ludzkiej, ale osoba integralnie związana z podstawowymi kategoriami dóbr, które warunkują odpowiadający jej sposób bytowania. Ta równoważność zachodząca między ludzką egzystencją a wspomnianymi rodzajami dóbr, stwarza podstawę do rozciągnięcia zasady samoobrony czynnej również na sytuacje zagrożenia tych dóbr.

Wydaje się jednak, że rozstrzygnięcie to wymaga uściślenia. Przede wszystkim trzeba wziąć pod uwagę realną różnicę, jaka zachodzi między zamachem na życie, a zamachem na owe dobra. Pozbawienie człowieka życia oznacza zło *n i e o d w r a c a l n e*, niedające się naprawić, natomiast utrata wolności czy dóbr materialnych, choćby wielkiej ceny, nie jest jednak złem nieodwracalnym, stwarza pewien stan wielkiego zła, ale możliwego do naprawienia. Nawet pogwałcenie nienaruszalności cielesnej kobiety oznacza zadanie szkody fizycznej, ale nie dotyka jej moralnej wartości, a więc jest złem częściowym.

Z drugiej strony trudno przeczyć, że także w stosunku do tych dóbr człowiek ma prawo do stosowania nawet siły celem odparcia zaistniałego zagrożenia. Jeżeli więc napastnik, podejmując zamach na któreś z tych dóbr, spotka się z oporem i przejdzie do zamachu na jego życie, osoba broniąca swych dóbr zyskuje podstawę do stosowania zasady samoobrony czynnej. Dopuszczalność ta ma więc charakter *r e d u k t y w n y*, czyli przejścia od obrony określonego dobra do obrony życia.

GENEZA, FILOZOFICZNY OPIS, ISTOTA I CEL SPOŁECZNOŚCI

T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2. *Etyka społeczna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 102–113.

Filozoficzna teoria społeczności jest logiczną pochodną i zastosowaniem nauki o stosunku człowieka do życia społecznego. Konsekwentnie teorie idealistyczne głoszą doktrynę, która społeczność podnosi do rzędu samoistnej hipostazy, ponadindywidualnego tworu o własnych prawach i kierunkach rozwoju, jednostkę zaś traktują jako epifenomen i tworzywo dobra społeczności. Podobnie czynią realistyczne teorie kolektywistyczne: kolektyw, kształtując ludzkie oblicze jednostki przedstawia rzeczywistość, której sens urzeczywistnia się w dialektyce historii, w budowaniu nowego świata i tym też celom służyć mają egzystencjalne cele jednostek. Odwrotnie indywidualizm, który widzi w społeczności zbiorowy, ale też zatowizowany (rozłożony na części) twór aktów jednostkowych, powołany do życia w tym celu, aby gwarantował wolność jednostki i zapewnił jej możliwość rozwijania własnej aktywności odpowiednio do jej wrodzonych skłonności w różnych dziedzinach życia społecznego (ekonomicznej, kulturalnej, politycznej itp.).

W tym stanie rzeczy nie wydaje się rzeczą konieczną szkicować historię filozoficznych poglądów na naturę społeczności. Byłoby to powtórzenie wcześniej podanego zarysu. Można więc od razu przystąpić do omówienia podstawowych elementów chrześcijańskiej filozofii społeczności.

1. GENEZA SPOŁECZNOŚCI

Zgodnie z tą filozofią społeczna determinacja człowieka stanowi źródło, swego rodzaju tkwiący w naturze człowieka mechanizm, którego nie potrzeba puszczać w ruch, ponieważ działa stale dynamiczną mocą samej egzystencji człowieka. Toteż jego aktualizacja ani nie dokonuje się w toku historycznych procesów rozwoju społeczeństwa, ani też nie da się zlokalizować w oznaczonym momencie czasu, który by można określić jako „powstanie” społeczności. Ze stanowiska filozofii tomistycznej trudno więc mówić o historycznej genezie społeczności. Genezę społeczności pojmuje ona jedynie jako fakt filozoficzny i rozumie przez to aktualizację uzdolnień danych człowiekowi jako istocie społecznej, czyli po prostu realnie istniejącą społeczność, o ile jest ona uwarunkowana społeczną naturą osoby ludzkiej.

W tak wszakże rozumianej genezie społeczności zawiera się zasada wyjściowa o decydującym znaczeniu. Zgodnie z przyjętą interpretacją poruszającą siłą społecznego mechanizmu natury ludzkiej jest moralny imperatyw stwarzania przez ludzką wspólnotę pełni warunków rozwoju i doskonalenia się osoby ludzkiej. A przeto już w treści społecznej determinacji człowieka mieści się skierowanie postulowanych przez nią tworów w stronę ludzkiej osoby i jej dobra. Zawarta w tym skierowaniu zasada, mocą której społeczność zostaje przyporządkowana dobru osoby ludzkiej, od samych podstaw konstytuuje właściwą społeczności ludzkiej rzeczywistość. Wyrażona w tych słowach idea od wieków towarzyszy chrześcijańskiej filozofii społecznej. Za dowód służyć mogą słowa św. Tomasza, który do wszelkiej społeczności odnosi prawo nakazujące jej „mieć odniesienie do człowieka jako do swego celu”¹. Na bazie więc samą genezą społeczności określonego jej skierowania ku osobie kształtuje się z kolei właściwa tej społeczności struktura. Kolejna analiza zmierzać będzie do ujawnienia, z jakich elementów składa się społeczność i jaki system powiązań między nimi zachodzi.

¹ *Res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem.* Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, a. 2, q. 73.

2. FILOZOFICZNY OPIS SPOŁECZNOŚCI

Dopóki nie zostanie wypracowane filozoficzne określenie społeczności, trzeba się zadowolić jej rozumieniem zapożyczonym ze słownika socjologii. W świetle dokonanych przez tę naukę ustaleń społeczność przedstawia się jako zespołowa forma istnienia pewnej ilości osób, mająca swoją zewnętrzną organizację, opartą na uregulowanych instytucjonalnie wzorach zachowania się, jak również wewnętrzną zasadę odrębności wyrażającą się przede wszystkim w świadomości zbiorowego „My”, dzięki czemu wykazuje zdolność do działania zbiorowego, tzn. takiego, którego nie da się odnieść do poszczególnych jednostek, ale tylko do całości jako osobnego podmiotu działania².

Społeczność charakteryzuje przeto specyficzna jedność i trwałość istnienia mimo zróżnicowania ze strony składających się na nią jednostek, a często także ich egzystencjalnego przepływu. Już w rodzinie przychodzenie na świat nowych dzieci i ewentualne niekiedy odcho- dzenie niektórych z grona żyjących nie narusza jej społecznej tożsamości. Społeczność stanowi przeto pewien byt zbiorowy, różny od fizycznych osób, niemniej jednak realnie dany.

Jednakowoż z filozoficznego punktu widzenia zwracają uwagę inne rysy struktury społeczności.

a) Wśród społeczności dadzą się wyodrębnić dwa zasadnicze typy: społeczności niezłożone i społeczności złożone.

Przez społeczność niezłożoną rozumiemy taką społeczność, która składa się z samych tylko poszczególnych osób ludzkich, związanych jakąś trwałą wspólnotą życiową. Klasycznym przykładem takiej społeczności jest małżeństwo lub grupy przyjaciół.

Społeczność złożona zachodzi natomiast wówczas, kiedy jakaś społeczność zamyka w swoich granicach inne pomniejsze społeczności. Integrując je w sobie, sama też może, ale nie musi, i w pewnych wypadkach już nie wchodzi w ramy wyższej od siebie społeczności. Społeczność złożona powstaje w wyniku procesu społecznego, który rozwija się na dwu płaszczyznach: poziomej i pionowej. W pierwszym wypadku prowadzi to do ilościowego wzrostu tego samego typu

² J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 248.

społeczności, co nas mniej interesuje. W drugim natomiast dochodzi do powstania nowych typów strukturalnych społeczności. Tworzą się one pod naciskiem podstawowej tendencji rozwojowej człowieka postulującej kształtowanie coraz to doskonalszych warunków życia i doskonalenia się osoby ludzkiej. W wyniku tego procesu prócz społeczności, które bytują obok siebie, nawzajem się nie ogarniając, pojawiają się formy o tak szerokim zasięgu, że w ramach swych zamykają one cały szereg innych, mniejszych od siebie społeczności. Poszczególne osoby stają się członami takich społeczności nie bezpośrednio, niejako we własnym imieniu, ale za pośrednictwem pośrednich ogniw społecznych w postaci tych właśnie małych grup społecznych. Typowym przykładem społeczności złożonej jest państwo lub naród.

b) Przypatrując się społeczności złożonej, można stwierdzić, że wchodzące w jej skład pomniejsze społeczności nie rozpyływają się w niej bez reszty, ale zachowują częściową odrębność. Różne są zewnętrzne przejawy tej odrębności. Zaznacza się ona najpierw w tym, że te pomniejsze społeczności mają różne, sobie właściwe zadania, że prowadzą odpowiednią działalność, a przede wszystkim, że także one występują jako odrębne podmioty społeczno-moralne. Dzięki temu posiadają pewne obowiązki i prawa, co więcej, w oparciu o te prawa stanowią w ich zakresie podmiot przeciwstawny i niezależny od integrującej je zwierzchniej społeczności. Społeczność złożona stanowi więc „całość”³, ale heterogeniczną, czyli wewnętrznie zróżnicowaną. W ramach ogólnej całości istnieje szereg członów, zespolonych z całością, ale zachowujących specyficzną ograniczoną niezależność, czyli autonomię.

c) Podkreślenie autonomii składowych członów społeczności złożonej nie niweczy jednak jej wewnętrznej jedności. Właściwa jej spistość wyraża się w tym, że całość i członowie w ramach społeczności nie stają obok siebie na równej płaszczyźnie. Członowie pozostają w życiowej, wewnętrznej zależności od całości, i ta zależność jest jedną z zasad,

³ Ze względu na ewentualne skojarzenia tego terminu z filozofią O. Spanna warto zaznaczyć, że ma on za sobą starą tradycję w terminologii filozofii chrześcijańskiej. Używał go często św. Tomasz i od niego zapożyczył go Spann, nadając mu wszakże odmienny, uniwersalistyczny i totalistyczny sens. Z tą interpretacją nie ma nic wspólnego posługiwanie się tym terminem w niniejszym opracowaniu. Nadany mu w wyniku naszych rozważań sens mieści się w kontekście personalistycznej perspektywy filozofii społeczności.

kształtujących ich życie. Człony społeczności złożonej pozostają do niej w stosunku podporządkowania, czemu odpowiada znowu stosunek nadrzędności całości wobec swych członków.

Na tej podstawie możemy ustalić następujące zasadnicze rysy wewnętrznej struktury społeczności: 1^o zróżnicowanie jej części, 2^o ich powiązanie w funkcjonalną jedność, 3^o stosunek podporządkowania członów wobec całości i nadrzędności całości wobec członów przy zachowaniu autonomii członów. Innymi słowy, struktura społeczności (w świetle analizy filozoficznej) polega na życiowej jedności funkcjonalnie zróżnicowanej wielości składowych jej członów, co jeszcze krócej można określić jako „j e d n o ś ć w i e l o ś c i”. W tym treściwym skrótce zamykają się dwie najistotniejsze cechy chrześcijańskiej koncepcji społeczności, którą się zwykle określać jako „koncepcję organiczną”. Jest jednak rzeczą jasną, że poza terminem i zewnętrzną czysto analogią koncepcja ta nie ma nic wspólnego z socjologiczną teorią organiczną XIX-wiecznych ewolucjonistów (Spencer, Lilienfeld, Schäffle). W koncepcji chrześcijańskiej bowiem – przy wszystkich zachodzących w strukturze społeczności nawarstwieniach i różnych typach zależności – zachowuje stale ważność podstawowa zasada konstytucjonalna leżąca u podstaw całego życia społecznego. Jest nią zasada przyporządkowania wszystkich form i elementów składowych społeczności, zespolonych w „jedność wielości” – do b r u o s o b y l u d z k i e j i j e j r o z w o j o w i. Społeczność w osobie ludzkiej znajduje rację swego istnienia, ku tej też osobie stale się zwraca jako do ostatecznego kresu swego egzystencjalnego odniesienia.

3. ISTOTA SPOŁECZNOŚCI

Kolejnym etapem rozważań nad naturą społeczności jest odpowiedź na pytanie, co to jest społeczność. Chodzi o wydobycie i ujęcie w jedną formułę tych cech, które określają najgłębszy sens społeczności, jej istotę.

Wiadomo nam już, że społeczność w strukturalnym swym kształcie przedstawia się jako życiowa jedność funkcjonalnie zróżnicowanej wielości składowych swych członów, czyli jedność wielości. Oznacza to skoncentrowanie się pytania o istotę społeczności na filozoficznym wyjaśnieniu owej j e d n o ś c i. [...]

Próba rozwiązania

Koncepcja tradycyjna stanowi więc jakiś krok naprzód w poszukiwaniu czynników istotowej więzi i jedności bytu społecznego, ale do końca nie dochodzi. Niewątpliwie zgodzić się wypada z przyświecającą jej orientacją, że godne akceptacji rozwiązanie musi w wyjaśnianiu istoty społeczności ominąć skrajności totalistycznego hipostazowania, ale także indywidualistycznego atomizowania tegoż społeczeństwa. Należy też przyznać, że w strukturę jedności charakteryzującej społeczność wchodzi również kolektywna jedność zewnętrznego celu oraz wewnętrznych postaw duchowych jej członków. Stanowią one wszakże jakby zwierzchnią warstwę zasady jedności określającej istotę społeczeństwa, pod którą dopiero kryje się czynnik zdolny tę jedność w pełni ukonstytuować.

