

# Ewa Podrez

---

## Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko

---

Studia Philosophiae Christianae 25/1, 9-46

---

1989

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.

EWA PODREZ

## MYŚL ETYCZNA KSIĘDZA PROFESORA TADEUSZA ŚLIPKO

1. *Curriculum vitae*. 2. Program etyki i kierunku badań. 3. Interpretacja etyki ogólnej i szczegółowej. 4. Rozwiązanie problemów etyki seksualnej. 5. Chrześcijański wymiar bioetyki. 6. Podsumowanie. 7. Bibliografia prac Ks. Prof. T. Ślipko.

Artykuł ten jest próbą ujęcia — na podstawie wybranych rozpraw — najbardziej charakterystycznych rysów myśli etycznej Księdza Profesora Ślipko. Prace tego Autora z zakresu etyki skupiają się wokół dwóch wątków: pogłębienia i utrwalenia *depositum doctrinale* chrześcijańskiej filozofii moralnej w wersji augustiańsko-tomistycznej oraz treściowego i formalnego wzbogacenia tej filozofii o nowe zagadnienia i analizy. Te dwie wspomniane idee zadecydowały zarówno o szczegółowym programie etyki w interpretacji Ks. Ślipko, jak o kierunkach podjętych przez niego badań.

### 1. CURRICULUM VITAE

Ks. Prof. Tadeusz Ślipko urodził się 18 stycznia 1918 roku w Stratynie (pow. Rohatyn). Po złożeniu matury w gimnazjum im. Króla Władysława Jagiełły w Gródku Jagiellońskim rozpoczął studia na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie w r. 1937/38. Po roku przeniósł się na Wydział Humanistyczny tegoż Uniwersytetu obierając za przedmiot studiów filologię polską i historię.

W październiku 1939 roku wstąpił do Towarzystwa Jezuwitek. Po odbyciu w latach 1941-1944 studiów filozoficznych na zakonnym Wydziale Filozoficznym, następnie zaś w latach 1944—1948 studiów teologicznych na Wydziale Teologicznym „Bobolanum” uzyskał stopień licencjata w zakresie filozofii i teologii. Celem pogłębienia studiów i uzyskania państwowych stopni naukowych zapisał się w r. 1948 na Wydział

Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, w rok zaś później na Wydział Humanistyczny tegoż Uniwersytetu. Rezultatem tych studiów było uzyskanie — po zaliczeniu przez Radę Wydziału Teologicznego studiów zakonnych — stopnia magistra teologii w zakresie etyki społecznej w r. 1949, następnie zaś w r. 1952 stopnia doktora teologii w zakresie tejże etyki na podstawie rozprawy pt. *Zasada pomocniczości*. W tym samym roku ukończył też studia na Wydziale Humanistycznym ze stopniem magistra filozofii w zakresie socjologii.

Równocześnie ze studiami na Uniwersytecie Jagiellońskim ks. Ślipko zajmował się czynnie pracą dydaktyczną. Prowadził wykłady najpierw z etyki społecznej, następnie zaś od r. 1953 z etyki ogólnej i indywidualnej na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego, a od r. 1963 także na Papieskim Wydziale Teologicznym oraz w innych instytucjach kościelnych. Z zajęć tych za wyjątkiem wykładów zleconych na Papieskim Wydziale Teologicznym zrezygnował z początkiem roku akad. 1965/66 w związku z przejściem do pracy na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Zaangażowany w charakterze adiunkta po przedłożeniu rozprawy habilitacyjnej pt. *Zagadnienie godziwej obrony sekretu* i odbyciu w dniu 7/XII 1966 r. kolokwium habilitacyjnego uzyskał w październiku 1967 r. nominację na docenta i kierownika katedry etyki. Profesorem nadzwyczajnym został mianowany w dniu 23/X 1973 r., profesorem zaś zwyczajnym 12/VII 1982 r.

Pracując na Akademii Teologii Katolickiej, w ciągu 6 lat (1969—70 — 1975/6) łączył obowiązki wykładowcy etyki z funkcją prodziekana, a później w latach 1976/7—1979/80 dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej. Oprócz tego ks. Ślipko nadal uprawiał działalność naukową w ramach Polskiego Towarzystwa Teologicznego jako przewodniczący sekcji filozoficznej, a następnie dogmatyczno-moralnej uczestnicząc także w organizowanych w kraju i zagranicą zjazdach i sympozjach naukowych.

Z powodu braku w katedrze etyki wszelkiej kadry pomocniczej przez dłuższy okres czasu zmuszony był prowadzić nie tylko wykłady, seminaria i konsultacje, ale także proseminaria i ćwiczenia. Mimo to w granicach swoich skromnych możliwości kontynuował działalność pisarską. Z tego właśnie okresu pracy na Akademii pochodzą niemal wszystkie, bo za wyjątkiem pierwszych 12 publikacji, rozprawy, studia, artykuły i podręczniki pisane przez ks. Ślipko. Tytuły najważniejszych z nich pozwalają zorientować się w głównych dziedzinach jego

zainteresowań. Względnie niewielką ilość prac poświęcił teologicznym problemom moralnym pozostając jednak w treściowym związku z uprawianą przezeń filozofią moralności. Natomiast od początku swej działalności naukowej śledził z dużą uwagą rozwój etyki marksistowskiej w Polsce publikując wyniki swych studiów w długiej serii artykułów i rozpraw ukazujących się w ciągu trzydziestu lat z pewną regularnością w polskich czasopismach naukowych. Zasadniczym wszakże przedmiotem jego filozoficzno-etycznych zainteresowań są zagadnienia z zakresu etyki normatywnej. W pierwszej fazie swej działalności naukowej ks. Ślipko zdradza pewną predykcję do podejmowania szczegółowych zagadnień etyki indywidualnej, takich jak problematyka obrony sekretu, samobójstwa czy etyki seksualnej. Tej też dziedziny moralności dotyczyły dwie pierwsze, choć nie jedyne monografie etyczne opublikowane przez ks. Ślipko. Z czasem jednak krąg jego filozoficzno-etycznych studiów rozszerzył się także na zagadnienia ogólne, przede wszystkim z obszaru aksjologii i deontologii etycznej. Wykorzystując ponadto wyniki prac poświęconych problematyce etyki społecznej uzyskał podstawy do całościowego opracowania etyki filozoficznej, czego wyrazem stały się jego dwa, pierwsze w Polsce tego typu podręczniki.

