

# Ewa Podrez

---

## Refleksje wokół pracy ks. Ślipko "Życie i płeć człowieka"

---

Studia Philosophiae Christianae 18/2, 213-220

---

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Z ZAGADNIENÍ ETYKI

EWA PODREZ

### REFLEKSJE WOKÓŁ PRACY KS. SLIPKO *ZYCIE I PŁEĆ CZŁOWIEKA*

Od kilkunastu lat etyka chrześcijańska przechodzi wielkie przeobrażenia idące w dwóch kierunkach — z jednej strony obserwuje się coraz to bardziej konsekwentne sięganie po tradycyjne wątki moralności chrześcijańskiej, łącznie z ich egzegezą teologiczną, z drugiej mamy do czynienia z równie intensywnym procesem reinterpretacji metod i celów prowadzonych analiz. Jeśli ograniczymy się tylko do zabiegu konfrontacji tych dwóch tendencji, to pozornie będą się one wykluczały. Natomiast, gdy rozważymy je w oparciu o sam przedmiot etyki, mając na uwadze jego wielopłaszczyznowe i wielopoziomowe relacje, to otrzymamy dwa uzupełniające się posłania: 1) o historycznej jedności doświadczenia moralności chrześcijańskiej oraz 2) o konieczności stałego doskonalenia narzędzi badawczych w celu możliwie obiektywnego rozpatrzenia wielkości aspektów poznawanej rzeczywistości.

Niekiedy takie postawienie sprawy prowadzi do ostrych konfliktów, w wyniku czego zostają poddane krytyce pewne utrwalone tradycją interpretacje etyki chrześcijańskiej<sup>1</sup>, mające swoje źródła w filozofiach powstałych poza kręgiem kultury chrześcijańskiej. Ten ożywiony ruch polemiczny sprzyja wzrostowi zainteresowania autonomiczną problematyką moralności, dzięki czemu umacniają się i tym samym przybliżają zasadnicze rysy chrześcijańskiej etyki. Nie sądzę, by można je było wyliczyć i w końcu nie te partykularne właściwości odzwierciedlają istotny sens danej filozofii. Nie chodzi też w tym przypadku o samą adekwatność twierdzeń i ich logiczną spójność, ale o sam filozofujący podmiot, zachodzące w nim zmiany, owocujące sublimacją życia osobowego. Filozofia chrześcijańska na odcinku etyki wskazuje istnienie głębokiej i wewnętrznej harmonii między mądrością i dobrem człowieka a pięknem i prawdą świata — jako przedmiotu poznania i wyboru. Jest więc filozofia chrześcijańska powołana do afirmacji rzeczywistości w imię prawdy i miłości Boga-Stwórcy.

Myszę, że z tej właśnie perspektywy odczytana praca ks. Tadeusza Ślipko pt. *Zycie i płeć człowieka*<sup>2</sup> godzi nowatorskie ujęcie przedmiotu z uważną refleksją nad wymową chrześcijańskiego etosu. W tej obser-

<sup>1</sup> Zob. T. Styczeń, *Eudajmonizm a niezależność etyki*, w: *Etyka niezależna*, Lublin, 1980, 15—32.

<sup>2</sup> T. Ślipko SJ, *Zycie i płeć człowieka*, Kraków, 1978, 557

nej, bo przeszło 550 stron liczącej publikacji Autor analizuje zagadnienie sensu wartości ludzkiego życia (jego praw i powinności) w oparciu o dwa przewodnie tematy: przed małżeńską etyką seksualną i etyczny problem samobójstwa. Ze względu na wspomnianą już objętość pracy a także wagę przedstawionego w niej materiału, ograniczymy się tylko do próby odnotowania jednego wątku — sensu płciowości rozpatrywanego w relacji do osoby i miłości erotycznej. Temat to bardzo istotny i mający w polskiej literaturze filozoficznej tak ciekawe opracowanie, jak studium kard. Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*<sup>3</sup>. Obie propozycje, kard. Wojtyły i ks. Ślipko, maświetenia tego zagadnienia, pod wieloma względami uzupełniają się i idą w kierunku wiązania zjawiska płciowości z kategorią miłości w jej ściśle osobowym związku. Jednakże, o ile kard. Wojtyła skoncentrował swoje badania wokół struktury dynamizmu miłości oblubieńczej, to Autor *Zycia...* starał się rozpisac te trzy struktury (płeć, osoba, i miłość) w ich przyporządkowaniach celowościowych. Takie ujęcie zmierza do rozpoznania autonomicznej zawartości badanej rzeczywistości a jednocześnie odsłania jej ostateczne podłoże egzystencjalne: dzięki czemu w ogóle zjawisko tak funkcjonujące zaistniało. Postulowana przez ks. Ślipko analiza moralności seksualnej opiera się na przyjęciu zasady integracji płci, osoby i miłości na wyżej omówionych warunkach.