Sprawa jest bardzo skomplikowana, trzeba więc ostrożnie posuwać się naprzód. Za punkt wyjścia posłuży stwierdzenie, które zapoczątkowało wywody niniejszego rozdziału: problem istoty społeczności jest logiczną pochodną problemu człowieka jako istoty społecznej. A więc rozwiązanie tego ostatniego problemu musi leżeć na tej samej płaszczyźnie, co społeczna determinacja osoby ludzkiej. Zostało zaś wykazane, że społeczna istota człowieka tkwi korzeniami w moralnej naturze tegoż człowieka. Opiera się ona ostatecznie na moralnym imperatywie nakazującym realizację pełni osobowej doskonałości drogą zrzeszenia się i współdziałania osób ludzkich między sobą. A przeto u podstaw tworzonych tą drogą społeczności muszą znajdować się te same elementy jako zasadnicza siła ich społecznej więzi. Znaczy to, że istota społeczności w ostatniej instancji zawiera w sobie również jedność moralnego imperatywu warunkującego wspólnotę praw i obowiązków do realizowania przez członki wspólnoty tych celów. A więc nie cel jest wewnętrzną podstawą istotowej więzi społeczności ludzkiej, ale ta właśnie moralna konieczność społecznego istnienia i działania, która specyficzną swą więzią od wewnątrz obejmuje wszystkich zrzeszonych w społeczności członków, zespala je zarazem w jedno, zbiorowe, ale wewnętrznie jednolite ciało moralne. Jego wewnętrzna konstytucja jest więc czymś innym od jedności prostego zbioru, nie można o niej mówić, że jest minimalna, najślubsza. Jest jednością również silną, ale kształtuje się na odrębnej zupełnie płaszczyźnie, opartej na własnych, specyficznych elementach konstytutywnych. Z tego powodu jest ona nieporównywalna z jednością zbiorów fizycznych, choćby dynamiczną, ale tylko zewnętrzną.

Stwierdzenie odrębności istotowej więzi społeczeństwa nie zastępuje jednak wyjaśnienia, do jakiej kategorii bytowej ta więź się zalicza. Otóż odpowiedź na to została dana w etyce ogólnej⁴, obecnie można się ograniczyć tylko do jej rekapitulacji. Moralny imperatyw doskonalenia osoby ludzkiej należy do kategorii relacji. Jest to wszakże relacja istotowa, transcendentálna, nie zaś predykamentalna, jak w koncepcji tradycyjnej. Właściwą sobie jedność czerpie stąd, że kresem (*terminus*) jej odniesienia jest jedna idealna przyczyna wzorcza, mianowicie pełnia doskonałości osoby ludzkiej określająca sam rdzeń ludzkiej natury moralnej. Ku tej pełni zwrócona konieczność moralnego imperatywu (czyli jej *esse ad*) ogarnia sobą całego człowieka zarówno w osobowym, jak i społecznym wymiarze jego rzeczywistości, dzięki czemu stwarza wewnętrzną relacyjną jedność zespolonych jej mocą osób. Można więc o ukonstytuowanej w ten sposób jedności powiedzieć, że jest to

jedność obiektywna, realna, ponieważ opiera się na istotowych strukturach natury ludzkiej, a zarazem wewnętrzna, gdyż w tej naturze tkwi i z niej czerpie siłę międzyludzkiego spoiwa.

Wyposażona zaś w te atrybuty, jak się zdaje, czyni zadość zarówno wymogom doświadczenia, jak i logice zajętego przez nas stanowiska.

4. CEL SPOŁECZNOŚCI

Po ustaleniu, na czym polega istota społeczności, można przystąpić do zagadnienia, jaki jest cel, czyli to dobro, do którego społeczność zmierza mocą swej natury. Jest to osobny problem, bardzo ważny, zasługujący na to, aby mu poświęcić nieco uwagi.

Potwierdza to stan współczesnych dyskusji, jakie się toczą na ten temat. Autorzy występujący z nowymi propozycjami przyznają, że kategoria celu zajmuje ważną pozycję w teorii tradycyjnej, szczególnie w jednej wersji, zwanej solidaryzmem społecznym. Wskazują jednak równocześnie, że w rozumieniu tej wersji cel społeczności ma charakter zewnętrzny i narzędziowy, zacieśniony do rzeczowych instytucji,

⁴ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 259–263.

pomocy i innych środków solidarnościowego zharmonizowania życia społecznego⁵. Kategoria celu jako wartość instrumentalna i służebna winna być zastąpiona przez kategorię „dobra wspólnego” zorientowaną treściowo ku osobie ludzkiej i jej duchowo-moralnym wartościom⁶. Dobro wspólne stanowi też zasadę (rację) formalną zbiorowego bytu społeczeństwa⁷. Nie oznacza to jednak całkowitego wyrugowania pojęcia celu orbity filozoficznej teorii społeczeństwa. Społeczności musi przyświecać odpowiedni cel w jej zewnętrznej działalności ustalany przez kompetentny autorytet społeczny⁸.

Trudno w tym miejscu wchodzić w głębsze dociekania na temat pojęcia celu i dobra wspólnego. Ogólnie tylko zaznaczyć wypada, że niezależnie od dyskusyjnej wartości pojęcia dobra wspólnego jako racji formalnej społeczeństwa sama idea celu społeczności nie różni się we wspomnianej koncepcji od powszechnego jej rozumienia. Zacieśnieniu uległy jedynie granice jej teoretycznej stosowalności, ale akurat pod tym względem wysunięta propozycja zgadza się z zajęтым w tej pracy stanowiskiem. Z tego też punktu widzenia i w zgodzie z jego logiką zostanie naświetlona etyczno-społeczna problematyka celu.

Najpierw należy ustalić teoretyczną bazę, do której ostatecznie da się sprowadzić zagadnienie celu, względnie z której to zagadnienie wyrasta i w której znajduje ostateczne elementy swego rozwiązania. W naszym wypadku tego rodzaju naczelną zasadę znajdujemy w tej racji ontycznej, która leży u podstaw istnienia społeczności i określa zasadnicze rysy jej struktury. Sięgnąć tu należy po wyniki ustalone w ramach analizy człowieka jako istoty społecznej.

Jest bowiem jasne, że jeżeli proces społecznego rozwoju człowieka jest wynikiem społecznego ukonstytuowania jego natury, to w takim razie musi odzwierciedlać w sobie zasadnicze prawa tegoż ukonstytuowania. Otóż stwierdzono, że u podstaw nastawienia natury ludzkiej do życia społecznego leży o g r a n i c z o n o ś ć pojedynczych osób, ich niezdolność do zapewnienia sobie warunków życia i rozwoju, a równocześnie z d o l n o ś ć wspomagania innych, z czego wynika potrzeba i możliwość wzajemnego uzupełnienia się jednostek w realizacji tych

⁵ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 41–45.

⁶ Tamże, s. 68; J. Kondziela, *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1972, s. 7–31.

⁷ J. Krucina, *Dobro wspólne*, dz. cyt., s. 135–140.

⁸ Tamże, s. 140–145.

zadań. Stwierdzenie to odnosi się do wszelkich społeczności, zarówno niezłożonych, jak i złożonych. Te bowiem ostatecznie powstają tak samo w celu uzupełnienia niższych społeczności, jak to czynią niższe społeczności, uzupełniając poszczególne osoby. Wszystko to dzieje się mocą ogólnej zasady, która wynika zresztą bezpośrednio z natury społeczności, co zostało niedwuznacznie stwierdzone w toku omawiania genezy społeczności. Powiedziano więc, że społeczność istnieje po to, aby uzupełniać osobę ludzką w jej brakach, czyli że w stosunku do osoby posiada ona charakter pomocniczy, usługowy.

Tym samym za właściwy cel społeczności uznać należy ten zespół dóbr i wartości, za pomocą których społeczność spełnić może swoje społeczne przeznaczenie.

Wartości te w tradycyjnym języku bywają też nazywane dobrem ogólnym, wspólnym, względnie powszechnym. Posiada je każda społeczność, a więc zarówno całość społeczna, jak i członek społeczny.

Co więcej, cele te pozostają we wzajemnej względem siebie zależności. Celem wyższych społeczności jest bowiem stwarzać warunki życia i rozwoju dla swych członków, ale na gruncie właściwej im autonomii i w tym zawartej możliwości realizowania przez nie własnych celów. Skoro więc w zadaniach wyższej społeczności mieści się zabezpieczenie autonomii członków, tym samym celem jej działalności staje się promowanie celów tych członków. Ale też z faktu, że społeczności niższe, wchodząc w skład struktury wyższej społeczności stają się jej członkami, wypływa wniosek, że w tym stopniu, w jakim tej społeczności są podporządkowane, w kręgu ich życiowych zadań znajduje się też urzeczywistnienie celu społecznej całości. Cele społeczności układają się przeto w istną drabinę celów, które się nawzajem postulują i dopełniają w dążeniu do stworzenia optymalnej pełni warunków życia i rozwoju osoby jako centralnej rzeczywistości całego życia społecznego.

Celem społeczności są zawsze dobra, które ona w jakikolwiek sposób realizuje. Niemniej zasięg tych dóbr ma charakter uniwersalny. Nie są to bowiem dobra wyłącznie materialne, ale i duchowe. W kategorii zaś ducha ogarniają dobra porządku intelektualnego, estetycznego, moralnego, wszystko co duch ludzki może stworzyć i zobiektywizować, aby w ten sposób w określonych granicach było dostępne wszystkim członkom społeczeństwa. Realizacja tych dóbr mieści się w ramach ogólnego dążenia człowieka do doskonałości i szczęścia, których

ukoronowaniem jest Bóg. Nauka o celach społeczności jest więc tylko jednym z działów filozoficznej chrześcijańskiej nauki o celu i szczęściu człowieka, czyli eudajmonologii⁹.

Dobro społeczności jest wreszcie jakościowo różne od dobra prywatnego poszczególnych jednostek. Pogląd ten, przyjęty w filozofii chrześcijańskiej od czasów św. Tomasza, ma swoje uzasadnienie w nadrzędnym stosunku społeczności w odniesieniu do swych członków, który jej zapewnia niezależność istnienia i działania. Dobro powszechne nie jest więc sumą dóbr jednostkowych, ale odrębną wartością etyczną.

5. PODZIAŁ SPOŁECZNOŚCI

Określiwszy cel społeczności, stajemy wobec zagadnienia jej klasyfikacji. Etycy zwykli wyróżniać następujące rodzaje społeczności.

1° Społeczność powszechna i szczegółowa. Pierwsza obejmuje całą ludzkość, a podstawę swą znajduje we wspólnej wszystkim ludziom naturze moralnej. Wszystkie inne formują się w jej ramach na gruncie pewnych warunków np. umowa, przyjsie na świat dziecka, wytworzenie się pewnego zespołu wartości kulturowych.

2° Społeczności naturalne (przyrodzone) i konieczne oraz umowne, a zarazem dowolne. Społeczności naturalne charakteryzują się tym, że ich wewnętrzna konstytucja jest określona przez prawo natury (np. rodzina, naród, państwo), umowne zaś są oparte na pozytywnym stanowieniu ludzkim i jemu zawdzięczają zasady swej organizacji, cele i środki działania (stowarzyszenia prywatne lub publiczne).

3° Społeczności doskonałe i niedoskonałe. Społeczności doskonałe stwarzają człowiekowi pełnię warunków rozwoju (państwo, Kościół), niedoskonałe – tylko częściowo i wymagają uzupełnienia z zewnątrz (rodzina, zawód, naród itp.).

4° Społeczności niezłożone i złożone, zależnie od tego, czy ich wewnętrzna struktura składa się tylko z ludzkich indywiduów (małżeństwo, stowarzyszenie naukowe) czy też z pomniejszych jeszcze społeczności (naród, państwo, Kościół).

⁹ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 97–151.

5° Społeczności podporządkowane oraz suwerenne. Do pierwszych należą wszystkie społeczności wchodzące w skład jakiejś społecznej całości jako funkcjonujące w nich „człony”. Społeczna całość natomiast w tym stopniu, w jakim jest społecznością suwerenną, stanowi przykład społeczności nadrzędnej (państwo, Kościół).

Podział ten dokonany jest ze stanowiska filozoficznego i pod kątem zagadnień omawianych w etyce społecznej. Niezależnie od tego współczesna socjologia wyróżnia wiele innych form społeczności (grup społecznych). Etyka społeczna czasem z tych rozróżnień korzysta, ale nie czyni ich przedmiotem specjalnych rozważań.

NAJOGÓLNIJSZE ZASADY STRUKTURY SPOŁECZNOŚCI ZŁOŻONEJ

T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 114–118.