Normatywną refleksję etyczną uprawia ks. Ślipko z wyraźnie określonego stanowiska systemowego. Choć wiadomo, że tomizm spotyka się współcześnie z rozległą kontestacją, ks. Ślipko deklaruje się jako zwolennik etyki tomistycznej. Czylni to jednak wskazując wyraźnie na motywy determinujące jego doktrynalną przynależność. Jak sam wyznaje, rozstrzygających kryteriów dla oceny naukowej prawomocności konkurujących współcześnie doktryn filozoficzno-etycznych i preferowania jednej z nich „dostarczyć może wyłącznie filozoficzna wartość analiz, jakich poszczególne kierunki dokonują w podproponują. ... Wybór systemu filozoficzno-etycznego zależy (więc — E.P.) od tego, które rozwiązania tych centralnych zagadnień filozoficzno-etycznych uznamy za pełne, systemowo zwarte, należycie umotywowane ich ostateczne wyjaśnienie”, innymi słowy — jak wyjaśnia ks. Ślipko — wybór ten „zależy od kryteriów tkwiących w samym procesie filozofowania izdeterminowanych jego wewnętrzną dialektyką, nie zaś od sprawdzianów czysto zewnętrznych, zależnych od warunków czasu, ludzkich opinii czy innych podobnych czynników”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków, 1984, wyd. II, 8.

## 2. PROGRAM ETYKI I KIERUNKI BADAŃ

Myśl etyczna ks. Ślipko nie była dotąd w polskiej literaturze przedmiotem osobnych, monograficznych analiz. W czasopiśmiennictwie filozoficznym ukazywały się recenzje z jego książek, jak również próby scharakteryzowania stanowiska ks. Ślipko w sprawozdaniach na temat współczesnego stanu badań filozofii chrześcijańskiej. Mimo wzrastającego zainteresowania dorobkiem naukowym autora *Zarysu etyki ogólnej* z różnych względów nie podjęto głębszych studiów nad jego twórczością. Istotne znaczenie ma tu fakt, że osiągnięcia ks. Ślipko na polu etyki nawiązują do bardzo zróżnicowanych zagadnień, wymagają więc rzetelnej znajomości jego wszystkich książek, artykułów i recenzji. Nie sposób dokonać tego bez bliższego wglądu w problematykę filozofii współczesnej i związane z nią kontrowersje wokół rozwiązań etycznych, a to pociąga za sobą badania nad historią doktryn moralności. Najważniejsze jednak dla tego zadania jest zrozumienie sensu etyki chrześcijańskiej i jej dziejowego etosu.

Niniejsze opracowanie ma na celu wyakcentowanie tych wybranych elementów etyki ks. Ślipko, które mają istotny wpływ na charakter jego interpretacji, a zarazem są konkretną propozycją uprawiania etyki chrześcijańskiej. Ostateczną przesłanką autora jest przeświadczenie, że istnieje zespół założeń etyki chrześcijańskiej decydujący o jej tożsamości i odrębności od innych kierunków filozofii moralnej. Problematyka z tymi twierdzeniami związana wyznacza zarówno cel poszukiwań ks. Ślipko, jak i określa właściwy mu styl filozofowania. Podjęcie odnośnych wątków w ramach tego szkicu, nie może rościć sobie pretensji do wyczerpania, a tym bardziej syntetycznego ujęcia tak rozbudowanej doktryny. Jest to tylko zarys i próba odnotowania tego, co filozoficznie ważne i doniosłe dla kształtu współczesnej filozofii chrześcijańskiej.

Rozważania nad etyką ks. Ślipko należy zacząć od wskazania na pierwsze źródła jego determinacji filozoficznej. Wiąza się one ze studiami na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Panowała tu wówczas tradycyjna wersja tomizmu zwana neoscholastyką, której twórcami byli ks. Gabryl, ks. Michalski, ks. Wicher, ks. Różycki (ci dwaj ostatni byli nauczycielami ks. Ślipko). Nie zależnie od istniejących pomiędzy tymi filozofami rozbieżności, opowiadali się oni wspólnie za konkretną wizją metafizyki, a filozofii moralności przypisali system racjonalny. System ten opierał się na eudajmoni-

stycznych założeniach etyki, nawiązywał do perspektywy celu ostatecznego i na tym tle rozpatrywał niezmienność porządku moralnego.

W tym samym czasie, ale w innym klimacie intelektualnym, zrodziły się nowe tendencje w filozofii, które poddawały krytyce zarówno teoretyczne podstawy etyki tradycyjnej, jak i prawomocność jej rozwiązań. Ten nowy świat idei płynął zarówno z inspiracji nowych postulatów filozofii chrześcijańskiej, jak i z niedawno powstałych kierunków, takich jak fenomenologia, filozofia marksistowska, egzystencjalizm czy akognitywizm etyczny związany z utylitaryzmem. Tomizm egzystencjalny i personalizm chrześcijański głosiły potrzebę przebudowy dotychczasowej metafizyki i wzbogacenia jej między innymi o nowe aspekty teorii osoby. Dążenia te musiały wpłynąć bezpośrednio na program etyki i rozpatrywane przez nią zależności między sprawczością podmiotu moralnego a treścią wartości, powinności czy celów moralnych. Z innym typem oddziaływania i obecności wiążą się koncepcje filozoficzne takie, jak marksizm czy egzystencjalizm; a więc reprezentowane przez krąg filozofii laickiej. Propozycje płynące z tego środowiska zmierzały do ujęcia etyki jako nauki autonomicznej i pod każdym względem niezależnej od metafizyki. A z drugiej strony poddawano krytyce metodologiczne założenia etyki o profilu arystotelesowsko-tomistycznym. Zarzucano jej między innymi kazuistykę, brak kontaktu z materiałem doświadczalnym, aprioryzm i anaukowość. Te ostre ataki płynęły z głęboko zakorzenionego przeświadczenia, że filozofia naukowa i postępową, odpowiadającą ideom postępowego humanizmu, musi opowiadać się za bardziej lub mniej umiarkowaną postacią relatywizmu moralnego.