Punktem wyjścia dla odnośnych rozważań jest opis osoby, podmiotu i miłości i działań seksualnych. Ks. Ślipko formułuje teorię osoby uwzględniając jej bytowe właściwości zarówno w wymiarze egzystencjalnym (byt przygodny, samowładny i samowiedny) jak i istotowym (wewnętrzna celowość władz duchowych). Dzięki temu, że człowiek z natury pojętej integralnie i uporządkowanej, dąży do zniesienia własnej ograniczoności na drodze przyswajania sobie odpowiednich dóbr, jest bytem dynamicznie kierującym swoim osobowym rozwojem. W wyniku takich danych można konsekwentnie wnosić o tym, że rozumne i wolne działanie człowieka pozostaje w związku z celowością struktury jego władz oraz, że ze względu na specyficzne właściwości egzystencji człowieka stanowi on sam w sobie nieredukowalną wartość moralną. Osobowa sprawczość urzeczywistnia się w tych wszystkich aktach, które są wyposażone we właściwości duchowe. Dopiero dokładna analiza struktury płciowości zadecyduje o tym, czy również i ta sfera ludzkiego życia znajduje się w zasięgu jego działań osobowych. Samo zjawisko płciowości ze względu na jego wielopoziomowość autor rozważa na dwóch płaszczyznach: somatycznej i zmysłowo-psychicznej w odniesieniu do teorii o jedności ontycznej człowieka, jako bytu psychofizycznego. Biorąc pod uwagę stronę somatyczną zjawiska płciowości, wychodzimy od stwierdzenia faktu naturalnego podziału ludzkiej populacji na dwie grupy — mężczyzn i kobiety. Różnią się one między sobą anatomiczną i fizjologiczną budową narządów rozrodczych. Ich funkcjonowanie opiera się na współzależności w wytwarzaniu nowego życia. — „Poprzez wszystkie przejawy ich dynamicznej rzeczywistości przebiega wspólna im charakterystyczna cecha. Sama płciowość męska, czy też płciowość żeńska, a więc wzięte same w sobie, w obrębie swej własnej męskości czy kobiecości, okazują się niepełne, otwar-