1. REKAPITULACJA DOKONANYCH ANALIZ

W dotychczasowych rozważaniach często przewijał się jeden, bardzo znamieny motyw: podkreślenie specyficznego charakteru członów społecznych. Wyraża się to w takim podporządkowaniu i włączeniu członów w strukturę całości, że nie przekreśla to właściwej im autonomii i odrębności życiowej, opartej na posiadaniu własnych celów, zadań i możliwości ich realizowania. Członki więc są uzależnione od całości w tym stopniu, w jakim to służy umocnieniu ich własnej podmiotowości. Wynika stąd wniosek, że w analizie struktury społecznej nie można ograniczać się tylko do rozpatrywania społecznej całości, ale trzeba wyodrębnić także drugi składnik tej struktury, w pewnej mierze przeciwstawny do całości, mianowicie człon społeczny. Otrzymujemy w ten sposób dwa elementarne składniki struktury społecznej: człon względnie jednostkę społeczną i społeczną całość.

Dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień raz jeszcze trzeba zaznaczyć, że przez człon względnie jednostkę społeczną rozumieć należy zarówno osobę ludzką, o ile jest istotą społeczną i częścią jakiejś społeczności (a więc wyłącznie w jej społecznym aspekcie), jak i wszelką społeczność podporządkowaną. W odniesieniu do całości stoją one na jednym poziomie, wykazując wspólne znamiona: autonomicznego członku.

Ponadto należy pamiętać, że rozpatrujemy na razie tylko wewnętrzną strukturę społeczności i zasady, na jakich ta struktura jest oparta. Chcąc jednak zdać sobie sprawę z tego, jak się przedstawiają najbardziej typowe układy składających się na tę strukturę elementów, trzeba sobie raz jeszcze uświadomić wyniki dotychczasowych analiz. Stanie się to w formie skrótowej przez ograniczenie się do uwypuklenia tylko podstawowych idei. Powiedziano przed chwilą, że taką funkcję pełnią przede wszystkim pojęcia całości i członu. A więc i zamierzona rekapitulacja dokonanych analiz pójdzie po tej linii. Najpierw zostaną podane ustalenia od strony całości, następnie od strony członów, przy czym na pierwszym miejscu zostanie uwzględniony ich stosunek do całości, na drugim zaś – wzajemne ustosunkowanie się między sobą. I tak:

1° Społeczność nadrzędna jest obiektywnym, rzeczywistym bytem społecznym, któremu przysługuje odrębna jedność ontyczna o własnej wewnętrznej zasadzie życiowej, własnym celu, własnych środkach i własnych prawach rozwojowych.

2° Podstawą tej jedności jest więź moralna, która zespala wszystkie składowe człony całości i skierowuje je do jednego, wspólnego im wszystkim celu.

3° Społeczność nadrzędna jako całość jest nadrzędna w stosunku do swych członów i na tej podstawie podporządkowuje i użytkowuje dla swojego dobra życiowe zasoby i energię swych członów.

4° Społeczność nadrzędna z natury swej ma uzupełniać i wspomagać człony społeczne w wykonywaniu ich życiowych funkcji w ich ostatecznym odniesieniu do dobra i doskonałości osoby ludzkiej, czyli że z natury swej jest instytucją pomocniczą. Nadrzędność ta nie jest więc totalna, absolutna, ale jest ograniczona pomocniczym charakterem społecznej całości.

Z kolei przechodzimy do omówienia podstawowych rysów członu – jednostki w stosunku do całości.

5° Jednostka jako taka, czyli jako człon całości, jest jej integralną częścią i służy jej celom.

6° Żadna jednostka, stając się członem całości nie przestaje być równocześnie podmiotem autonomicznym we własnym zakresie życiowym.

7° Człon społeczny jako podmiot niezależny od społeczności nadrzędnej rozwija własną działalność życiową, zmierzającą do urzeczywistnienia własnego dobra społecznego.

Do omówienia pozostają jeszcze wzajemne relacje społecznych członów między sobą.

8° Miejsce członu w ramach całości wyznaczone jest funkcją, jaką człón na rzecz tej całości spełnia.

9° Człony w ramach całości wchodzą we wzajemną między sobą współzależność i rozwijają wspólną działalność, regulowaną z jednej strony ich wspólnym podporządkowaniem dobru całości, z drugiej zaś – wzajemną niezależnością.

2. PODSTAWOWE ZASADY STRUKTURALNE SPOŁECZNOŚCI

Wyszliśmy ze stwierdzenia, że w strukturze społeczności występują dwa elementarne składniki: człón społeczny i całość społeczna. Obecnie na podstawie dokonanych ustaleń widać jasno, że zasadniczy stosunek: człón społeczny – całość społeczna przybiera trojakią postać ze względu na autonomiczny charakter członu społecznego, w wyniku czego przeciwstawia się on częściowo całości w ramach jej struktury społecznej. Wyodrębnić między nimi można następujące powiązania:

- 1° powiązania całości z członami,
- 2° powiązania członów z całością; a wreszcie
- 3° powiązania członów między sobą.

Mając ten stan rzeczy przed oczyma, możemy ostatecznie stwierdzić, że całość społeczna i jej członowie pozostają do siebie w stosunku wzajemnej zależności, czyli są sobie nawzajem podporządkowane. Przymiarowanie to wszakże nie jest jednakowe w poszczególnych przypadkach. Otóż, jeżeli chodzi o stosunek członu do całości, to oparty jest on na włączeniu członu w strukturę całości

jako integralnej jego części i dlatego wyraża się w ścisłym podporządkowaniu członu całości i poddaniu jego życiowej działalności tejże całości. Innego natomiast rodzaju jest przyporządkowanie całości jej członom. W tym wypadku podstawą przyporządkowania jest pomocniczy charakter całości w stosunku do swych członów, powołanej przecież po to, by je wspomagać i uzupełniać w ich życiowych zadaniach. Konsekwentnie do tego mamy tu do czynienia tylko z przyporządkowaniem usługowym, które całości nie przemienia w część swego członu, ale ją uzależnia od tych członów o tyle tylko, że naturalną dla niej działalnością jest ich dopełnienie oraz zachowanie ich życiowej autonomii. Jest wreszcie rzeczą jasną, że wzajemne przyporządkowanie poszczególnych członów jest zupełnie odrębnej natury. Rozstrzygające znaczenie ma tu fakt, że członowie są sobie nawzajem w zasadzie równe, a tylko rodzaj działania na rzecz dobra całości, czyli ich społeczna funkcja jest różna. Toteż jakość ich przyporządkowania względem siebie jest w zasadzie przyporządkowaniem tylko różnych sfer działania, dlatego nazwiemy je przyporządkowaniem „funkcyjnym”.

Wyszczególnione typy powiązań można ująć w ramy schematu:
I człon – społeczność; II – członowie między sobą.

Pierwszy stosunek kryje w sobie dwojakie powiązanie:

- a) uzależnienie członów od całości,
- b) uzależnienie całości od członów.

Na drugi stosunek składa się:

- c) uzależnienie członów między sobą.

W poszczególnych układach zachodzi:

- a) = zależność ścisła,
- b) = zależność usługowa,
- c) = zależność funkcjonalna.

Mając więc na uwadze te różne rodzaje wzajemnych zależności (przyporządkowań) zachodzących pomiędzy społeczną całością i jej członami, między członami społecznymi a całością oraz członów między sobą, musimy stwierdzić, że ostateczną podstawę życia społecznego stanowią trzy następujące zasady:

- 1° zasada supremacji (nadrzędności) całości nad członem w ramach życia całości,
- 2° zasada autonomii członu w stosunku do całości w ramach autonomicznej aktywności życiowej członu,
- 3° zasada równości i funkcjonalnej zależności jednostek między sobą.

3. PODSTAWOWE ZASADY MORALNO-SPOŁECZNE

Podstawową zasadą metodologii filozoficzno-etycznej ustaloną w ramach etyki ogólnej¹ jest stwierdzenie, że obiektywnemu porządkowi istotowych struktur natury człowieka odpowiada obiektywny porządek wartości moralnych. Skoro więc doszliśmy do przekonania, że u podstaw porządku społecznego leżą trzy owe wspomniane zasady równoczesnej, ale pod innym względem ujętej, a więc realnie różnej supremacji całości nad członem, autonomii członów w stosunku do całości i ich między sobą współzależności, to z tego wynika, że również u podstaw społecznego porządku etycznego muszą się znajdować podobne, odpowiadające im zasady moralne. Zasadami tymi są: zasada solidarności, pomocniczości i „społecznej koordynacji”. Zasada solidarności opiera się na ontycznej supremacji (nadrzędności) całości nad członem, zasada pomocniczości jest wyrazem ontycznej autonomii członów, podczas gdy zasada „społecznej koordynacji” jest znowu odpowiednikiem ontycznej współzależności członów.

Konsekwentnie do tego zasada solidarności głosi, że całość ma prawo rządzić członami, a tym samym ma prawo do współpracy i ofiar na swą rzecz ze strony swych członów, innymi słowy wszystkie człony całości społecznej w tym zakresie, w jakim są członami, są zobowiązane do podporządkowania się całości i do współdziałania na rzecz dobra całości. Nie wolno im zaś podejmować żadnych działań, które przynioszą całości szkodę.

Zasada pomocniczości stwierdza, że człony społeczne mają prawo do ochrony i pomocy ze strony całości, czyli że całość społeczna ma obowiązek zachowania i pomnażania autonomicznej

¹ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 173–176.

niezawisłości swych członów, co w formie zakazu nie pozwala jej na pozbawianie członów tych atrybutów i funkcji, do wykonywania których wystarczą w pełni ich życiowe zasoby.

Wreszcie zasada „społecznej koordynacji” wyraża moralny nakaz wzajemnej współpracy członów w ramach ich funkcjonalnego powiązania w obrębie społecznej całości, co się równa orzeczeniu, że członowie są zobowiązani do tego rodzaju wzajemnych działań i świadczeń, które są koniecznym warunkiem zachowania wewnętrznej równowagi i żywotności ich współdziałania na rzecz dobra całości. Nie wolno im zatem nawzajem sobie szkodzić i wykorzystywać swej przewagi społecznej przez naruszenie podstawowej równowagi i życiowej swobody. Zasady te, założone u podstaw moralnego porządku społecznego, warunkują ogólny system norm i nakazów moralnych, które w sumie stwarzają społeczny porządek moralny, ostateczną podstawę życia i działania społecznego, a zarazem jedną z głównych więzi jego wewnętrznej spójności.

BIOETYKA – POJĘCIE I PROBLEMATYKA

T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 11–21.

1. POTRZEBA DEFINICJI

Już Cynceron głosił zasadę, że „wszelkie badanie podejmowane przez umysł ludzki w jakiejś dziedzinie, winno za punkt wyjścia mieć definicję, aby było wiadomo, czym jest to, co ma stanowić przedmiot dociekań”¹. Dyrektywa Cyncerona, choć nie poszła we współczesnej nauce w całkowite zapomnienie, to jednak często nie jest przestrzegana. Sprawdza się ta uwaga szczególnie w odniesieniu do bioetyki. Czytelnikowi, nawet obznajomionemu z większą ilością publikacji z tego zakresu, może się przydarzyć to, na co się uskarżał jeden ze studentów: uczestniczył w dwudniowym sympozjum poświęconym bioetyce, wysłuchał wszystkich referatów, a jednak żaden z prelegentów nie zaznajomił go ze znaczeniem słowa „bioetyka”. Pretensja chyba niesłuszna, gdyż mógł skorzystać z prawa przysługującego każdemu uczestnikowi sympozjum i poprosić o wytłumaczenie niezrozumiałego terminu. Chcąc jednak zapobiec tego rodzaju nieporozumieniom, wrócić wypada do zalecenia Cyncerona i podjąć próbę udzielenia zainteresowanym tą sprawą czytelnikom niezbędnych wyjaśnień.

¹ M.T. Cicero, *De officiis*, I, 2, 7.

2. HISTORIA TERMINU I PRÓBY JEGO UŚCIŚLENIA

Termin „bioetyka” pojawił się w Stanach Zjednoczonych przed kilkudziesięciu laty, a więc stosunkowo niedawno², ale szybko się upowszechnił, owszem, przeniknął do innych języków, w tym także do języka polskiego. Na jego popularność złożyło się kilka czynników: związek bioetyki z najnowszymi osiągnięciami nauk biologicznych i medycznych, rosnąca z dnia na dzień literatura, a nawet powstanie specjalistycznych czasopism z tego zakresu, powołanie wreszcie w Stanach Zjednoczonych do życia instytutów naukowo-badawczych, skupiających nie tylko etyków czy teologów, ale także prawników, biologów i lekarzy, których zadaniem są wszechstronne studia nad problematyką bioetyczną. Do najbardziej znanych należy Hastings Center w stanie Nowy Jork oraz Center for Bioethics w Kennedy Institute of Ethics na Georgetown University w Waszyngtonie. W Europie tego rodzaju instytucje, jak dotąd, nie działają. Ich namiastką czy też wstępną formą organizacyjną są bioetyczne grupy badawcze funkcjonujące w ramach Międzynarodowej Organizacji Uniwersytetów Katolickich (FIUC) z siedzibą w Waszyngtonie, Brukseli, Barcelonie i Rzymie³.

Ożywiony ruch naukowy na polu bioetyki nie doprowadził jednak do wykrystalizowania się jednego, powszechnie zaakceptowanego rozumienia „bioetyki” jako nauki. Jej potocznie rozumiany sens koncentruje się wokół dwu składowych członów tego terminu: *bios* i *ethos*, wyraża zaś „etykę życia ludzkiego” zaktualizowaną przez osiągnięcia współczesnych nauk biologicznych i medycznych. Tak ogólnie zarysowanym pojęciem bioetyki posługują się nawet autorzy większych publikacji z tego zakresu⁴. Mimo to obserwuje się pewne próby idące

² Por. J.-M. Thévoz, *Place de la théologie dans le débat bioéthique*, „Revue d'Éthique et Théologie Morale”, Supplément nr 178 (1991), s. 128.