Na tle tych burzliwych sporów wokół struktury etyki i jej metodologicznej prawomocności, ks. Ślipko podjął badania nad trzema kluczowymi kwestiami dla moralności chrześcijańskiej. Wymieńmy je kolejno zwracając szczególną uwagę na teoretyczne konsekwencje wypływające z tych zagadnień. Najważniejsza z tych kwestii dotyczy samej istoty etyki chrześcijańskiej skupionej wokół jej *depositum doctrinale* i wiąże się z pytaniem o te treści, które składają się na jedność i tożsamość filozofii chrześcijańskiej, jej historycznego doświadczenia<sup>2</sup>. Problem ten domaga się dalszych wyjaśnień i sprecyzo-

<sup>2</sup> „Z chrześcijańskich źródeł zaczerpnięte przeze mnie *depositum doctrinale* poddałem różnego rodzaju formalnym i treściowym przeobrażeniom. Oczywiście w pewnym stopniu zmieniło to jego filozoficzny

wania analiz metodologicznych. Trzecia kwestia odwołuje się do niezbędnego materiału porównawczego, konfrontacji i polemik w ramach wielogłosu filozofii współczesnej. Nie ulega wątpliwości, że natura dialektyczna etyki, jak każdej dyscypliny filozoficznej, potrzebuje tej stałej inspiracji z zewnątrz, by lepiej, konsekwentniej i pełniej wyrazić swoje stanowisko, przedstawić swoje racje.

Nasświetlenie tych trzech kwestii przebiega na trzech różnych drogach, wzajemnie ze sobą powiązanych i podlegających temu samemu kryterium prawdy mającej swoje korzenie w rzeczywistości. Pierwsza z nich ujawnia związki etyki z całym systemem wypracowanym w filozofii tomistycznej ks. Ślipko na tej drodze znajduje takich przewodników jak Taparelli, Meyer, Cathrein, Elter, Lehu, Toccafondi, a w Polsce ks. Morawski i o. Woroniecki. W tej wersji filozofii chrześcijańskiej, którą głosili wspomniani etycy, dominują dwa twierdzenia: o absolutnym i niezmiennym porządku moralności oraz o transcendentnym wymiarze przyczyny ostatecznej<sup>3</sup>. Transcendentne, absolutne i heteronomiczne kategorie moralności wyznaczały rozwiązanie etyki tomistycznej. Była to również etyka wskazująca na metodologiczny kontakt z obiektywną strukturą moralności. Uzyskany na tej drodze teoretyczny system moralności stanowił podstawę do dalszych przemyśleń, przemian i uściśleń. Wymaga więc, zdaniem ks. Ślipko, gruntownej reinterpretacji po linii nowych ujęć z zachowaniem jednak owego *depositum doctrinale* i ogólnofilozoficznych założeń systemu. Postulowane zmiany wynikały z odmiennego opisu danych doświadczenia moralnego i charakterystyki ich złożonej treści moralnej. Kolejna zmiana wprowadzona przez ks. Ślipko odnosiła się do samej koncepcji człowieka i dwóch źródeł moralności; osoby i natury. Oprócz tego autor *Zarysu etyki ogólnej* opracował nową, pełną teorię moralnej specyfikacji aktów moralnych, tym samym wprowadzając pewną spójność i uporządkowanie do zastanych ujęć tego zagadnienia. W rezultacie tych korekt, uściśleń i rozbudowy niektórych wątków etyki, powstał system wewnętrznie zwarty, oparty na metodologicznych

wygląd. W wyniku dokonanych zabiegów interpretacyjnych (...) jest to także moja etyka", T. Ślipko, *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, „Życie Katolickie”, 4(1985)40.

<sup>3</sup> „Owszem — warto i to podkreślić — że podstawowe założenia, o których będzie mowa, stanowią rezultat wielowiekowych sporów filozoficznych etyki chrześcijańskiej z opozycyjnymi względem niej poglądami”, T. Ślipko, *Źródła moralności*, „Chrześcijanin w świecie”, 18(1986) 10, 39.

konsekwencjach; jednoznaczny w swoich filozoficznych podstawach, a jednocześnie otwarty na nowe zagadnienia. Rozważania nad nimi ks. Ślipko kontynuował w ramach etyki szczegółowej, seksualnej czy bioetyki. Ta druga płaszczyzna rozważań zróżnicowanych przejawów, a mianowicie konkretyzuje treści pełni swoistą rolę w badaniach rzeczywistości moralnej i jej moralne i ujawnia wszystkie implikacje i zależności, jakie występują pomiędzy treścią badanych zjawisk a tworzącymi je zasadami. Powyższe ustalenia uzupełnione charakterystyką różnych zjawisk moralnych przyczyniły się do rozszerzenia tematyki moralnej o problematykę seksualną, związaną z obroną sekretu, moralną oceną samobójstwa czy też analizą eutanazji. Obok zagadnień podejmowanych w etyce tradycyjnej, pojawiły się nowe, nawiązujące do tych zagrożeń i wątpliwości, które niesie ze sobą świat współczesny.

Aktualność rozwiązań, jakie proponuje etyka, musi znaleźć swoje potwierdzenie w prawdach obiektywnie ważnych a przez to niezależnych od przypadkowych okoliczności. Dlatego — jak nieustannie przypomina ks. Ślipko — tak istotną rolę odgrywają w etyce założenia antropologiczne, na których oparta jest cała konstrukcja porządku moralnego. Chodzi o to, by w tej koncepcji podmiotu moralnego niczego, co stanowi o aktach człowieka, nie pominąć i nie zagubić całej złożonej sfery, która prowadzi do moralnego doskonalenia lub degeneracji człowieka. To spojrzenie na moralne powołanie człowieka odpowiadające jego godności i rozumności, nadaje filozofii chrześcijańskiej specjalnej perspektywy i sytuuje ją na antypodach zarówno idealizmu jak i relatywizmu moralnego.