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków, 1962

te"<sup>4</sup>. Autor bliżej określa tę wspólną cechę, znanym wśród seksuologów terminem „komplementarności”, przez co rozumie się wewnętrzne nastawienie organów płciowych na konieczny współczynnik dopełniający. Sens tej wewnętrznej konstytucji płciowości znajduje właściwie sobie wyjaśnienie w obrębie aktu tworzenia nowego życia. Innymi słowy, komplementarność struktury płciowości odstawia istotne dla jej funkcjonowania skierowanie ku osobowej prokreacji. Etyka chrześcijańska z całym naciskiem podkreśla, że nowe życie wzbudzone aktem prokreacji jest egzystencją w pełni autonomiczną w swojej osobowej wartości. Rodzi się nowy człowiek, którego prawa kategorycznie winniśmy respektować. Tak zarysowana struktura płciowości w jej wymiarze somatycznym, poprzez swój charakter komplementarny, wskazuje na wewnętrzną celowość regulującą prawidłowością zachowań seksualnych człowieka. Ta zasada celowości koordynuje ogół elementów antropologicznych i biologicznych wpływających na jakość i treść poszczególnych aktów seksualnych. A zatem dominującym elementem kształtującym od wewnątrz zawartość płciowości jest jej celowość. I to ona przesądza, w ostatecznym rachunku, o podporządkowaniu sfery biologicznej sferze osobotwórczej. Ten sam przedmiot analizowany od strony zmysłowo psychicznej ujawnia obecność innego elementu — przeżycia przyjemności. Przyjemność libidogenna niesie ze sobą głębokie zaangażowanie osobowości człowieka i stanowi niewątpliwie ważny motyw podejmowania działań seksualnych. Porównując wyniki analiz przeprowadzonych w kręgu dwóch aspektów płciowości (somatycznego i zmysłowo-psychicznego) stoimy przed kłopotliwym pytaniem; „Który z tych dwóch fundamentalnych czynników dynamicznej struktury płciowości jest w tej strukturze czynnikiem istotnym i decydującym dla jego egzystencjalnej rzeczywistości?”<sup>5</sup>. W punkcie wyjścia uznajemy, że zarówno celowość jak i przyjemność aktu płciowego, są jego realnymi, a więc naturalnymi i niezbywalnymi składnikami. Autor uznając ten fakt za oczywisty podejmuje zasadnicze pytanie o przyczynę zaistnienia takiej właśnie, a nie innej struktury płciowości. Racją rozstrzygającą ten problem jest ujawniony w toku badań, integralny związek między ludzką płciowością a osobowością człowieka pojętą ontycznie. W płaszczyźnie działań seksualnych urzeczywistnia się ten związek, określony przez prokreatywną celowość. I ona właśnie wyraża ontyczną relację osobotwórczą. Stwierdzenie tej kolejności relatywnych następstw Autor ostatecznie zamyka uwagą” skoro między celowością płciowości a osobowym życiem ludzkim zachodzi ścisły związek relacyjny, w takim razie egzystencjonalna doskonałość życia ludzkiego rzutuje na dynamiczną rzeczywistość tejże celowości. Dzieje się to na zasadzie partycypacji; celowość płciowości warunkuje prokreatywną sprawczość seksualnych działań człowieka, tym samym uczestniczy w godności powołanych tą drogą do istnienia osób ludzkich. A więc i sama uzyskuje znamię osobowej godności”<sup>6</sup>.

A zatem ze względu na personalistyczną wymowę celowości struktury płciowości, uznaje się jej bezwzględny prymat w odniesieniu do przeżycia przyjemności. Doznania przyjemnościowe, chociaż naturalne i pożądane, nie są istotnym celem działań seksualnych. Tym

<sup>4</sup> *Życie i płeć człowieka*, 164.

<sup>5</sup> Dz. cyt., 174.

<sup>6</sup> Dz. cyt., 180.

samym perspektywa osobowej prokreacji przekreśla zasadność jakichkolwiek hedonistycznych czy utylitarystycznych interpretacji etyki seksualnej. Dodajmy, że nierzadko w sukurs moralności chrześcijańskiej przychodzi również refleksja społeczna, płynąca od środowisk lekarskich. Ogólnie jednak należy stwierdzić, że „naturalistyczna” postawa w tej kwestii nadal dominuje. Dla pełnego rozeznania chrześcijańskiej etyki seksualnej niezbędna jest również dokładna analiza miłości erotycznej.