³ Por. J. Fuchs, *Verfügen über menschliches Leben? Fragen heutiger Bioethik*, „Stimmen der Zeit” 203 (1985) 2, s. 76. Czasopismo „Après-demain” (nr 266, juillet-septembre 1984) na stronie 59 podaje *Principaux organismes intervenant dans le champ de la bioéthique*, we Francji, Kanadzie, USA, Wielkiej Brytanii i Holandii. Jest, a raczej było ich wówczas dwanaście. W Polsce w dniu 13 III 1992 na Politechnice Łódzkiej otwarto pierwszą w świecie katedrę filozofii ekologicznej.

⁴ A.C. Varga, *The Main Issues in Bioethics*, New York 1984, s. 1: „Bioethics includes medical ethics but it goes beyond the customary ethical problems of medicine because it also examines the various ethical problems of the life sciences

w kierunku uściślenia pojęcia bioetyki. Uwzględnimy dwie wzięte z literatury polskiej. Jedna polega na prostym zabiegu objaśnienia bioetyki za pomocą enumeracji najważniejszych grup problemowych stanowiących przedmiot jej badań. Znany kryminolog polski prof. Brunon Hołyst pisze w kontekście rozważań nad naukowymi kryteriami zaszłej śmierci: „Nowe zagadnienia wyłaniają się w szczególności przypadkach eksplantacji organu z ciała osoby uznanej za zmarłą oraz przy sztucznym przedłużaniu i podtrzymywaniu życia. W związku z tym wyłoniła się nowa dyscyplina naukowa b i o e t y k a. Poza wskazanymi już zagadnieniami chodzi o zakres interwencji genetycznej, eutanazję, metody terapii osób psychicznie chorych, samobójstwa, dokonywanie eksperymentów na ludziach itp.”⁵. Krótszą i na wewnętrznych elementach treściowych opartą definicję usiłuje dać autor hasła „Bioetyka” w *Encyklopedii katolickiej*. Bioetyka w jego oczach to: „wiedza normatywna obejmująca problematykę moralną wynikającą ze struktur związanych z rozwojem nauk biomedycznych”⁶.

Bez trudu zauważyć można, że w przytoczonych formułach – pomijając odmiennosc ich konstrukcyjnych zasad – zaznacza się tendencja do różnego pojmowania zakresu problematyki bioetycznej: od węższego, pokrywającego się z dziedziną badań nauk biomedycznych, do szerszego, a nawet bardzo szerokiego, bo rozciągającego się na wszystkie obszary ludzkich zachowań, które odznaczają się jakąś niezwykłością w traktowaniu ludzkiego życia lub integralności ciała. Można zatem wnioskować, że współczesna bioetyka stanowi teren badań jeszcze definitywnie nie rozparcelowany i zawłaszczony, co daje jego użytkownikom pewną swobodę w zakresowaniu pola, które chcą wziąć pod naukową uprawę.

which are not primarily medical”. Por. J. Fuchs, *Verfügen über menschliches Leben?*, dz. cyt., s. 75.

⁵ B. Hołyst, *Samobójstwo – przypadek czy konieczność*, Warszawa 1983, s. 159. Podobnie pojmuje bioetykę amerykańska *Encyclopedia of Bioethics* (ed. W.T. Reich, vol. 1, New York 1978, s. XIX): „It can be defined as the systematic study of human conduct in the area of the life sciences and healthcare, insofar as this conduct is examined in the light of moral values and principles”. Trudno jednak i tę definicję zaakceptować ze względu na zbyt szeroki zakres pojęcia zachowań w dziedzinie „nauk biologicznych” i „troski o zdrowie”.

⁶ L. Kostro, *Bioetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz i inni, Lublin 1976, 1995², kol. 568–570. Por. I.S. Fiut, *Idea bioetyki*, w: *Ochrona środowiska w świetle filozofii wartości*, red. P. Dutkiewicz, Kraków 1992, s. 55–59.

Co gorsza, obydwie formuły – przy całej ich użyteczności – wykazują pewne niedociągnięcia, które powodują, że trudno je uznać za wystarczającą wykładnię pojęcia bioetyki. Określenie enumeratywne jest łatwe do zrozumienia, ale ma charakter tylko roboczy, mówi, czym się bioetyka zajmuje, ale nie wyjaśnia, czym ona jest. W drugim określeniu tkwi poważne niedomówienie dotyczące terminu „struktury związane z rozwojem nauk biomedycznych”. Dla przeciętnego śmiertelnika, a z takim także odbiorcą muszą się liczyć hasła encyklopedyczne, nie jest jasne, o co tu właściwie chodzi. Czy autor ma na myśli stany i procesy biologicznej *physis* człowieka, czy też przez owe stany i procesy uwarunkowane ludzkie działania, akty, zachowania się. Częściowego komentarza na temat wskazanej niejasności można się doszukać w blokach tematycznych, które autor hasła wymienia, aby uszczegółwić przedmiot badań bioetyki. W tym jednak założeniu sprawa schodzi znowu na grunt enumeracji, która nie może zastąpić rzeczowego wyjaśnienia, czym ostatecznie jest „bioetyka”.

3. DEFINICJA BIOETYKI

Podkreślony uprzednio fakt, że zakres badań bioetyki nie wykryształizował się jeszcze ostatecznie, jak również zauważone mankamenty istniejących objaśnień zachęcają do zbudowania definicji, która by określiła, co autor niniejszej publikacji rozumie przez „bioetykę” i w jakich granicach umieszcza przedmiot jej badań.

Wstępnej wskazówki udziela etymologia tego terminu. „Bioetyka” jest przede wszystkim jakąś „etyką”. Trudno zatem formułować jej definicję, abstrahując od odpowiedniego rozumienia pojęcia „etyka”. Ponadto dalszym ciągiem, a zarazem koniecznym dopełnieniem pojęcia „etyka” musi być należyta interpretacja pojęcia *bios*, czyli „życie”. Oto dwa tematy do głębszej refleksji. [...]

Nie wystarczy jednak powiedzieć, że „bioetyka” jest w naszym rozumieniu „etyką filozoficzną”. Wiadomo bowiem powszechnie, że etyka normatywna, jak cała w ogóle filozofia, jest nauką wybitnie pluralistyczną. Treść głoszonej konkretnie doktryny normatywnej zależy w decydującym stopniu od tego, na gruncie jakiego systemu filozoficznego doktryna ta została opracowana. Ten nie podlegający dyskusji fakt zmusza nas do złożenia wyraźnej deklaracji światopoglądowej. W naszym wypadku teoretyczną podstawą bioetycznych rozstrzygnięć

będą założenia „etyki chrześcijańskiej” – ściśle mówiąc – „etyki tomi-stycznej”, która z kolei jest metodologicznie związana z „filozofią chrześcijańską”. [...]

Bios (Życie)

Wrócić już wypada do właściwego tematu. Wiadomo, że w propo-nowanej definicji bioetyki znaleźć się musi – obok określenia, czym jest etyka – także uściślenie pojęcia *bios*, czyli „życie”. Z przytoczo-nych wcześniej objaśnień bioetyki widać, że jedni autorzy mają przed oczyma węższą, inni zaś szerszą perspektywę pojęcia życia odpowied-nio do tego, czy zacieśniają swoją uwagę jedynie do „biomedycznej” jego dziedziny, czy też ujmują jeszcze inne jego rejony, z samobój-stwem, eutanazją i opieką nad psychicznie chorymi włącznie. W tej sytuacji trzeba się zdecydować, na którą z tych dwu rozstajnych dróg wkroczyć.

Są raczej, aby pójść za tymi, którzy bioetyce zakreślają obszerniej-sze pole badania. Wprawdzie jej początki związane są z osiągnięciami nauk biomedycznych, mimo to aktualnie coraz wyraźniej zaznacza się tendencja do wyjścia poza te szranki i włączenia w bioetykę in-nych jeszcze zagadnień aniżeli ściśle biomedyczne. Zachodzi wszakże obawa, że narazi to bioetykę na swoistą „bezgraniczność” jej przed-miotu badania. Można jednak temu zaradzić. Po prostu w całokształ-cie procesów życia trzeba wyodrębnić pewną specyficzną kategorię sytuacji i działań ludzkich, które zostaną uznane za specjalnie dla bio-etyki właściwy teren normatywnej refleksji. W ten sposób definicja bioetyki osiągnie wymagany stopień ścisłości. Idzie tylko o to, by okre-ślić, na czym ta swoistość przedmiotu bioetyki polega.

Gdyby się udało roztoczyć panoramę wszystkich przez bioetykę rozpatrywanych problemów, z dużym stopniem prawdopodobieństwa można by stwierdzić, że dotyczą one sytuacji, które charakteryzują się dwiema przede wszystkim cechami. Pierwszym i – jak się zdaje – najważniejszym wyróżnikiem tych sytuacji jest zawsze jakaś ich wy-jątkowość w tym znaczeniu, że są one *k r y t y c z n e*, a równocześnie *g r a n i c z n e*. Życie człowieka zostaje w nich postawione na krawędzi istnienia (śmierć, kalectwo) bądź na skutek jakiegoś zagrożenia, bądź z powodu zaistnienia warunków niezwykłych, odbiegających od ty-powych biologicznych układów. Są to więc sytuacje dramatyczne, niekiedy wręcz tragiczne, w których ze szczególną siłą odślania się egzystencjalna powaga i ciężar ludzkiego losu.

Z tym stanem rzeczy wiąże się druga właściwość charakterystyczna dla sytuacji bioetycznych. Właśnie na skutek odmienności i dramatycznego napięcia tych sytuacji ma w nich miejsce odpowiednio do zaistniałych okoliczności drastyczna i n g e r e n c j a człowieka w proces życia bądź własnego, bądź – i to zazwyczaj – kogoś innego. Współzależność tych czynników może przebiegać w różnych kierunkach. W pewnych przypadkach zaistnienie sytuacji granicznej poprzedza ingerencję człowieka, w innych okazuje się czymś wtórnym, podobnie natężenie wpływu obydwu tych czynników na formowanie się egzystencjalnego kształtu odnośnych sytuacji może ulegać dużym wahaniom.

Wystarczy jednak, że w jakimś zauważalnym stopniu zaznacza się ich obecność w dynamicznej rzeczywistości danej sytuacji, aby można ją było uznać za przedmiot badawczych zainteresowań bioetyki. Sytuacji pospolitych, choćby nawet w pewnych przypadkach mogły stworzyć niebezpieczeństwo dla ludzkiego życia, np. wycięcie ślepej kiszki czy terapię przeciwrakową, do tej kategorii działań ludzkich jak dotąd się nie zalicza. Z drugiej strony sytuacje bioetyczne nie są związane z pewnym oznaczonym okresem życia. Towarzyszą one człowiekowi przez cały jego ciąg: od początków aż po ostateczny kres. Na tej podstawie trójfazowa rytmika życia ludzkiego, obejmująca jego zapoczątkowanie, trwanie i śmierć, może służyć za najogólniejsze kryterium podziału zagadnień bioetyki na trzy wielkie działy. Ponieważ nie ma utartych terminów na ich oznaczenie, wobec tego na zasadzie pewnej dowolności posłużymy się skądinąd wziętymi terminami „biogenezy”, „bioterii” i „tanatologii”, przypisując każdemu z nich wyłuszczonej przed chwilą sens.

Definicja

W podsumowaniu przeprowadzonego wywodu można przystąpić do ostatecznego sformułowania definicji bioetyki przyjętej za podstawę rozważań niniejszej pracy. Bioetyka w tym rozumieniu stanowi dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach związanych z zapoczątkowaniem życia, jego trwaniem i śmiercią.

W uzupełnieniu podanej definicji można jeszcze wskazać, w jaki sposób realizuje ona postulaty poprawnie zbudowanej definicji

filozoficznej. Zawiera się bowiem w tym określeniu przedmiot materialny bioetyki (ingerencje w granicznych sytuacjach życia), przedmiot formalny treściowy (moralne oceny i normy) oraz przedmiot formalny metodologiczny (ujmowanie przedmiotu formalno-treściowego od strony jego ostatecznościowych uwarunkowań, co implikuje filozoficzne źródła poznania oraz odpowiednią metodę)⁷. Bioetyka wyodrębnia się więc w osobną dyscyplinę etyczną jedynie swym przedmiotem materialnym, dzięki któremu umieszcza się w ramach etyki szczegółowej jako pewien specyficznie dobrany kompleks zagadnień. Natomiast pod względem metodologicznym pozostaje w ścisłej zależności od powszechnie w etyce obowiązujących prawideł filozoficznego badania. Toteż w swych rozstrzygnięciach odwołuje się do ogólnie ważnych zasad etycznych w tym stopniu, w jakim dadzą się one odnieść do rozpatrywanych sytuacji. Bioetyka jest więc po prostu integralną częścią etyki normatywnej jako zastosowanie ogólnych zasad etycznych do szczegółowych dramatycznych sytuacji ludzkiego życia.