W wyniku omówionych zabiegów interpretacyjnych, rozważania ks. Ślipko przedstawiają wewnętrźnie spójny system, w którym znalazły miejsce podstawowe wartości etyki chrześcijańskiej. Jednym z ważniejszych walorów tej koncepcji jest jej warstwa metodologiczna, dzięki której analiza przedmiotu przebiega na kilku etapach i drąży jego treść aż do samych korzeni. Tym samym badania ks. Ślipko nie tylko prowadzą do powstania określonej wersji etyki z uwzględnieniem całej aparatury metodologicznej, ale są również wzorem odpowiedzialnego uprawiania filozofii moralnej. Tematyczny zakres publikacji tego autora obejmuje zarówno dociekania nad systemowym ujęciem etyki, nad jej metodologiczną odrębnością oraz opis i ocenę innych propozycji filozoficznych. Każdy z tych tematów wyznaczył odrębny kierunek poszukiwań i w ten sposób przyczynił się do rozszerzenia dotychczasowych ram



etyki o nowe treści i formy. Poglądy ks. Ślipko na te sprawy kształtują się na gruncie stałego dialogu, a nawet konfrontacji z przedstawicielami innych koncepcji, wśród których największej uwagi, jak i osobne rozprawy poświęcone zostały etyce marksistowskiej<sup>4</sup>. Znajomość tej filozofii pozwala lepiej zrozumieć pewne schematy i stereotypy rozpowszechniających się obecnie postaw moralnych oraz daje możliwość zastosowania bardziej rozbudowanej argumentacji na rzecz obrony własnego stanowiska. Toteż wkład ks. Ślipko w rozwój myśli etycznej i kształt naukowego dialogu należy widzieć i oceniać w szerszej perspektywie dążenia do prawdy, które czyni z filozofii narzędzie mądrości, a z filozofa miłośnika dobra.

Zadaniem tego opracowania jest przybliżenie dorobku filozoficznego ks. Ślipko, a zwłaszcza próba zrozumienia, co i dlaczego w etyce tomistycznej zostało przez tego autora poddane różnego rodzaju treściowym i formalnym przeobrażeniom. Z wyborem poszczególnych zagadnień pod kątem ich znaczenia dla jedności doktrynalnej, nierozdzielnie wiąże się potrzeba opuszczenia wielu wątków. Nie można również pominąć milczeniem faktu, że każdy zewnętrzny komentarz tylko po-

---

<sup>4</sup> „Mam na myśli przede wszystkim rozprawę ks. Ślipko pt. *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej*, W-wa, 1985. Praca ta składa się z dwóch części; pierwsza z nich to krytyczna analiza teorii moralności socjalistycznej zawartej w podręczniku *Etyka*. Druga część, uzupełniająca obraz etyki marksistowskiej o publikacje z lat 1974—84, to wieloaspektowe rozważania związane z różnymi zagadnieniami podejmowanymi przez marksistów z naświetleniem podstaw rozwiązań teoretycznych. Nie wszystkie z tych problemów stały się przedmiotem naukowych dociekań, część z nich zatrzymuje się na zjawiskowym opisie, nie dążąc do ujęcia danego przedmiotu. Tym większy trud poniósł ks. T. Ślipko, który starał się ujawnić wszystkie konsekwencje związane z przyjęciem danego stanowiska. To, co godne, polecenia w tych interpretacjach, to wielka rzetelność i bezstronność ks. Ślipko w doborze tekstów jak i ich ocenie. W tej postawie widoczna jest nie tylko rzadka umiejętność „słuchania innych”, ale również szanowania każdego partnera w dyskusji.

O tej stronie prac ks. Ślipko pochlebnie wypowiadali się między innymi profesorowie Czeżowski i Strzeszewski. Poniżej zacytujemy ich wypowiedzi z recenzji dotyczących działalności naukowej ks. Ślipko. „Publikacje te (mowa o artykułach i rozprawach ks. Ślipko z lat 1968—72) odznaczają się metodologiczną sumiennością, wykazując staranie o dokładne ujęcie tematu na tle wyczerpującej znajomości stanu badań”. W podobnym duchu jak profesor Czyżowski skomentował wartość naukową prac ks. Ślipko prof. Strzeszewski „Wykazał ścisłość analizy naukowej, pokazał doskonałą i twórczą konstrukcję tematu, wielką ostrożność i umiar krytyczny”.

średnio daje świadectwo takim wartościom pracy, jak jasny język, spójna koncepcja teoretyczna czy erudycja autora.

Poniżej zostaną przedstawione publikacje książkowe ks. Ślipko, poczynawszy od etyki ogólnej i szczegółowej, które w zamierzeniu autora mają stanowić jedną całość. Następnie zostaną omówione podstawy etyki seksualnej i — w innym kontekście zagadnień — graniczne doświadczenia ludzkiego życia. Całość tych rozważań zakończy próba bliższego określenia stanowiska ks. Ślipko na tle innych orientacji we współczesnej etyce chrześcijańskiej.

Dodajmy, że pewnym uzupełnieniem niniejszego szkicu jest zamieszczona osobno bibliografia prac ks. Ślipko.

### 3. ETYKA OGÓLNA I SZCZEGÓŁOWA W UJĘCIU KS. ŚLIPKO

Jak już zaznaczyliśmy, ks. Ślipko stara się scalić i objąć dane doświadczalne etyki z naczelnymi zasadami, konstytuując rzeczywistość moralną. Taka koncepcja moralności zakłada wieloaspektowe powiązanie etyki z ogólnofilozoficznymi założeniami systemu.

Z tych właśnie, ogólnofilozoficznych źródeł, pochodzi substancjalistyczny opis człowieka, jego natury i działania. Kierując się ustalonym na tej drodze rozumieniem człowieka jako bytu psychofizycznego, świadomego i wolnego, filozofia moralności jest zdolna zbudować adekwatny obraz podmiotu moralnego. Weryfikacja tej koncepcji przebiega na dwóch planach, teoretycznym i praktycznym. Innymi słowy, teoria człowieka musi odpowiadać wszystkim wymiarom doświadczenia. Etyka jedynie czerpie podstawę z założeń ogólnofilozoficznych do dalszej charakterystyki osoby, której poszczególne elementy związane są z fenomenologiczną analizą „spełniania się osoby w czynienie”. Analiza ta odnosi się wprost do danych doświadczenia moralnego, w jego złożonej podmiotowo-przedmiotowo strukturze (przedmiot działania i podmiot działania).