Zasygnowaliśmy przedtem zjawisko intensywne zaangażowania osobowego w sferze zachowań seksualnych. Szczególnym wyrazem tego osobowego uczestnictwa jest miłość erotyczna. Rysem charakterystycznym tej postaci miłości jest pragnienie dóbr uwarunkowanych płciową strukturą człowieka. Samo to uczucie jest na wskroś dynamiczne i ewoluując przybiera różne kształty. Tym trudniej je jednoznacznie zidentyfikować. Niemniej możemy postarać się zgłębić je w oparciu o analizę samego podłoża, zarówno w aspekcie zmysłowo-emocjonalnym jak i duchowo-afektywnym. Obie te sfery życia uczuciowego wzajemnie się przenikają i organizują. O ile jednak ta pierwsza ma tendencję do ciągłej zmiany, to czynnik duchowo-afektywny dąży do zapewnienia sobie trwałej stabilizacji. Ta „dwubiegowość” miłości wpływa decydująco na jej wewnętrzną dialektykę, co w rezultacie pozwala wnosić o konkretnych stanach, stymulowanych stopniem osobowego zaangażowania oraz całokształtem zewnętrznych okoliczności. Przyjrzyjmy się bliżej temu procesowi, zaczynając od kontekstu zmysłowo-uczuciowego miłości erotycznej. Pierwotny stan „upodobania” inicjuje, a także projektuje, dalsze formy rozwojowe uczucia, a więc „zakochanie” i „pożądanie”. „Zakochanie wyraża się pewnym stopniem duchowego podniecenia i emocjonalnego skoncentrowania się na określonej osobie, co unaocznia się szeregiem działań działań zewnętrznych. Szczytową fazą w rozwoju tego uczucia jest „pożądanie”, tak przez ks. Ślipko scharakteryzowane” w podmiotach przeżywających miłość erotyczną rozbudza się doznanie braku z równoczesną świadomością, że zaspokojenie tego braku może się urzeczywistnić na drodze zespolecia ich płciowej niepełności<sup>7</sup>. Po tych kilku informacjach można sformułować ogólny wniosek o tym, że miłość erotyczna rozpatrywana w aspekcie zmysłowo-uczuciowym w pełni zwrócona jest w stronę seksualnej atrakcyjności kochanej osoby. Stąd czerpiemy wszystkie dane do dalszego umacniania się na drodze postępującego zaangażowania emocjonalnego. Upodobanie, zakochanie i pożądanie to trzy kolejne pierwiastki świadomościowego przeżycia i one wywołują bezpośredni rezonans w wyższej sferze życia osobowego, którą określamy jako duchowo-afektywną. W ten sposób w porządku współistnienia powstają i ugruntowują się genetycznie różne pierwiastki uczuciowe składające się na zawartość miłości erotycznej.

Pisząc „genetycznie różne” mam na myśli specyfikę podłoża uczuciowego, co oczywiście nie znosi faktu, że siłą inicjującą owe zaangażowanie emocjonalne jest w obu wypadkach ta sama płciowa struktura człowieka.

I tak „upodobanie” odpowiada na linii duchowo-afektywnej przeżyciu wspólnoty duchowej (wspólnego My), a „ukochanie” osoby znajduje właściwe dla siebie ukierunkowanie w „zakochaniu” w obrę-

<sup>7</sup> Dz. cyt., 199.

bie sfery zmysłowo-uczuciowej. Przeżycie to („ukochanie”-przyp. E.P.) ujawnia potrzebę afirmowania partnerstwa drugiej osoby ze względu na nią samą, a nie tylko jej seksualną atrakcyjność. A zatem przeżycie to postuluje osobową solidarność dwojga osób, wpływającą z ich identyfikacji moralnej. Osoba jako nieredukowalna wartość reprezentuje sama w sobie najwyższą wartość zadaną, a więc taką, która bezwzględnie wymaga dla siebie aprobaty<sup>8</sup>. Dzięki tej właśnie „personalistycznej świadomości” można mówić o pewnym znamienym, jakościowym skoku, dzielącym przeżycie „ukochania” od poprzednich. Temu towarzyszy również zmiana postawy z hedonistycznej na szczęściotwórczą, a więc znajdującą zaspokojenie w osiągnięciu dóbr i odkrywaniu nowych wartości i płynących z moralnej akceptacji osoby w całości jej aspektów ontyczno-egzystencjonalnych. Ten stan wzajemnego obdarowywania się i tworzenia dóbr ma charakter spontaniczny, i temu właśnie zawdzięcza swoją niepowtarzalną autentyczność.