4. BIOETYKA A NAUKI SZCZEGÓŁOWE

Bioetyka – jak podkreślono – obraca się w kręgu granicznych sytuacji życia ludzkiego, w których życie to zostaje wciągnięte w wir sił groźnych dla jego istnienia lub integralności albo też manipulujących jego procesami. Odpowiadają temu związane z tymi sytuacjami ingerencje człowieka, polegające niejednokrotnie na technicznie wysoko zaawansowanych czynnościach. Z uwagi na to w dociekaniach bioetycznych wielką rolę odgrywają wiadomości dotyczące faktograficznej strony rozpatrywanych problemów, których nie dostarcza wszystkim ludziom dostępne doświadczenie potoczne.

Kompetentne w tych dziedzinach są natomiast nauki szczegółowe, nie tylko biomedyczne, ale także inne, np. psychologiczne czy socjologiczne. To sprawia, że bioetyka implikuje w wysokim stopniu elementarną przynajmniej znajomość aktualnego stanu wiedzy tych nauk. Chociaż więc bioetyka z natury swej jest zawsze filozoficzną nauką normatywną i w tym zakresie przysługuje jej metodologiczna tożsamość i autonomia, to jednak pozostaje w równoczesnej stałej

⁷ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, 2004⁴, s. 15–20.

zależności od pozaetycznego doświadczenia nauk szczegółowych. Z tego tytułu zakłada ona interdyscyplinarną współpracę z tymi właśnie naukami.

Stwierdzenie to zawiera w sobie ważną konsekwencję. W zależności bowiem od tego, w jakim kierunku idzie rozwój tych nauk, czy potwierdza on wcześniej uzyskane wyniki, czy też przynosi nowe odkrycia, które odsłaniają nie znane nam dotychczas światy obiektywnej rzeczywistości, również refleksję bioetyczną musi cechować pewna elastyczność w formułowaniu własnych normatywnych ustaleń. Gdyby zatem dzięki zdobyczom nauk szczegółowych czy techniki należało skorygować na jakimś odcinku naszą wiedzę o faktycznym stanie rzeczy, w ślad za tym pójść winny odpowiednie modyfikacje etycznych normatywów, stosownie do zmienionej optyki ocenianej materii. Natomiast trudno domagać się od etyki zmiany stanowiska, jeżeli przedstawia się jej niesprawdzone hipotezy i przypuszczenia lub mity naukowe, będące najczęściej projekcją ideologicznych tendencji technokracji naukowej, nie zaś zweryfikowaną rzeczą informacją.

Bywa jednak i tak, że w pewnych przypadkach sformułowaniu wszechstronnie wyważonej oceny moralnej określonego postępowania staje na przeszkodzie ezoteryczny ekskluzywizm określonych ośrodków naukowych nie przekazujących do wiadomości publicznej dokładnych relacji na temat przeprowadzanych badań. Czasami, jak się o tym w swoim czasie przekonamy, docierają one do szerszego grona zainteresowanych nimi etyków, tym bardziej do ogółu społeczeństwa, ze znacznym opóźnieniem. Niepełna orientacja w tym, co się dzieje za parawanem realizowanych programów badań naukowych, musi spowodować perturbacje w usiłowaniach naświetlenia tych spraw z moralnego punktu widzenia.

Niezależnie jednak od takich czy innych niepożądanych zjawisk, które na szczęście nie stanowią reguły, ogólna zasada interdyscyplinarnego charakteru bioetyki zachowuje swą ważność i stanowi niezbędny warunek prawidłowego podejścia do badanego przedmiotu. Pozostaje zatem do zrobienia już tylko ostatni krok w naszych wstępnych rozważaniach nad bioetyką: zarysować ogólną dyspozycję treści niniejszego studium.

5. ZESTAW PROBLEMATYKI

Ogólna dyrektywa odnośnie do zakresu badań bioetyki zawiera się w jej definicji. Ogarnia więc ona ogół zagadnień związanych z faktami ingerencji człowieka w granicznych sytuacjach początków życia (biogeneza), jego trwania (bioteraia), a wreszcie śmierci (tanatologia). W tych wszakże ramach mieści się ogromna liczba szczegółowych zagadnień, wśród których należy dokonać niezbędnej selekcji, aby ograniczyć się do spraw we współczesnej bioetyce pierwszoplanowych.

Rozpocniemy więc nasze rozważania od etyki środowiska naturalnego, od którego stanu zależą zewnętrzne warunki bytowania człowieka jako jednostki i społeczeństwa.

Kolejnym przedmiotem rozważań będzie obszerny kompleks zagadnień, których zręb stanowią etyczne aspekty inżynierii genetycznej i eugeniki w jej dwu podstawowych manifestacjach: tzw. eugeniki pozytywnej i eugeniki negatywnej.

Na dalszym planie naszych bioetycznych dociekań zajmiemy się moralną stroną granicznych problemów terapii medycznej, później zaś stosunkiem człowieka do cierpienia, którego krańcowym przebiegiem jest eutanazja.

Przedmiotem moralnej oceny stanie się także specyficzna forma ofiary z życia, jaką jest samobójstwo z poświęcenia, w związku zaś z tym zagadnieniem omówiona zostanie moralna kwalifikacja unikalnej formy „zabójstwa użytecznego”.

W zakres problematyki bioetycznej zostanie włączone również rzadko w tym kontekście poruszane zjawisko agresji przeciwko ludzkiemu życiu i środków jego obrony, a w związku z tym moralna dopuszczalność kary śmierci.

Wybrane zagadnienia etyki umierania stanowiąc będą ostatni etap rozważań ściśle bioetycznych.

W zakończeniu rozprawy zostaną naświetlone ogólnofilozoficzne, dokładniej mówiąc – teoriopoznawcze i antropologiczne założenia bioetyki, jako ostateczne źródła sporu, jaki na tym terenie wiedzie absolutna etyka chrześcijańska z relatywistycznie zorientowaną etyką utilitarystyczną i scjentystyczną.

PRAKTYKA „MACIERZYŃSTWA ZASTĘPCZEGO”

T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 193–195.

Znamienną ilustracją wielkich możliwości w zakresie manipulacji genetycznych jest specyficzna kombinacja, w której centralne miejsce zajmuje tzw. matka zastępcza. Chodzi o taką sytuację, w której komórka jajowa jednej kobiety (żony w zapłodnieniu homogenicznym, wolnej – w heterogenicznym) zostaje zapłodniona spermą męża lub innego dawcy, powstała w ten sposób zygota wszczepia się w łono innej kobiety, która po okresie ciąży i wydaniu na świat dziecka na podstawie uprzednio wyrażonej zgody (bezinteresownej lub odpłatnej) przekazuje dziecko dawczyni owocytu, czyli jego naturalnej matce.

Jak dotąd praktyka korzystania z usług matki zastępczej rzadko tylko bywa stosowana, niemniej jednak stwarza kolejny problem odnośnie do jej moralnej kwalifikacji. Co prawda, poza dyskusją jako moralnie złe znajdują się przypadki uciekania się do tej formy pośrednictwa prokreatywnego, jeśli by miały służyć zapłodnieniu heterogenicznemu ze względu na jego moralną naganność. Podobnie z góry można odrzucić jako niezgodne z moralnym sensem macierzyństwa praktyki komercyjnego pełnienia roli matki zastępczej. Do rozpatrzenia pozostaje więc tylko moralna strona macierzyństwa zastępczego zacieśnionego do zapłodnienia homogenicznego. Przedmiotem refleksji etycznej stanie się ta praktyka ujęta sama w sobie, niejako autonomicznie, a więc niezależnie od ogólnych cieni moralnych, które rzucają na zapłodnienie homogeniczne masturbacyjne działania przy

pobieraniu męskiej spermy czy niebezpieczeństwa zagrażające zygotom w toku laboratoryjnego ich produkowania.

Jak się zdaje, trudno jest na interesującą nas sprawę udzielić z miejsca odpowiedzi twierdzącej lub przeczącej. Są bowiem racje „za” i „przeciw”. Na rzecz możliwości ewentualnego posłużenia się matką zastępczą przemawia pomocniczy charakter tej usługi. Jej rola sprowadza się do rzędu czynności instrumentalnych, podobnych do interwencji technicznych urządzeń *in vitro* i tak widziana nie pozostaje w wyraźnej opozycji do duchowej więzi zachodzącej między embriorem (płodem) a dawcami gamet.

Nie można wszakże przeczyć, że przeciwko temu spojrzeniu na macierzyństwo zastępcze przemawiają racje, których ciężar gatunkowy chyba przewyższa wagę przytoczonej przed chwilą argumentacji. Najbardziej ewidentną trudność stwarza tu zerwanie fizycznego i duchowego związku embrionu z organizmem i psychicznymi przeżyciami biologicznej matki w ciągu trwania zastępczej ciąży. Stan ten musi pociągać za sobą negatywne skutki, których rodzaje i wielkość na razie nie dają się jeszcze ustalić, ale już sama ich realna możliwość każe zawczasu je przewidywać i eliminować. Do tego dodać można realną obawę przed skomercjalizowaniem tej praktyki, jak świadczą o tym zasze już precedensy w Stanach Zjednoczonych. Końcowa konkluzja nasuwa się więc sama przez się: instytucja matki zastępczej nadweręża u samych podstaw moralną konstytucję macierzyństwa i dlatego nie zasługuje na aprobatę. Jeśliby jednak ten wniosek nie wydał się w pełni przekonujący, ewentualne przyzwolenie na tę formę pośrednictwa prokreatywnego mogłoby dotyczyć tylko przypadków skrajnych, kiedy małżonka byłaby absolutnie niezdolna do odbicia ciąży, a ponadto wykluczałoby z zasady możliwość odpłatności za wyświadczoną usługę.

EUTANAZJA A PRAWO CZŁOWIEKA DO „GODNEGO ŻYCIA” I „GODNEJ ŚMIERCI”

T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 322–329.

W wywodach zwolenników eutanazji często przewijają się zwroty „prawo człowieka do godnego (ludzkiego) życia i godnej (ludzkiej) śmierci”¹. Eutanazję przedstawia się jako moralną alternatywę dla osób, które pozbawione możliwości „godnego” życia mają przed sobą przynajmniej perspektywę „godnej” śmierci. Postulat ten – jak głosi manifest zwolenników eutanazji – wypływa z chęci wypracowania zasad „humanitarnej postawy wobec śmierci i umierających”. W myśl tego samego manifestu idzie o to, aby „zastąpić pozbawioną współczucia moralność” i otworzyć drogę dla „moralności racjonalnej”, w której zamierzeniach leży „polepszyć ludzką dolę”².

Proeutanatyczne apele kierowane do „oświeconej opinii publicznej”³ także dla „nieoświeconych” jeszcze jednostek stwarzają dobrą okazję, aby zastanowić się nad kryteriami tego, co „godne”, a co „niegodne” człowieka, na czym polega „humanitaryzm” i „współczucie”, na czym zaś „rygoryzm” i „nieczułość”, co zatem jest wyrazem „moralności racjonalnej”, a co – jej zaprzeczeniem.

Zacznijmy od „moralności racjonalnej” i „oświeconej opinii publicznej”. Jeśli się abstrahuje od społecznie funkcjonujących systemów

¹ S. Katafias, *Eutanazja*, w: *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1984, s. 158.

² Tamże, s. 161.

³ Tamże.

moralności, atrybut racjonalności można rozpatrywać przede wszystkim w odniesieniu do poglądów filozoficzno-etycznych. Na czym tedy miałyby polegać ich „racjonalność” czy „nieracjonalność”? Jak się zdaje, chyba tylko na zachowaniu rygorów metodycznego myślenia filozoficznego i sile przekonującej przytaczanych racji, nie zaś na zyskaniu podpisu laureatów Nobla, którymi usiłują podeprzeć swoją pozycję autorzy różnych „deklaracji” czy „manifestów”. W tym świetle rozpatrywane poglądy zwolenników eutanazji nie wykazują wyższej kultury intelektualnej aniżeli poglądy ich przeciwników. Obydwie więc strony są w tym samym stopniu „racjonalne” co i „nieracjonalne”. Nie jest jednak rzeczą wykluczoną, że dla zwolenników eutanazji to jest „racjonalne” i „oświecone”, co odpowiada ich upodobaniom intelektualnym. Z tą chwilą wszakże kończy się filozoficzna dyskusja. *Stat pro ratione voluntas*, ta zaś zazwyczaj jest głucha na przedkładane jej racje. Miejsce rozważenia racji „za” i „przeciw” zajmuje zwykła demagogia.

Większej jednakowoż wagi jest sprawa „humanitarnego” czy „niehumanitarnego” podejścia do problemu eutanazji i wyważenia tego, co „godne”, a co „niegodne” człowieka. Tu wszakże trzeba się zdecydować: czy puścić sprawę na flukta sentymentu, do którego tak chętnie ucieka się w tym wypadku „racjonalna” apologia eutanazji⁴, czy też szukać kryteriów obiektywnych, rzeczowych, opartych na analizie badanego przedmiotu, w naszym wypadku – działań eutanatycznych i samego człowieka. Wiadomo wszakże, że „racjonalna” (tym bardziej „oświecona”) filozofia do sentymentu jako motywu intelektualnych przeświadczeń raczej się nie ucieka. W takim zaś razie decydujący głos przyznać trzeba filozoficznej prawomocności nauki o człowieku i jego rozumnym postępowaniu. Po tej więc stronie znajdzie się prawdziwy „humanizm” i to, co „godne” człowieka, po której znajduje się prawdziwa filozofia. Stawia to nas ponownie w obliczu fundamentalnej alternatywy: spirytualistycznej i transcendentnej czy też materialistycznej i naturalistycznej koncepcji człowieka. W konkluzji całokształtu dotychczasowych wywodów nie ma podstaw do wątpienia, że opowiedzenie się po stronie spirytualistycznego personalizmu jest właśnie akceptacją prawdziwego obrazu człowieka.