Ks. Ślipko widzi podstawy autonomii etyki w doświadczeniu tzw. faktów moralnych, na które składają się trzy elementy; przeżycie dążenia do celu, przeżycie wartości i przeżycie powinności. To integralne ujęcie podstawowego faktu etycznego odsłania zarówno więź scalającą jego wszystkie składniki, jak i wskazuje na ich odrębność i różne uprzączynowanie. Za pomocą tych trzech danych pierwotnie przeżyć moralnych zostaje ujawniona wielopoziomowa struktura moralności. Tworzą ją trzy relacje: relacja osoby do celu ostatecznego, relacja

wewnętrznej celowości odpowiednich członów natury ludzkiej do doskonałości oraz relacja konieczności doskonalenia się osoby ludzkiej przez działania moralnie godziwe. Relacjom tym kolejno odpowiadają przeżycie dążenia do celu ostatecznego, przeżycie wartości i powinności. Całość moralnego porządku zawiera się w naturze ludzkiej jako ontycznym fundamencie osobowej sprawczości. Treść trzech wymienionych relacji wskazuje na ich istotną funkcję doskonalenia moralnego na drodze spełniania moralnie godziwych czynów przez wolny i rozumny podmiot. Idea ta w odniesieniu do wartości, powinności czy celów wyraża różne aspekty wewnętrznie złożonej ludzkiej natury i jej transcendentnej przyczyny. Analiza dążenia do celu prowadzi do odkrycia Dobra Najwyższego, rozważania nad istnieniem wartości moralnych znajdują swoje uzasadnienie w prawzorze Bytu Osobowego, natomiast akt woli Bożej ostatecznie wyjaśnia treść imperatywów moralnych. Trzy wymienione relacje dotyczą trzech różnych form realizowania się natury ludzkiej, i mają swoje odniesienie do trzech przyczyn ostatecznych, które odsłaniają różne aspekty Absolutu. Ta prawidłowość, przejawiająca się na każdym odcinku życia moralnego, pozwala łączyć to, co jednostkowe z tym, co ogólne, i to, co jest wyrazem subiektywnej decyzji podmiotu — jest określone co do swojej istoty przez absolutną i obiektywny porządek moralny.

Etyka stara się odtworzyć obiektywną treść rzeczywistości moralnej, z którą wiąże się pewna postać autorytatywności, konieczności i absolutności. Proces ten wymaga podwójnej analizy teoretycznej; od strony przedmiotu i podmiotu. Dwa momenty takie jak aktualizacja istotowych potencji człowieka (natura) i podmiotowa sprawczość (osoba) składają się na historię moralną człowieka.

Wskazanie na struktury podstawowe i ontycznie pierwotne nie tylko ułatwia głębsze zrozumienie rzeczywistości moralnej, ale stanowi zasadniczy warunek poznawczej interpretacji wszystkich elementów doświadczenia; zmiennych i stałych, subiektywnych i obiektywnych, przedmiotowych i podmiotowych. Zgodnie z poprzednimi ustaleniami, badanie ontycznej i moralnej struktury dwóch źródeł moralności; osoby i natury, pozwoli na bliższe zorientowanie się w strukturze moralności i jej zasadach. Zagadnienia te wiążą ze sobą dwa poziomy refleksi nad moralnością: etykę ogólną z etyką szczegółową<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> *Zarys etyki szczegółowej (...)* stanowi kontynuację zarysu etyki ogól-

Związek treściowy pomiędzy nimi wyraża się w tym, że podczas, gdy etyka ogólna za przedmiot swój bierze czyn ludzki jako taki, to etyka szczegółowa zajmuje się działaniami ludzkimi gatunkowo zróżnicowanymi. W tym ostatnim przypadku ogólność zasad znajduje swoje odniesienie do szczegółowych treści i podporządkowanych im reguł moralnego działania. Mówiąc o ogólnej strukturze aktów ludzkich, bez względu na to, czy ujmujemy ją z perspektywy aktów rozważanych w ogóle, czy w nawiązaniu do konkretnej treści, zawsze opieramy takie badania na określonej teorii człowieka; jego natury i osobowej zdolności do realizowania dobra a unikania zła. Pytając o źródła ludzkiego działania i jego wytwory — pytamy równocześnie o przyczynę, dzięki której „moralność jest dla ludzi”.

Natura oznacza zespół zorganizowanych władz i uzdolnień człowieka, dzięki którym w odpowiednim kierunku realizuje się jego bytowy dynamizm. Znamiennym rysem ludzkiej aktywności jest jej pierwiastek duchowy; wyrażony przez wolność i rozumność człowieka. Niemniej jednak pozycja człowieka, chociaż uprzywilejowana w stosunku do innych bytów stworzonych, wiąże się również z jego ograniczeniem i niedoskonałością ontyczną. To właśnie poprzez własne działanie człowiek może rozwijać się, znosząc własną ograniczoność i doskonaląc się moralnie. To są otwarte procesy, związane z dążeniem do wielu, zróżnicowanych dóbr, organizujące i spajające ze sobą poszczególne elementy ładu moralnego. Struktura natury ludzkiej — według tych założeń — stwarza przesłanki do uformowania idealnego wzorca rozwoju osoby. Toteż w porządku integralnie ze sobą powiązanych członów natury odkrywa się ontyczne podłoże moralności, a wraz z nim pierwotne zdeterminowanie człowieka do kształtowania własnej, osobowościowej doskonałości na drodze spełniania czynów moralnie dobrych. Zdeterminowanie to wynika z wewnętrznych zintegrowanych w naturze ludzkiej członów i jest w pełni przyporządkowane najgłębszej, centralnej zasadzie twórczej, jaką jest dobro osoby.