Zwróćmy uwagę, że zagadnienie miłości erotycznej w świetle ostatnich tez, wyraźnie przesuwają się w stronę wymiaru personalistycznego. Ks. Ślipko sumuje te przemyślenia stwierdzeniem; „Idzie o to, że centralną i nadrzędną rzeczywistością w strukturze ukochanej osoby jako przedmiotu miłości erotycznej jest ontycznie rozumiana racja osoby ludzkiej jako istoty samowiednej i samowładnej, pełnoprawnego i samodzielnego bytu rozumnego, który integruje w sobie i scala w jedną substancjalną rzeczywistość zarówno życiotwórcze, jak i osobowo-indywidualne walory”<sup>9</sup>. Rozpatrywana z pozycji metafizycznych miłość erotyczna, jako miłość afirmująca, niesie ze sobą posłanie personalistyczne. Posłanie to jednakże implikuje swoisty dysonans; można kochać mając na względzie własne dobro (szczęście) lub też inaczej, upatrując w ukochanej osobie autonomiczne dobro i tylko nim się kierować. Granica pomiędzy tymi dwoma odcieniami miłości erotycznej łatwo zaciera się przy analizie psychologicznej, natomiast gdy odniesiemy je do struktury aksjologicznej relacji interpersonalnej, wówczas stają się widoczne różne konotacje samego dobra. W świetle tych uwag zasadne wydaje się mówienie o dwóch jakościowo różnych stadiach miłości erotycznej, zdeterminowanych pozycją dobra „dla” i dobra „samego w sobie”. Idąc za tą sugestią ks. Ślipko stosuje również specjalną terminologię, rozróżniając miłość pożądaną od miłości życzliwej. Obydwie kategorie miłości, zdaniem autora, mają charakter na wskroś personalistyczny i w żadnym wypadku nie można mylić miłości pożądaną z nastawieniem utilitarnym. Ten rodzaj miłości wyraża szczególnie odniesienie do drugiej osoby, jako „współtwórcy i pomocnika w dążeniu do własnych, określonych zamierzeń”. O ile czytelnik łatwo może zgodzić się z opinią Autora, interpretującą cel miłości pożądaną w duchu eu-

<sup>8</sup> Zob. T. Styczeń, *Etyka niezależna*, oraz A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa, 1980; K. Wojtyła, *Osoba i czyn* Kraków, 1969. Wspomniani autorzy z wielką wnikliwością omawiają i analizują różne aspekty godności osoby na tle takich zjawisk jak wartość, powinność, miłość, sprawczość i transcendowanie osoby w aktach moralnych. Przy tym, rzecz charakterystyczna, filozofowie ci posługują się bardzo zróżnicowanym materiałem poznawczym i wprowadzają nowe elementy do tradycyjnej analizy moralności.

<sup>9</sup> *Zycie i pleć człowieka*, 216.

dajmonologicznych podstaw etyki, to trudno jest w pełni zaakceptować to stanowisko w stosunku do miłości życzliwej; tzn. miłości w pełni otwartej na dobro drugiego człowieka i w pełni uczestniczącej w tej afirmacji. Wydaje się, że z samej istoty miłość ta przekreśla jakąkolwiek „interesowność”, nawet tak zobiektywizowaną, jak „naturalne dążenie do samodoskonalenia się”... Bo, jeżeli zakładamy że jest to naturalne dążenie, to należy konsekwentnie przyjąć że i świadome własnego celu, a więc z góry zorientowane na własne dobro. Oczywiście istnieje zawsze możliwość stosowania pewnej sofistykacji, w świetle której pozornie godzi się bezwzględną pozycję dobra z eudajmonologiczną i perfekcjonistyczną wersją czynów godziwych moralnie; jako ich zamierzoną motywację. W tej kwestii zresztą nie ma jednorodności, i to zarówno w środowisku chrześcijańskich filozofów związanych z tomizmem, jak i inspirowanych przez fenomenologię. Ks. Ślipko zdaje sobie sprawę z istnienia tak wielkiej rozbieżności stanowisk i podejmując polemikę z Hildebrandem, stara się konsekwentnie wykazać bezzasadność zarzutów kierowanych przeciwko eudajmonologicznym ujęciom etyki. Argumenty, którymi posługuje się autor *Życia...* nie tyle wyjaśniają, czy ujawniają problematyczne kwestie, ile w formie ogólnej jeszcze raz prezentują wybrane tezy antropologiczne i ich eksplikacje na gruncie moralności. Twierdzenia o ograniczoności ludzkiej natury i jej ekspansywności w celu zniesienia tego ograniczenia, nie wydaje się co prawda sprzeczne z bezwzględnością miłości życzliwej, ale też nie stanowią w tej postaci żadnego dowodu na rzecz eudajmonologicznych i perfekcjonistycznych właściwości działań moralnych (w znaczeniu świadomie podejmowanych z myślą o samodoskonaleniu się). Sprawa ta oczywiście sięga głębiej i dotyczy w ogóle słuszności i spójności filozoficznej tej interpretacji moralności.