Godną zatem człowieka i w pełni humanitarną okazuje się w tym świetle właśnie bezwzględna afirmacja życia ludzkiego w przysługujących mu granicach, w tym także w sytuacji beznadziejnego cierpienia

⁴ Tamże, s. 157–158.

i degradacji. Z tego punktu widzenia aprobatę eutanazji trzeba ostatecznie ocenić nie jako akt współczucia i wyrozumiałości dla cierpiącego człowieka, ale raczej jako sprzeniewierzenie się moralnej prawdzie bądź utratę wiary w istnienia tego rodzaju prawdy i możliwość jej znalezienia. Takie są ostateczne skutki etyki zacieśnionej do fenomenalnej, bezpośredniego doświadczenia dostępnej strony rzeczywistości i z tego powodu niezdolnej spojrzeć w oczy pełnej prawdzie o człowieku, tym bardziej stanąć na wysokości jego moralnych przeznaczeń. Miast mobilizować człowieka do podjęcia największego trudu jego życia, osłabia go i spycha na drogę moralnych półśrodków, których konsekwencją jest już tylko rzeczywista moralna degradacja.

SUBIEKTYWNE ASPEKTY EUTANAZJI

Absolutne przekreślenie eutanazji w jej zarówno zabójczej, jak i samobójczej postaci dotyczy moralnej kwalifikacji tego działania w odniesieniu do obiektywnego porządku moralnego. Chodziło o to, aby zdać sobie sprawę, jakie normy moralne obowiązują w tej dziedzinie ludzkich zachowań, na jakich antropologicznych i aksjologicznych podstawach się opierają i jaka moc obowiązująca im przysługuje. Jednakowoż normy te nawet wzięte w całość kształcie ich zróżnicowanych zastosowań wyrażają tylko jedną stronę moralności eutanazji, stronę obiektywnych zasad, które porządkują te akty uprzednio i niezależnie od konkretnych zachowań poszczególnych jednostek. Toteż żadne statystyki, praktyczne zachowania czy też opinie społeczne, potoczne lub „oświecone”, nie są zdolne obalić obowiązującego w tej dziedzinie porządku moralnego. Porządek ten nawet zapoznany czy naruszany zachowuje swą moralną ważność i w imię tej swojej niespożytej moralnej żywotności zgłasza nieustanne *veto* pod adresem eutanazji.

Nie można jednak z taką siłą akcentować obiektywnej strony moralności eutanazji, aby przeoczyć równie realną i wielkiej doniosłości jej stronę subiektywną. Wyraża się ona w aktach sumienia, w których poszczególne osoby formułują moralne osądy swoich własnych konkretnych zachowań i nimi się kierują w moralnej praktyce codziennego życia. Za swą wierność sumieniu ponoszą też moralną odpowiedzialność. Od tej strony rozpatrywana moralność eutanazji wykazuje szereg sobie właściwych elementów, które mogą w znaczący sposób rzutować na jej ostateczny kształt.

Przed wszystkim trzeba wziąć pod uwagę możliwość, że pojedyncze osoby czy też całe ich grupy przyjmą za dobrą monetę szerzone przez wiadome kierunki etyczne opinie o dopuszczalności eutanazji w jej różnorodnych postaciach i w dobrej wierze – nie przeczuwając zawartych w tych opiniach wypaczeń rzeczywistego stanu rzeczy – po ich linii będą formować osądy swojego sumienia jako moralnego przewodnika własnego czy cudzego postępowania. W subiektywnym mniemaniu tych osób błąd przybrał postać moralnego dobra i dopuszczalności. W tym też charakterze determinuje moralną stronę duchowego zaangażowania się danych osób w eutanatyczne działania. Osoby te czynią to, co „widzą” jako dobre. Z etycznego punktu widzenia sprawa ulega zasadniczej zmianie. Choć jest to „sumienie błędne”, jednak – zakładając oczywiście, że określone osoby nie żywią żadnych podejrzeń co do jego błędności – zobowiązuje ono te osoby do wierności własnym przeświadczeniom i zgodnego z nimi praktycznego postępowania. Od subiektywnej zatem strony będzie to postępowanie *n i e n a g a n n e*.

Ponadto nie ulega wątpliwości, że psychofizyczne determinanty towarzyszące sytuacjom krańcowych degradacji człowieka (natężenie cierpienia, nieuchronność śmierci, beznadziejność wszelkiej terapii czy organiczne ograniczenia inteligencji) wpłynąć mogą i wpływają nader często w wydatnym stopniu na dobrowolność podejmowanych w tych stanach decyzji. Te czynniki mają również zasadnicze znaczenie dla określenia subiektywnej odpowiedzialności działających podmiotów: *u m n i e j s z a j ą t ę o d p o w i e d z i a l n o ść* albo całkowicie ją *z n o s z ą*. Tym razem dane osoby pod naciskiem przeżywanych stanów stresowych „nie wiedzą, co czynią”.

Wymieniono więc dwie kategorie sytuacji, w których stan sumienia bądź przeinacza w konkretnych przypadkach moralne rozeznanie, bądź ulega skrępowaniu ze strony czynników ograniczających wolność jego decyzji. Ten – krótko mówiąc – „nierozumny charakter” podejmowanych przez dane osoby aktów pociąga za sobą daleko idące konsekwencje także w stosunku do postronnych obserwatorów eutanatycznych wydarzeń. W ocenie moralnego stopnia subiektywnej winy i odpowiedzialności tych, którzy ulegli pokusie eutanazji, wymagana jest jak najdalej posunięta ostrożność i wyczulenie na możliwość wielkiego wachlarza zachodzących na tym polu zróżnicowań.

W tym właśnie kontekście jest miejsce na podkreślenie zasadności i potrzeby wielkiego wyrozumienia i współczucia dla dotkniętych

ciężarem nadmiernych cierpień czy organicznie krańcowo upośledzonych osób. Z całą pewnością w wielu wypadkach subiektywna wina ulega radykalnemu zmniejszeniu, często też – szczególnie eutanazja samobójcza i na żądanie – jest tylko smutnym finałem zagubionego we własnym cierpieniu niewinnego moralnie człowieka. Przejść więc obok tych sytuacji obojętnie w imię zapatrzenia się tylko w obiektywne moralne zło eutanazji oznaczałoby rzeczywiście jednostronny kult zasad i norm, ale ze strony etyków jako ludzi, nie zaś ze strony etyki jako filozoficznej teorii szukającej prawdy moralnej i obiektywnych kryteriów moralnego postępowania.

Toteż – zakładając całą złożoność i dramatyzm przeżywanych przez poszczególne osoby sytuacji – punkt ciężkości problemu eutanazji przesuwają się wyraźnie w stronę sposobów przyścia danym osobom z pomocą, aby ulżyć ich ciężkiej doli i ułatwić przezwyciężenie przeżywanych ewentualnie kryzysów moralnych. Pierwszym w tym względzie warunkiem jest jednak prawidłowo ukształtowana świadomość moralna poszczególnych jednostek, a więc przeżyte głęboko przeświadczenie, że droga eutanatycznych rozwiązań jest dla nich zamknięta. Osoby świadome tego stanu rzeczy już w tym przekonaniu znajdują mocny punkt oparcia w znoszeniu swojego bolesnego krzyża. Wyrabianie więc takich postaw stanowi jeden z niezbędnych postulatów etycznie godziwej profilaktyki. O innych sposobach przychodzenia beznadziejnie chorym z pomocą, przede wszystkim zaś o łagodzeniu bólu za pomocą środków znieczulających, będzie mowa w następnym paragrafie.

Niezależnie od tego otoczenie nieuleczalnie chorego ma również obowiązek organizować odpowiednie formy pomocy dla tych osób. Podejmowane w tym kierunku inicjatywy, jak np. prawidłowo funkcjonujące tzw. telefony zaufania czy też próby specjalnych metod psychoterapeutycznych opisanych przez Elisabeth Kübler-Ross⁵ zasługują z tego punktu widzenia na najwyższe uznanie i można tylko wyrazić życzenie, aby były zachętą do dalszych na tym odcinku przedsięwzięć. „Oddane swym chorym otoczenie może sprawić, że dla wielu ostatnie dni życia przestaną być symbolem degradacji umierającego, a stać się mogą pełnym godności *mysterium mortis*”⁶. Te piękne słowa stanowią

⁵ Por. E. Kübler-Ross, *On death and dying*, New York 1969.

⁶ S. Katafias, *Eutanazja*, dz. cyt., s. 164.

wyraz nie tylko przekonań ich laickiego autora, ale także przewodniej idei etyki chrześcijańskiej w tej sprawie.

PODSUMOWANIE

Czas na końcowe podsumowanie wyników refleksji nad filozoficzno-etycznymi aspektami eutanazji. Fakt, że samo pojęcie eutanazji bywa przez autorów różnie rozumiane, skłonił do wyraźnego sprecyzowania podstawowych elementów jego definicji. Przeprowadzona w tym celu analiza działań eutanatycznych doprowadziła do wniosku, że istotne znaczenie dla określenia pojęcia eutanazji ma dynamiczna struktura czynności eutanatycznych, czyli ich śmiercioprawcza wewnętrzna celowość. Intencje, motywy i inne subiektywne komponenty tych działań zostały uznane za elementy dopełniające, ale nie konstytuujące właściwą eutanazji rzeczywistość. Eutanazja jest więc na pierwszym miejscu aktem bezpośrednio zabójczym bądź samobójczym, zależnie od tego, kto jest tej czynności sprawcą, czy sama beznadziejnie chora osoba, czy też lekarz lub ktoś z otoczenia. Z tego punktu widzenia zachodzi istotna różnica między eutanazją a stosowaniem środków znieczulających.

Wyjątkowy, pełen dramatycznego napięcia kontekst eutanazji stawia na porządku dziennym problem jej moralnej kwalifikacji. Za punkt wyjścia została przyjęta idea osoby ludzkiej jako wartości moralnej. Będąc podmiotem moralności zachowuje ona swoistą suwerenność w stosunku do innych bytów rozumnych. Następnie opierając się na zasadzie, że życie człowieka jako podstawowy akt egzystencjalny osoby ludzkiej przedstawia tę samą wartość moralną, która przysługuje osobie ludzkiej, sformułowano naczelną przesłankę filozoficzną dla moralnej oceny eutanazji. W świetle tej zasady eutanazja we wszystkich swoich postaciach (eutanazja legalna, dobrowolna, na żądanie i samobójcza) została uznana za akt moralnie zły i niedopuszczalny „zawsze i wszędzie”, a więc zły wewnętrznie, czyli wykluczający wszelkie wyjątki w przysługujących mu granicach.

Gdy porówna się zarysowaną w tych słowach negację eutanazji ze stanowiskiem proeutanatycznym, widać z całą oczywistością, że przy całej złożoności problemu eutanazji u podstaw ostatecznego opowiedzenia się „za” lub „przeciw” eutanazji leży zawsze określona antropologiczna koncepcja człowieka. Nie zawsze występuje ona jako

wyraźnie sprecyzowana idea. Bardzo często, zwłaszcza gdy rzecz bywa rozważana ze stanowiska lekarskiego, socjologicznego lub prawniczego, rozstrzygnięcia szuka się w kręgu racji utylitarnych, indywidualnych lub społecznych. A jednak nawet przy takim podejściu do zagadnienia w podtekście wysuwanych uzasadnień funkcjonuje jakiś obraz człowieka. Czasami jest on pochodzenia filozoficznego, często bywa zaczerpnięty z moralnej tradycji społeczeństwa, z przekonań religijnych, ale zawsze określa on intelektualną atmosferę i zasadnicze motywy rozumowe, które skłaniają do zajęcia stanowiska po którejś stronie toczącego się sporu.

Rozpatrując zatem zagadnienie z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej i dążąc do jego precyzyjnego i jednoznacznego naświetlenia należało ten antropologiczny grunt eutanazji postawić w jasnym świetle i ujawnić zawarte w nim implikacje moralne. Odślania się wtedy przed nami świat niezmiennych wartości i miejsce, jakie w nim zajmuje ludzka egzystencja, jej wielkość i godność, na ich zaś tle właściwy sens moralny wolności człowieka, ale też jego cierpienia i śmierci. W świetle tak zarysowanej wizji człowieka eutanazja jawi się ostatecznie jako śmierć niegodna człowieka. Niesie ona zagrożenie dla poszczególnych jednostek, a w każdej z nich równocześnie dla całej ludzkości. Gdy się bowiem zatraci poczucie etycznego statusu osoby ludzkiej, symbolem postępu staje się technika uśmiercania.

BIBLIOGRAFIA

PUBLIKACJE TADEUSZA ŚLIPKI SJ

MONOGRAFIE KSIĄŻKOWE (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Ślipko T., *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968 [wznow. pt. *Godziwa obrona sekretu: zagadnienia* (Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009)].
- , *Etyczny problem samobójstwa*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970 [wznow. Wydawnictwo Petrus, Kraków 2008].
- , *Etos chrześcijański: Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1974 [wyd. 2 zmienione i rozszerzone pt. *Zarys etyki ogólnej* (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984); wyd. 3 poszerzone, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002; wyd. 4, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004; wyd. 5, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009].
- , *Życie i płeć człowieka: Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1978.
- , *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*; t. 2, *Etyka społeczna*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1982 [wyd. 2 poszerzone, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005].
- , *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988 [wyd. 2 poszerzone, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994].
- , *Die Marxistische Morallehre und Probleme der polnischen Gesellschaft der 70er und 80er Jahre*, tłum. H. Dahma, Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln 1990.
- , *Za czy przeciw życiu? Pokłosie dyskusji (Problem aborcji)*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Augustinum, Kraków–Warszawa 1992.