W świetle tej celowości doskonałość moralna związana jest z urzeczywistnieniem idealnego wzorca doskonałości osoby. Bytowa powinność moralnego doskonalenia wsparta jest na rela-

---

nej. A jest tą kontynuacją zarówno pod względem treściowym, jak też metodologicznym. Struktura bowiem etyki filozoficznej jako nauki normatywnej jest taka, że formułuje ona ogólne zasady, aby w ich świetle rozstrzygnąć zagadnienia szczegółowe, zbliżone do konkretnego życia. T. Ślipko „Zarys etyki szczegółowej”, t. I, 5.

cji odpowiedniości między wewnętrzną celowością poszczególnych członów natury a ideą — wzorem doskonałości osoby. O ile jednak tak ujęta natura przedstawia sobą pierwszą zasadę aktywności moralnej człowieka, to sam kierunek tego dynamizmu wyznaczony jest przez idealny wzorzec doskonałości osoby. Dobro osoby — w interpretacji ks. Ślipko — ma postać idealnego wzorca doskonałości, rozwoju moralnego osoby. Dynamizm i charakter otwarcia natury na dobro osoby znajduje swoje wyjaśnienie w celowościowym układzie członów natury. Ostatecznie, wychodząc od tych danych można wykazać, że osoba spełnia się w sposób pełny i doskonały, jeśli w znaczeniu absolutnym realizuje swój wzór. Źródłem świata wartości jako pewnych wzorów postępowania jest transcendentna przyczyna wzorca, natomiast ich wewnętrzną miarą stanowi relacja przyporządkowania między odpowiednim aktem a wewnętrzną celowością określonych struktur natury. Tak więc zarysowuje się już konkluzja, że ze wszystkich wartości jedynie wartości moralne doskonałą człowieka (jako osobę) i że doskonałość moralna jest głównym i centralnym aktem natury. Wszystkie inne udoskonalenia człowieka w jakiś sposób sprowadzają się do niej i dzięki swojemu odniesieniu do osoby stają się doskonałościami ludzkimi we właściwym tego słowa znaczeniu. Wszystko zatem, co człowieka czyni w zakresie swoich władz i uzdolnień, przyporządkowane jest dobru osoby i w nim uczestniczy (w sposób destruktywny lub twórczy).

Na tle tego opisu zaznacza się wyraźnie dwustronność porządku moralnego, który można rozpatrywać zarówno w odniesieniu do istoty jak i istnienia substancjalnego, poprzez jej właściwe uwarunkowania przyczyną wzorcą. Wiąże w ten sposób podstawowe prawidłowości przez pierwiastek personalistyczny i perfekcjonistyczny natury ludzkiej, ks. Ślipko utożsamia pojęcie dobra osoby z jej moralną doskonałością. W kontekście tych ustaleń widoczny staje się związek pomiędzy konstytucją natury a wewnętrzną celowością dynamizmu osobowościowego rozwoju. Jej nadrzędna zasada wskazuje na całościowo i dogłębnie pojętą doskonałość człowieka, realizacja której, dodajmy, oparta jest na wewnętrznym odniesieniu części integralnej natury ludzkiej do idei prawzoru moralnego osoby. Doskonałość moralna przedstawia się jako rozumny ład wolnego działania wewnętrznie przyporządkowany celowości władz i uzdolnień człowieka. Poprzez te działania osoba kształtuje własną wartość moralną, staje się dobrym lub złym czło-

wiekim. Perfekcjonizm moralny czerpie sobie właściwą treść z dwóch źródeł: porządku transcendentnego (absolutny wzór moralnej doskonałości człowieka) oraz porządku wewnętrznego określonego celowościową strukturą złożonej natury. A zatem specyfikacja dynamizmu moralnego zakłada sobie właściwe uprzyczynowanie i znajduje rację w ogólnych prawidłach ludzkiego działania. Porządek moralny ogarnia całość bytu, ujętą zarówno w aspekcie statycznym jak i dynamicznym, i tylko poprzez analizę całości może zostać adekwatnie zinterpretowany. Proces moralnego doskonalenia osoby rysuje się jako każdorazowo otwarty na idealny wzorzec, a jednocześnie wewnątrznie zdeterminowany moralnym dobrem lub złem.

Całość przedstawionych powyżej zagadnień związanych z rolą natury jako zasadą konstytutywną obiektywnego i absolutnego porządku moralnego wymaga pewnego uzupełnienia od strony teorii osoby. Osoba jako wartość, dzięki swej wrodzonej zdolności do poznawania i wyboru, może w sposób bardziej pełny i tym samym doskonalszy realizować celowość swojego bytu. Toteż wartość wsobna wyraża pewną szczególną doskonałość bytu osobowego, która to doskonałość obejmuje zarówno wymiar statyczny jak i dynamiczny. W tym ostatnim wymiarze osoba — ujęta jako byt doskonały — realizuje swoje podobieństwo do Boga. Godność przysługuje osobie na mocy jej duchowej natury i stąd ma charakter własności ontycznej. Osobie jako określonej bytowości przysługuje godność, która jednocześnie umożliwia i zobowiązuje człowieka do działania na rzecz dobra. Jest to możliwe dzięki integralnemu powiązaniu natury z osobą.

Istotnym momentem dla tych rozważań jest zwrócenie uwagi autora na współdeterminację i współmierność dwóch porządków: doskonałości bytowej człowieka i jego moralnego doskonalenia się. W świetle tej wzajemnej więzi między tym, kim człowiek jest, a tym kim staje się na mocy własnego działania — godność osobowa wyrażając bytową zdolność jego bytowej doskonałości. Powyższe ujęcie osoby z pozycji godnościowej zawiera w sobie dwojaki rodzaj uwarunkowania: a) określone sposobem istnienia i działania osoby, b) wyznaczone relacją osobowego bytu do świata wartości, powinności i celu. Czyny (działania świadome i wolne) osobowe prowadzą do pomnożenia i rozwinięcia moralnej doskonałości osoby i wewnątrznie skierowane są w stronę realizacji jej moralnego ideału (wzoru dobra osoby). Wszystkie partykularne dobra

(wartości) urzeczywistniane przez osobę przyporządkowane są dobru i rozwoju osoby ludzkiej. Ostatecznym uzasadnieniem takiej wersji moralności jest przyczyna wzorcza wyznaczająca kształt i kierunek moralnego rozwoju człowieka.