Ks. Ślipko przyjmuje, że natura ludzka jest zasadą sprawczości osobowej i dzięki temu natura stanowi istotne podłoże dla wszystkich aktów wolnych i świadomych, w tym także i miłości życzliwej. I jakkolwiek uczucie to może mieć charakter bardzo wysublimowany, to z tego punktu widzenia, będzie ono włączone w całość moralnej egzystencji człowieka. Z kolei sens tej egzystencji odczytuje się przez właściwości i funkcje natury. Tak więc przechodząc od skutków do przyczyny, w świetle tej ostatniej interpretuje się ostatecznie sens zaistnienia danego zjawiska. Stąd też dla Autora nie ulega wątpliwości, że miłość życzliwa w sposób naturalny mieści się w ramach odpowiednich koncepcji miłości erotycznej a dalej, że rozwój miłości erotycznej w stronę afirmacji osoby ściśle wiąże się z moralną powinnością odpowiednich zachowań seksualnych. Tym zagadnieniem Autor zajmuje się szczegółowo w oddzielnym rozdziale. Zespół tez deontologicznych, postulowanych przez ks. Ślipko odnosi się bezpośrednio do obiektywnej treści moralnej trójczłonowej struktury osoba-płeć i miłość erotyczna. W ramach personalistycznie ujętej etyki seksualnej główny nacisk kładzie się na osobową odpowiedzialność współpartnerów. Odpowiedzialność, wypływająca z respektowania godności osobowej każdego „drugiego ty”. Odkrycie z jednej strony związku między strukturą płciowości i jej celowości, a z drugiej ludzką egzystencją osobową pociąga za sobą konieczność uznania partycypacji działań seksualnych w moralnej rzeczywistości człowieka. Wszystkie te fakty zakreślają pewne pole działań powinnościowych, w których wyznaczona została bezwzględna wartość osoby i nakaz jej re-

spektowania. Nie będziemy się zatrzymywali dłużej nad treścią jednostkowych norm, ze względu na ich powszechnie znany i aprobowany charakter (oczywiście na terenie moralności chrześcijańskiej)<sup>8</sup>.

Zatrzymamy się natomiast nad normą, jak wydaje się dyskusyjną traktującą o zakazie współżycia seksualnego przed małżeństwem. Dyskusyjną w sensie jej eksplikacji filozoficznej; otóż w moim przekonaniu zakaz ten nie wynika z aksjologicznej analizy struktury powinności w jej odniesieniu do wzbudzenia nowego życia. Jest raczej wyrazem pewnych przekonań, które ze swej strony niewątpliwie mają teologiczną podbudowę i tzw. „dobre racje” społeczne. Etyka, jako teoria filozoficzna, jest zdolna określić pewne konstytutywne warunki, dzięki którym związek dwojga ludzi może tworzyć pełną wspólnotę osobową. Natomiast rozstrzygnięcie problemu, czy owe warunki mogą i powinny być spełniane w małżeństwie, nie leży w gestii etyki. W dobie powszechnego kryzysu małżeństwa i rodziny, również potoczne doświadczenie ma charakter ambiwalentny i nie może być w tej sprawie miarodajnym kryterium. Z pewnością radykalne stanowiska ks. Ślipko w tej kwestii ma swoją doniosłą wymowę dydaktyczną, która jednak nie upoważnia do akceptowania jej filozoficznej zasadności. I mimo, że tradycyjna etyka chrześcijańska formułowała taką tezę, wydaje się, że jej filozoficzna prawnomocność podlega dyskusji. W perspektywie dotychczasowych uwag można wnieść o syntetycznym charakterze pracy ks. Ślipko *Życie...* w którym autor próbuje zrekonstruować myśl chrześcijańską w oparciu o nowe, personalistyczne ujęcie etyki seksualnej, a jednocześnie o usytuowaniu tejże etyki w świetle tradycyjnych tez. Generalny wniosek, jaki nasuwa się w związku z tak nakreślonym programem badań, dotyczy pewnych rozbieżności między implikacjami etyki personalistycznej a niektórymi utrwalonymi w tradycji założeniami moralności chrześcijańskiej. W tym miejscu należy podjąć następne zagadnienie, ściśle wiążące się z interpretacją personalistyczną etyki, a dotyczącą tak istotnej materii, jak relacji między etyką a metafizyką. Autor w swojej pracy zamiennie posługuje się pojęciami istota, przyczyna, cel czy „istotny sens” danego zjawiska. Każdemu z tych pojęć przysługują inne derywaty i chociaż granice pomiędzy nimi nie są ostre, to jednak wymagają dookreślenia. Na przykład w inny sposób funkcjonuje pojęcie celu gdy odnosimy je do „kresu naturalnego”, w inny natomiast, gdy rozpatrujemy autonomiczną zawartość danego działania. Podobnie wylamy się w trudności, gdy utożsamiamy przyczynę z celem, co w końcu może doprowadzić do utożsamienia tego, co jest, co staje się — porządek *esse z fieri*. Te i inne nieporozumienia są co prawda nie do uniknięcia na obszarze tak rozbudowanych analiz, ale w przypadku jednostronnej zależności etyki od metafizyki zachodzi potrzeba ich konsekwentnego wyjaśnienia.