- Ślipko T., Piątkiewicz J., Kośmicki M., Wencelis S., Barlak M. *Pacjent u schyłku XX wieku*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1997.
- Ślipko T., *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*, tłum. A. Capiak, Vydavateľstvo Dobrá kniha, Trnava 1998.
- Ślipko T., Zwoliński A., *Rozdroża ekologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- Ślipko T., *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000 [wznów. Wydawnictwo WAM, Kraków 2002].
- Ślipko T., Wierzejski W., Olejniczak S., *Rewolucja homoseksualna. Homoseksualizm w etyce katolickiej, polityce i jego społeczne konsekwencje*, red. B. Sobczak, Ars Politica, Warszawa 2005.
- Ślipko T., *9 dylematów etycznych*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009.
- , *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009 [wyd. 2, Kraków 2012].
- Ślipko T., Starowieyski M., Muszala A., *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010.
- Ślipko T., *Historia etyki w zarysie*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010.
- , *Spacerem po etyce*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010.
- , *Kara śmierci. Za czy przeciw*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010.
- , *Przedmałżeńska etyka seksualna*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2012.

WYBRANE ARTYKUŁY, ROZPRAWY, SZKICE (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Ślipko T., *Etyka niezależna prof. Kotarbińskiego*, „Homo Dei” 26, nr 4 (1957), s. 551–559.
- , *Marksistowska norma moralności*, „Homo Dei” 26, nr 5 (1957), s. 639–700.
- , *Norma moralności w etyce chrześcijańskiej*, „Homo Dei” 27, nr 1 (1958), s. 39–46.
- , *Kłamstwo a słuszna obrona sekretu*, „Roczniki Filozoficzne” 7, nr 2 (1958), s. 63–82.
- , *W sprawie „etyki niezależnej”*, „Homo Dei” 27, nr 3 (1958), s. 379–386.
- , *Normy bezwzględne w etyce chrześcijańskiej*, „Homo Dei” 28, nr 2 (1959), s. 193–202.
- , *Spór o naturalną funkcję słowa*, „Roczniki Filozoficzne” 7, nr 2 (1959), s. 69–93.
- , *Niektóre kierunki etyki laickiej w Polsce współczesnej*, „Homo Dei” 29, nr 1 (1960), s. 153–160.
- , *Etyka niezależna w Polsce współczesnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 8, nr 3 (1961), s. 20–21.

- , *Obiektywizm celu w etyce chrześcijańskiej*, „Homo Dei” 30, nr 4 (1961), s. 317–322.
- , *Teoria wartości Czesława Znamierowskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 9, nr 2 (1961), s. 5–27.
- , *Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 5, nr 4 (1962), s. 75–97.
- , *Pojęcie samobójstwa bezpośredniego i pośredniego w świetle współczesnych dyskusji*, „Roczniki Filozoficzne” 12, nr 2 (1964), s. 57–75.
- , *Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości*, „Studia Philosophiae Christianae” 2, nr 2 (1966), s. 55–101.
- , *Aktualny stan poglądów etyków i moralistów katolickich na zagadnienie godziwej obrony sekretu*, „Studia Philosophiae Christianae” 3, nr 2 (1967), s. 279–301.
- , *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10, nr 2 (1967), s. 3–16.
- , *Czy pigułki antywulacyjne mogą stanowić środek etycznej regulacji poczęć?*, „Collectanea Theologica” 38, nr 1 (1968), s. 31–51.
- , *Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiązanych wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, „Studia Theologica Varsoviensia” 6, nr 1 (1968), s. 171–192.
- , *Godność osoby ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie” 74, nr 2 (1970), s. 185–195.
- , *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 281–326.
- , *Ateizm a etyka*, „Ateneum Kapłańskie” 80, nr 2 (1973), s. 249–260.
- , *Marksizm a osoba ludzka. Zarys pewnej interpretacji*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, vol. 2: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, s. 177–204.
- , *Etyka a transplantacja serca*, „Studia Philosophiae Christianae” 11, nr 1 (1975), s. 143–188.
- , *Chrześcijańska filozofia moralności. Próba charakterystyki*, w: *Chrześcijaństwo żywych*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1976, s. 157–190.
- , *Moralne podstawy pokoju w świetle encykliki „Pacem in terris”*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 41–52.
- , *Podstawy moralności w świetle etyki chrześcijańskiej*, „Życie i Myśl” 26, nr 2 (1976), s. 30–37.
- , *Specjalizacja etyki*, w: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej*, red. H. Wyczawski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 363–373.

- , *Bezwzględność i względność w aksjologii etycznej prof. Władysława Tatarkiewicza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 13, nr 1 (1977), s. 21–38.
- , *Byt – człowiek – etyka. W sprawie etyki tomistycznej*, „*Tygodnik Powszechny*” 31, nr 33 (1977), s. 6.
- , *Metodologiczne podstawy etyki seksualnej*, „*Analecta Cracoviensia*” 9 (1977), s. 87–137.
- , *Normatywne propozycje współczesnej etyki marksistowskiej w Polsce*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*, red. S. Olejnik, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1977, s. 67–85.
- , *Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „*Roczniki Filozoficzne*” 25, nr 2 (1977), s. 148–157.
- , *Moralność a dialog humanizmów*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1978, s. 441–456.
- , *Rola etyka w życiu człowieka i społeczeństwa*, „*Roczniki Filozoficzne*” 26, nr 2 (1978), s. 168–175.
- , *Filozoficzno-etyczne aspekty rozwoju człowieka*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 214–250.
- , *Eutanazja – śmiercią godną czy niegodną człowieka?*, „*Ateneum Kapańskie*” 95, nr 1 (1980), s. 78–90.
- , *Kłopoty – nie tylko z aktem prostym. Uwagi polemiczne*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 16, nr 2 (1980), s. 235–246.
- , *Rozwój etycznej myśli Karola kard. Wojtyły*, „*Collectanea Theologica*” 50, nr 2 (1980), s. 49–75.
- , *Normatywne podstawy etycznej regulacji poczęć*, „*Analecta Cracoviensia*” 13 (1981), s. 209–233.
- , *Sens życia – sens dziejów. Refleksje ze stanowiska etyki chrześcijańskiej*, „*Studia Filozoficzne*” 185, nr 4 (1981), s. 115–127.
- , *Etyczne aspekty samobójstwa*, „*Przegląd Lekarski*” 39, nr 11 (1982), s. 739–741.
- , *Interdyscyplinarność w filozofii*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 394–401.
- , *Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 19, nr 2 (1983), s. 202–221.
- , *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej, cz. I, Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku „Etyka”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 21, nr 2 (1985), s. 129–144.
- , *Głos w ankiecie „Problem prawa naturalnego – problemem otwartym”*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 140 (1985), s. 59–62.
- , *Podstawy etyki środowiska naturalnego*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 139 (1985), s. 56–66.

- , *Prawda – kłamstwo – nieprawda*, „Chrześcijanin w Świecie” 146 (1985), s. 57–68.
- , *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, „Życie Katolickie” 5, nr 4 (1985), s. 39–52.
- , *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej*, cz. II, *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach z lat 1974–1984*, „Studia Philosophiae Christianae” 22, nr 1 (1986), s. 116–157.
- , *Teleologism – Deontologism: a “disiunctio completa”?*, „Dialectics and Humanism” 2/3 (1986), s. 109–122.
- , *Tradycyjna etyka społeczna w obliczu współczesnych kontestacji*, „Życie Katolickie” 5, nr 1 (1986), s. 77–90.
- , *Źródła moralności. Co ma tu do powiedzenia filozofia, a co Objawienie Boże?*, „Chrześcijanin w Świecie” 18, nr 10 (1986), s. 37–46.
- , *Głos w dyskusji „Etos pracy – etos człowieka”*, „Człowiek i Światopogląd” 257, nr 6 (1987), s. 15–17, 24–25.
- , *Podstawowe zasady życia społecznego*, „Życie Katolickie” 6, nr 11 (1987), s. 32–41.
- , *Wyzwolenie człowieka w świetle współczesnej filozofii i etyki marksistowskiej w Polsce*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1987, s. 145–161.
- , *Zagadnienie stabilności norm moralnych*, „Chrześcijanin a Współczesność” 5 (1987), s. 15–22.
- , *O sumieniu ze stanowiska filozofii moralności*, „Chrześcijanin w Świecie” 20, nr 1 (1988), s. 9–20.
- , *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, „Studia Philosophiae Christianae” 24, nr 1 (1988), s. 123–143.
- , *Etyczne motywacje działań ekologicznych*, „Materiały Problemowe” 21, nr 7/8 (1989), s. 98–103.
- , *Etyka narodu*, „Roczniki Nauk Społecznych” 18, nr 1 (1990), s. 179–194.
- , *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, „Studia Philosophiae Christianae” 26, nr 2 (1990), s. 90–98.
- , *O etyce chrześcijańskiej*, w: *Etyka i moralność*, red. J. Pawlica, B. Puszczewicz, Wydawnictwo Nauczycielskiego Uniwersytetu Radiowo-Telewizyjnego NURT, Warszawa 1990, s. 116–123.
- , *Odpowiedzialność w świetle etyki chrześcijańskiej*, w: *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym. Materiały III Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, 4–5 czerwca 1990, red. J. Pawlica, Wydawnictwo UJ, Kraków 1993, s. 11–18.
- , *Współczesne problemy pracownika naukowego*, w: *Problemy etyczno-deontologiczne zawodu nauczycielskiego w okresie przemian ustrojowych w Polsce*. Materiały z konferencji naukowej, red. A.M. Tchożewski, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1993, s. 85–97.

- , *Animacja w świetle współczesnych poglądów chrześcijańskich etyków i moralistów*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30, nr 1 (1994), s. 143–148.
- , *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody*, „*Ethos*” 25/26 (1994), s. 88–101.
- , *Antropologiczne wymiary problemu ekologicznego*, „*Universitas*” 2–3 (1995), s. 8–17.
- Ślipko T., Dziatkowiak A., Zoll A., Gubała W., *Kłopoty z etyką polskich transplantologów*, red. H. Sułek, „*Arka*” 2 (1995), s. 117–130.
- Ślipko T., *Die ideologischen Scheidewege des modernen Polen*, „*Forum Philosophicum*” 1 (1996), s. 57–73.
- , *Kara śmierci w encyklice „Evangelium vitae” i w etyce filozoficznej*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 29 (1996), s. 271–278.
- , *Prawo a moralność w encyklice „Evangelium Vitae”*, „*Spółczesność*” 2 (1996), s. 307–322.
- , *Czym są i gdzie bytują obiektywne wartości moralne*, „*Etyka*” 30 (1997), s. 107–112.
- , *Filozofia polska w latach przełomu*, „*Forum Philosophicum*” 2 (1997), s. 51–70.
- , *Niemarksistowska filozofia w postkomunistycznym świecie*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 40, nr 3–4 (1997), s. 133–153.
- , *Wolność warunkiem czy skutkiem wartości?*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33, nr 2 (1997), s. 83–94.
- , *W poszukiwaniu „prawdziwego” Tomasza: wstępny zarys współczesnych badań nad etyką św. Tomasza z Akwinu*, „*Roczniki Nauk Społecznych*” 25, nr 1 (1997), s. 63–83.
- , *Etyczne aspekty klonowania*, w: *Etyczne aspekty klonowania. Granice inżynierii genetycznej*, *Zeszyty Problemowe Kwartalnika „Nurt”*, nr 1, red. T. Ślipko, A. Muszala, Kraków 1998, s. 3–14.
- , *Sprawiedliwość w świetle etyki*, „*Forum Philosophicum*” 3 (1998), s. 33–52.
- , *Antropologiczno-etyczne aspekty opieki terminalnej*, w: *Sytuacja człowieka słabego we współczesnej cywilizacji*, red. A. Wojciechowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 39–121.
- , *Ekologia między filozofią a ideologią*, w: *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 1999, s. 161–188.
- , *Problem stabilności prawa naturalnego*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Wydawnictwo Interlibro, Warszawa 1999, s. 79–106.
- , *Sens życia – sens starości w perspektywie chrześcijańskiej*, „*Ethos*” 12, nr 3 (1999), s. 15–28.
- , *Tadeusz Styczeń SDS*, „*Edukacja Filozoficzna*” 27 (1999), s. 167–182.