Dodajmy za autorem, że „Nieodzownym wszakże dopełnieniem, a równocześnie skonkretyzowaniem moralności absolutnej i obiektywnej jest — w rozumieniu etyki tomistycznej — subiektywna strona moralności, której przejawem i funkcją jest sumienie”. Według ks. Ślipko sumienie oznacza konkretne sądy działających osób o moralnej wartości i dopuszczalności ich własnych aktów. Struktura sumienia składa się z kilku powiązanych ze sobą warstw. Pierwsza z nich to normy moralne, powszechnie i obiektywnie obowiązujące, druga to poznawcze ujęcie treści danego aktu, a trzecia płaszczyzna dotyczy już określonego sądu wiążącego ogólną normę ze szczegółową treścią przypisaną konkretnemu działaniu. I ta właśnie ostateczna norma moralna obowiązuje człowieka bezwzględnie w jego sumieniu. Nawet jeśli jest to sumienie błędne. W tej bezwzględnej determinacji sądów sumienia ujawnia się z całą ostrością problem wolności sumienia, czyli prawo do działania zgodnie z wewnętrznym przekonaniem (a ściślej rozpoznaniem) o dobru lub złu określonych aktów. Od tej strony analizowana teoria sumienia potwierdza szczególny charakter moralności; dotyczy ona zawsze zależności występujących pomiędzy sprawczym działaniem osoby a doskonalącą moralnie człowieka sferą dóbr, wartości, powinności i celów. Ład moralny, w ten sposób kształtowany, znajduje swoje trwałe oparcie w godności osoby jako nadrzędnej wartości.

Zarysowany powyżej program etyki zakłada opis zjawisk moralnych w nawiązaniu do obiektywnej treści porządku celów, wartości i powinności oraz sądów sumienia. W ten sposób ks. Ślipko daje wyraz swojemu przekonaniu, że istnieją wzajemne powiązania i zależności pomiędzy pierwszymi zasadami moralności, a odnoszącą się do nich zróżnicowaną sferą doświadczenia. Pierwsze zasady umożliwiają dostęp do bliższego poznania antropologicznych i metafizycznych uwarunkowań moralności. I chociaż na tak ujętą całość składają się różne treści, to wszystkie one znajdują swoje podstawy we wspólnych, apodyktycznych racjach. Prawidłowości te występują również na terenie działań społecznych, mających swoje źródła w naturalnym i osobowym dynamizmie człowieka. Zagadnienia te są szczegółowo opracowane przez ks. Ślipko w *Etyce szczegółowej* i wymagają osobnego komentarza. Na terenie

etyki społecznej ks. Ślipko dokonał wielu zmian i uściśleń, dzięki którym ta dziedzina moralności stała się koncepcją wewnętrznie spójną, a jednocześnie otwartą na nowe problemy, postulaty i metodologiczne wskazówki<sup>6</sup>. Opis ten w zamierzeniu autora stanowi konieczne uzupełnienie nakreślonej w etyce ogólnej teorii człowieka i jego moralnego rozwoju. Chodzi tutaj o moralne powołanie człowieka do uczestnictwa we wspólnotach naturalnych takich jak rodzina, małżeństwo, naród i państwa. Każda z tych zbiorowości ma swoją własną strukturę i cel, wymaga więc odrębnego rozpatrzenia z uwzględnieniem całej tradycji chrześcijańskiej etyki społecznej. Konsekwentnie do swych założeń metodologicznych, ks. Ślipko przyjmuje filozoficzny wymiar dla tej dziedziny aktywności człowieka, postulując odrębność badań Katolickiej Etyki Społecznej. Powtórzmy zatem za ks. Ślipko, że punktem wyjścia wszystkich rozważań chrześcijańskiej filozofii społecznej jest koncepcja osoby, jako podstawowej rzeczywistości i podmiotu życia społecznego. Ks. Ślipko, analizując dynamizm ludzkiej natury podkreśla fakt, że dynamizm ten wyznacza drogę doskonalenia osobowego poprzez poszukiwanie, wybór i realizację właściwych, tj. moralnie doskonalących dóbr. Nie przekreśla to z drugiej strony fizycznych braków i potrzeb człowieka, dobitnie odsłaniających jego niewystarczalność. Ograniczoność fizyczna skazuje człowieka na pozostawanie w ścisłych związkach z innymi ludźmi i korzystanie z ich pomocy. Mamy zatem, według autora, dwie racje wiązania się do osób ze wspólnotą. Jedna z nich wypływa z twórczej dynamiki człowieka, z jego moralnych i poznawczych związków ze światem kultury, nauki, czyli ze światem wartości duchowych. Natomiast druga dotyczy fizycznej niewystarczalności człowieka. Dobro osoby, zarówno w jego duchowym jak i fizycznym wyposażeniu, wymaga współżycia i współdziałania z innymi ludźmi. Tylko pozostając w stałych związkach z innymi, człowiek może realizować określone wartości. Dobra te są konieczne dla za-

<sup>6</sup> W tym miejscu warto odnotować uwagi prof. Czeżowskiego na temat znaczenia interpretacji etyki ogólnej i szczegółowej w opracowaniu ks. Ślipko „(...) przewodnią ideą badań ks. Ślipko nad etyką tomistyczną jest reinterpretacja jej tradycyjnej wersji. Zmierza ona z jednej strony do bardziej adekwatnego i logicznie konsekwentniejszego ujęcia podstawowych tez systemu, z drugiej zaś do lepszego przystosowania go do współczesnego stylu filozofowania w zakresie nauk etycznych oraz do otwarcia go na możliwie szeroką adoptację twórczych elementów innych kierunków etycznych w zakresie problematyki ogólno-społecznej”.



pewnienia jednostce pełnego rozwoju i możliwości korzystania ze wspólnej własności — kultury, nauki czy techniki.

Konieczność życia społecznego w kontekście tych rozważań, ujawnia wewnętrzne, tkwiące w naturze człowieka odniesienia do innych osób i do odpowiedniego układu dóbr. A to ostateczna konkluzja: „Wykrywamy w ten sposób w naturze elementy trojkiej wspólnoty: 1. wspólnotę potrzeb, wypływającą z jej twórczą dynamiką, dzięki czemu możliwe jest zbiorowe zaspokajanie tych potrzeb, a wreszcie, 3. wspólnotę dóbr i wartości, za pomocą których dokonywać się może wzajemne uzupełnianie się ludzi”<sup>7</sup>. Rozumowanie to wsparte jest teoretycznym założeniem, że człowiek podlega moralnej powinności osobowego rozwoju i doskonalenia się na mocy swej rozumnej natury.