I chociaż w trakcie lektury *Życia...* widoczna jest troska Autora o jasność wywodu, to jednak nie zawsze można było w pełni usunąć pewne dwuznaczności samego tekstu. Występują one szczególnie mocno tam, gdzie Autor analizuje jakąś strukturę, wprowadza dychozomię koniecznie-niekoniecznie. Nie sposób przy tym oprzeć się wrażeniu, że zabieg ten deformuje istotny sens danego zjawiska współkreowany przecież przez jego wszystkie elementy wewnętrzne.

Wymieniłbym pewien zespół trudności, jakie wiąże się z lekturą pracy ks. Ślipko *Życie i płeć człowieka*. Fakt, że te wątpliwości się pojawiły, świadczy dodatnio o inspirującej roli tej publikacji. Nie-



wątpliwie Autor dał nam do ręki znakomitą pozycję, która w oparciu o pewien zespół założeń ogólnofilozoficznych stara się ogarnąć wszystkie moralne wymiary zjawiska pćciowości, które podlegają filozoficznej analizie. I tak wskazują osobowe podłoże, dzięki któremu zarówno sens, jak i celowość tej struktury przesiąknięta jest pierwiastkiem personalistycznym. Pod tym względem praca ks. Ślipko jest rzetelnym dokumentem przemawiającym na rzecz integracji tych trzech elementów: osoby-pćci-miłości. Dodatkową zaletą tej publikacji jest próba nie tylko zreferowania stanowisk czołowych moralistów reprezentujących różne środowiska naukowe oraz różne światopoglądy, ale również ich metodyczne sklasyfikowanie, co w rezultacie pozwala zorientować się w historii tego problemu. Autor ze zrozumiałych względów, dużo miejsca poświęca interpretacji fenomenologicznej etyki seksualnej. Interpretacja ta szczególnie skupia się na różnicach w przedstawianiu problemów, jak również ich weryfikacji. Wśród wielu podobieństw, między innymi w traktowaniu pćciowości jako pozytywnej wartości, a samej osoby jako rzeczywistości z istoty swej predysponowanej do podejmowania działań moralnych, zasadnicza różnica polega na odmienności celów i metod badań. Czy można znaleźć kompromisowe rozwiązanie? Nie wiem, w każdym bądź razie są robione w tym kierunku pewne próby, o czym świadczy spuścizna filozoficzna kard. Wojtyły. Już dzisiaj jednak można powiedzieć, że fenomenologia bardzo się przysłużyła filozofii chrześcijańskiej, atakując ją nowym zestawem pytań i możliwości poszukiwania na nie odpowiedzi. To dało asumpt do bardziej precyzyjnych analiz i przemyśleń na temat celowości podejmowanych badań w aspekcie ich wielopoziomowej rzeczywistości. Jest również prawdą, że poznanie bogactwa wiedzy pozwala na głębszą ocenę preferowanej przez siebie teorii. I dlatego zachęcając do lektury pracy ks. Ślipko o sensie i wartości ludzkiego życia jednocześnie polecam niedawno u nas przetłumaczoną pracę M. Schelera *Istota i formy sympatii*<sup>10</sup> traktującej przecież o tym samym, ale jakże inaczej...

---

<sup>10</sup> Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzycki, Warszawa, 1980.