- , *Naród w perspektywie globalizacji*, w: *Codzienne pytania Antyfony. Księ-ga pamiątkowa ku czci ks. prof. T. Stycznia*, red. A. Szostek, A.M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001, s. 518–528.
- , *O prawie do miecza: debata o dopuszczalność kary śmierci*, „Tygodnik Powszechny” 32 (2001), s. 11.
- , *Principes anthropologiques et éthiques des soins palliatifs*, „Forum Philosophicum” 6 (2001), s. 13–20.
- , *Godność człowieka w etycznym aspekcie*, w: *Stwarzanie i ewolucja*, red. J. Buczkowska, A. Lemańska, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002, s. 130–144.
- , *Ideologiczne podstawy globalizacji*, „Horyzonty Wychowania” 2, nr 3 (2003), s. 117–133.
- , *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii w zastosowaniu do współczesnej dyskusji wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, „Forum Philosophicum” 8 (2003), s. 49–80.
- , *Patriotyzmu etos, granice i praktyczne zadania*, „Studia Philosophiae Christianae” 39, nr 2 (2003), s. 37–53.
- , *Tożsamość człowieka z etycznego punktu widzenia*, „Horyzonty Wychowania” 2, nr 4 (2003), s. 77–86.
- , *Deontologia: jej dzieje i miejsce w systemach etycznych*, „Studia Philosophiae Christianae” 40, nr 2 (2004), s. 83–97.
- , *Ewolucja katolickiej nauki społecznej ale jaka?*, „Forum Philosophicum” 9 (2004), s. 233–240.
- , *Kościół a ruch ekologiczny w Polsce*, „Państwo i Społeczeństwo” 4, nr 2 (2004), s. 51–63.
- , *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, „Forum Philosophicum” 9 (2004), s. 127–138.
- , *Bibliotekarz wobec wartości, ale jakich?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 11 (2004/2005), s. 145–150.
- , *O współczesnej potrzebie katolicyzmu społecznego*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 8, nr 1 (2005), s. 19–28.
- , *The anthropological basis of human dignity*, „Forum Philosophicum” 10 (2005), s. 7–17.
- , *Wojna sprawiedliwa: ujęcie tradycyjne a wyzwania współczesności*, „Ethos” 18, nr 3/4 (2005), s. 34–43.
- , *Homoseksualizm z punktu widzenia etyki katolickiej*, „Zeszyty Społeczne KIK” 14, nr 14 (2006), s. 145–154.
- , *Kara śmierci z filozoficznego punktu widzenia*, „Resovia Sacra” 13 (2006), s. 125–136.
- , *Teoria wartości w ujęciu Karola kard. Wojtyły a tradycyjna tomistyczna etyka chrześcijańska*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 9, nr 1 (2006), s. 27–31.
- , *The concept of value in the ethical thought of Cardinal Karol Wojtyła*, „Forum Philosophicum” 11 (2006), s. 7–28.

- , *O karze śmierci – głos końcowy*, „Przegląd Filozoficzny” 16, nr 2 (2007), s. 211–222.
- , *Prawo własności prywatnej w etyce chrześcijańskiej a jego interpretacje w liberalizmie i socjalizmie*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 10, nr 1 (2007), s. 31–40.
- , *Prawo naturalne a prawo pozytywne. Dylemat czy symbioza?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 14 (2008), s. 11–22.
- , *Wolność w liberalizmie a prawda o wolności*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 11, nr 1 (2008), s. 15–22.
- , *Dobro moralne w praktyce zawodu nauczycielskiego*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 13, nr 2 (2010), s. 13–17.
- , *Etyka chrześcijańska w kontekście współczesnych kontrowersji filozoficzno-etycznych*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 16 (2010), s. 11–34.
- , *Istota i przejawy wolności*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 18 (2012), s. 343–348.

OPRACOWANIA I KOMENTARZE

- Aszyk P., *Limits of life shaped by ethics: a short introduction to Tadeusz Ślipko's bioethics*, „Forum Philosophicum” 10 (2005), s. 19–28.
- Balter L., *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia. Refleksja na tle najnowszej książki ks. Tadeusza Ślipki*, „Communio” 5 (2000), s. 130–154.
- Biesaga T., *Wkład ks. Tadeusza Ślipki w rozwój etyki tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 26, nr 2 (1990), s. 101–107.
- Bremer J., *Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, w: *Żyć etycznie – żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, red. R. Janusz, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 9–15.
- Butowski K., *Dopuszczalność kary śmierci w ujęciu Tadeusza Ślipki: kara śmierci rekapitulacją uprawnionej obrony*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8, nr 1 (2010), s. 77–89.
- Darowski R., *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, „Edukacja Filozoficzna” 25 (1998), s. 185–198.
- , *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ jako filozof. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1997–1998)”, s. 143–161.
- , *Tadeusz Ślipko SJ. Biographisch-bibliographische Daten und philosophische Einsichten*, tłum. L. Joos, „Forum Philosophicum” 7 (2002), s. 29–48.

- Duchliński P., *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Ks. Tadeusza Ślipko*, w: *Życie etyką – życie etycznie, Księga Pamiątkowa ku czci T. Ślipko*, red. R. Janusz, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 77–107.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Galarewicz J., *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C., Kraków 1993.
- Jonkisz A., *Pojęcie i zasady sprawiedliwości w koncepcjach K. Ajdukiewicza i T. Ślipki*, „Gentes & Nationes” nr 1 (2010), s. 9–20.
- Kania W., *La ley natural y los valores a la luz de la filosofía tomista de T. Ślipko SI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 41, nr 2 (2008), s. 322–329.
- Klimski M., *Antropocentryczna a biocentryczna koncepcja etyki środowiskowej na przykładzie ujęć Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek*, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 187–203.
- Konstańczak S., *Moralny obowiązek ochrony środowiska naturalnego według ks. prof. Tadeusza Ślipko*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 12, nr 1 (2014), s. 9–28.
- Koszteyn J., *In memoriam Tadeusz Ślipko SJ (1918–2015)*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 21, nr 1 (2015), s. 93–97.
- Kowalski E., *Ocena moralna ingerencji biomedycznych dotyczących procesu przekazywania, powstawania i rozwoju życia ludzkiego w refleksji filozoficzno-etycznej Ks. Prof. T. Ślipko*, „Studia Philosophiae Christianae” 25, nr 1 (1989), s. 79–92.
- Król R., *Człowiek wobec dobra i zła w perspektywie filozofii moralności T. Ślipki*, „Horyzonty Wychowania” 4, nr 8 (2005), s. 267–277.
- , *Depozyt doktrynalny w myśli filozoficznej Tadeusza Ślipki*, „Lumen Poloniae” 2 (2012), s. 123–131.
- , *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki: analiza ontologiczna i aksjologiczna*, Fall, Kraków 2005.
- , *Istota związków społecznych według Tadeusza Ślipki*, „Lumen Poloniae” 2 (2011), s. 73–79.
- , *Koncepcja człowieka w rozumieniu Tadeusza Ślipki*, „Lumen Poloniae” 2 (2010), s. 39–50.
- , *Osoba w świetle etyki Tadeusza Ślipki*, „Horyzonty Wychowania” 6, nr 12 (2007), s. 147–161.
- , *Polemika Tadeusza Ślipki z egzystencjalizmem humanistycznym Jeana-Paula Sartre’a*, „Horyzonty Wychowania” 9, nr 18 (2010), s. 196–206.
- , *Polemika Tadeusza Ślipki z ideologią materialistyczną*, „Horyzonty Wychowania” 10, nr 20 (2011), s. 253–268.
- , *The Origins of the Human Being. A Theory of Animation according to Tadeusz Ślipko*, tłum. W. Mond-Kozłowska, „Forum Philosophicum” 11 (2006), s. 55–67.

- Laufer P., *Kilka uwag co do argumentacji ks. Tadeusza Ślipki w sprawie kary śmierci*, „Przegląd Filozoficzny” 14, nr 1 (2005), s. 57–66.
- Łośko P., *Miejsce człowieka w przyrodzie: biocentryzm Zdzisławy Piątek vs antropologia Tadeusza Ślipki i Piotra Mazura*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 21, nr 1 (2015), s. 40–65.
- Moń R., *Rola i miejsce antropologii w systemach etycznych Stycznia, Ślipki i Tischnera*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2014), s. 151–160.
- Podrez E., *Człowiek – byt – wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Pax, Warszawa 1989.
- , *Etyka Ks. Ślipko na tle innych współczesnych ujęć chrześcijańskiej filozofii moralnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 26, nr 2 (1990), s. 99–101.
- , *Godność jako podstawa (aksjologiczno-normatywna) relacji międzyosobowych w ujęciu księdza Tadeusza Ślipki*, „Studia Philosophiae Christianae” 48, nr 4 (2012), s. 35–53.
- , *Ksiądz Profesor Tadeusz Ślipko – życie i działalność naukowa*, „Studia Philosophiae Christianae” 40, nr 1 (2014), s. 11–23.
- , *Mysł etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, „Studia Philosophiae Christianae” 25, nr 1 (1989), s. 9–46.
- , *Refleksje wokół pracy ks. Ślipko „Życie i płeć człowieka”*, „Studia Philosophiae Christianae” 18, nr 2 (1982), s. 213–220.
- Polewczyk A., *Między Tomaszem z Akwinu a E. Durkheimem: metoda etyki Tadeusza Ślipki*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie” 95 (2016), s. 397–406.
- Polkowski Ł., *Normana M. Forda i Tadeusza Ślipki argumenty na rzecz opóźnionej animacji człowieka*, „Ateneum Kapłańskie” 166, nr 1 (2016), s. 128–139.
- Sahaj T., *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz)*, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego, Poznań 2005.
- Sarek S., *Prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ*, „Summarius” 44 (2015), s. 113–114.
- Szuta W., *Człowiek w ujęciu ks. Tadeusza Ślipki SJ oraz wybranych polskich tomistów współczesnych – podobieństwa i różnice*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 13 (2007), s. 257–275.
- , *Etyka ogólna ks. prof. Tadeusza Ślipko SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 17 (2011), s. 111–142.
- , *Mysł etyczna Tadeusza Ślipki SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 12 (2006), s. 135–141.
- , *Szukający prawdy o dobru moralnym. W 90. rocznicę urodzin ks. profesora Tadeusza Tomasza Ślipko SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 14 (2008), s. 115–140.

- , *Tadeusz Ślipko SJ. Wprowadzenie do etyki Tadeusza Ślipki*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2015.
- W kregu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko, Tischner, Styczeń*, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- W kregu etyki klasycznej: inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin*, red. P. Duchliński, D. Dańkowski, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Wspomnienia kresowe. Z Tadeuszem Ślipko SJ, filozofem i etykiem, rozmawia Józef Augustyn SJ*, „Życie Duchowe” 62 (2010), <http://www.zycie-ducho-we.pl/art-8584.wspomnienia-kresowe.htm> (dostęp: 23.11.2017).
- Wywiad przeprowadzony z ks. prof. Tadeuszem Ślipko w dniu 19.12.2011 roku przez studentów IFiS (rozmawiają: K. Sawczak, M. Farganus, moderator: P. Duchliński)*, <http://www.pte.hekko.pl/wywiady> (dostęp: 28.11.2017).
- Zuziak W., *Etyka społeczna ks. Tadeusza Ślipki SJ wobec współczesnej myśli filozoficznej*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 755–762.
- Życie etycznie – życie etyką. Prace dedykowane ks. prof. Tadeuszowi Ślipko z okazji 90-lecia urodzin*, red. R. Janusz, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

LITERATURA POMOCNICZA

- Argentieri F., *Post-comunismo, terra incognita*, Edizioni Associate, Roma 1994.
- Buczek A., *Ku określeniu charakteru związku między zdaniem teoretycznym a praktycznym*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 23, nr 1 (1975), s. 31–45.
- Courtois S., *Zbrodnie komunizmu*, w: *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, red. S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J.-L. Margolin, tłum. K. Wakar, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 23–49.
- Davies N., *God's Playground. A History of Poland*, Columbia University Press, New York 1979.
- Fritzhand M., *Materializm, metafizyka, etyka*, „Studia Philosophiae Christianae” 25(1989)1, s. 47–58.
- , *Wartości a fakty*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Herling-Grudziński G., *A World Apart: The Journal of a Gulag Survivor*, Arbor Publishing House, London 1951.
- Holmes L., *Post-Communism: An Introduction*, Duke University Press, Durham 1997.
- Kamiński S., *Zdania praktyczne a zdania teoretyczne*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 8, nr 1 (1970), s. 79–89.

- Kenney P., *A Carnival of Revolution: Central Europe 1989*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- Kobyliński A., *From Nihilism to Communism. In Search of the Philosophical Roots of Totalitarian Regimes*, „Acta Moralia Tyrnaviensia” 6 (2015), s. 151–160.
- , *Problem nowej moralności w komunizmie, faszyzmie i narodowym socjalizmie*, „Logos i Ethos” 42, 2 (2016), s. 137–156.
- , *The Marxist Concept of Revolutionary Morality According to Leon Trotsky*, „Acta Moralia Tyrnaviensia” 7 (2016), s. 113–124.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, t. 1–3, Instytut Literacki, Paryż 1976.
- Kramer H., *Etyka integralna*, tłum. M. Poręba, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś–Toruń 2004.
- Krasnodębski K., *Demokracja peryferii, Słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2003.
- Neiberg M., *Potsdam: The End of World War II and the Remaking of Europe*, Basic Books, New York 2015.
- Plokhly S.M., *Yalta: The Price of Peace*, Penguin Group, New York 2011.
- Staniszki J., *Postkomunistyczne państwo: w poszukiwaniu tożsamości*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2000.
- , *Postkomunizm. Próba opisu*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001.
- Styczeń T., *Problem ogólnej ważności norm etycznych. W aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981) z. 1, s. 39–67.
- Trotsky L., *Their Morals and Ours*, Pathfinder Press, New York 1973.
- Zimmermann R., *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2008.
- , *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2005.