A zatem całość tych odniesień znajduje ostateczną rację w moralnym powołaniu osoby. W tym też znaczeniu należy pojmować społeczny aspekt natury człowieka. Pozytywna odpowiedź na pytanie o osobowy charakter społecznej natury człowieka prowadzi do odkrycia konieczności jego rozwijania się i doskonalenia na drodze współdziałania z innymi ludźmi. Osoba jako podmiot działań, jest właściwym, sprawczym źródłem współdziałania i społeczności. Trojako zaznaczona wspólność natury tworzy podłoże do podobnego działania, sprawia też, że możemy mieć podobne potrzeby i dążymy do tych samych celów. Jednakże wybór celu jest zawsze udziałem osoby, jej uczestnictwo z innym tworzy określone formy współdziałania. Wspólność natury, ujęta ze względu na podmiotowość, odrębność osoby stanowi konieczność dopełnienia porządku dynamicznego rozwoju człowieka. Historyczna rzeczywistość wspólnoty społecznej jest świadectwem realności i trwałości dążeń oraz potrzeb człowieka. Nie ulega zatem wątpliwości, że człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. Zachodzi przy tym szczególne sprzężenie, człowiek kształtuje siebie poprzez własne czyny, a zarazem uczestniczy we wspólnocie. Dzięki temu współdziałaniu osoba może rozwijać się prawidłowo, zgodnie z możliwościami swojej natury. Mówiąc ściślej, tylko w ramach życia społecznego człowiek może realizować wartości na miarę swoich potrzeb i dążeń. Wbrew pozorom, nie stoimy tu w obliczu sprzeczności; sprzeczność zachodziłaby tylko wówczas, gdyby człowiek był czymś statecznym, niezmiennym. Ale, jak pamiętamy ze wstępnego opisu osoby, istnienność i dzia-

<sup>7</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków, 1982, t. I, 115.

lanie człowieka związane jest z dynamicznym rozwojem, aktywnym otwarciem na świat dóbr. A dzieć się tak może dlatego, że człowiek posiada zdolność poznania rzeczywistości, że jest istotą wolną i realnym sprawcą swoich czynów. Źródłem jedności kierującej życiem człowieka jest jego natura. Rozważając zagadnienie jej społecznej i osobowej struktury, ks. Slipko pisze: „(...) człowiek jest równocześnie osobą i istotą społeczną, jest niezależny i zależny, jest «swoj» a zarazem «czyjś», krótko mówiąc, jest całością i częścią. Czy ta przeciwstawność podstawowych aspektów natury człowieka nie rozbija jej ontycznej struktury, czy nie wprowadza w nią sztucznego podziału na dwie części, co gorsza, czy nie oznacza w końcu wewnętrznej sprzeczności? Jak więc te różne aspekty ze sobą pogodzić nie burząc równocześnie równowagi w wewnętrznej konstytucji człowieka?»<sup>8</sup>

Rozwiązanie tego problemu nawiązuje do tomistycznej koncepcji osoby. Podkreśla się w niej fakt, że człowiek jest jednostkowym indywiduum, odrębnym od świata rzeczy i innych ludzi. Wewnętrzne skierowanie osoby do współżycia i współdziałania — w ramach życia społecznego — dokonuje się w sferze relacji, odniesień i zależności. Zależności te nie znoszą ani nie podważają rzeczywistej odrębności, jej realnego istnienia. A jednocześnie relacje te zwrócone są w stronę dóbr odpowiadających naturze człowieka, jego potrzebom i brakom. Stąd też ich konieczność, niezbędność dla człowieka w znaczeniu pierwotnym. Oba zatem wymiary natury, osobowy i społeczny, nawzajem dopełniają się, utrwalając tym samym wewnętrzną jedność życia ludzkiego. Kontynuując to zagadnienie dodajmy że, geneza społeczności ludzkiej wskazuje na osobę, jej celowościowo zorientowany rozwój.

Aby człowiek mógł realizować swoje dobra (zarówno materialne jak i duchowe) musi znajdować w sobie jakąś naturalną więź odniesienia do drugiego człowieka i do społeczeństwa. Osobą, jak wynika z tych przesłanek, nie może rozwijać się i doskonalić moralnie poza społeczeństwem. Zmusza ją do tego wewnętrzny imperatyw, mający swe źródło w naturze człowieka. To zatem moralny imperatyw stwarzania przez ludzką wspólnotę pełni warunków rozwoju i doskonalenia się osoby ludzkiej tłumaczy istnienie społeczności i jej specyfiki zawartej w celu. Cel zatem, wyznaczony koniecznością doskonalenia się, kształtuje właściwą strukturę społeczeństwa.

<sup>8</sup> *Tamże*, 116.

To, co jest dla społeczności najbardziej swoiste, to jej jedność i trwałość istnienia. Społeczność, jak podkreśla autor, podlega wyraźnemu zróżnicowaniu na społeczność złożoną (wielość grup społecznych) i niezłożoną (jak małżeństwo i przyjaźń). W wyniku tego zróżnicowania możemy ujawnić dalsze zależności. Społeczność jako całość heterogenna, jest wewnętrznie złożona z członów, które pozostają do całości w stosunku przyporządkowania. Można ten stosunek określić jako nadrzędność całości wobec swoich członów. Opisana zależność wskazuje na pewne strukturalne prawidłowości, dzięki którym zróżnicowane części składowe są powiązane w jedną, funkcjonalną całość. Odpowiada ona modelowi jedności wielości, w którym występuje zarazem nadrzędność całości jak i podporządkowanie członów. Ten obraz społeczności wymaga ponownych ustaleń dotyczących podstawy jego jedności. Bliżej wyjaśnia ks. Ślipko, że społeczność prezentuje się jako jednolity wewnętrznie podmiot istnienia i działania, któremu przysługują odpowiednio prawa i roszczenia. Autor, w swoich rozważaniach, akcentuje odrębność społeczności jako kategorii ontycznej. O bytowej odrębności rozstrzyga moralna konieczność społecznego istnienia i działania. Ta konieczność wiąże wewnętrznie i obejmuje wszystkie zrzeszone w społeczności członki oraz zespala je w jedno zbiorowe ciało moralne. O jedności społeczeństwa (a więc o jego bytowej tożsamości) decyduje relacja istotowa i transcendentna, obiektywna i realna. Jej obiektywność i realność wyrasta z istotowych struktur natury ludzkiej i w nich znajduje swoje podłoże.

Gdybyśmy starali się przytoczone wnioski „przełożyć” na język potoczny, należało by najpierw podkreślić fakt, że społeczeństwo jest nie tylko rzeczywistością zróżnicowaną, ale również i to, że kieruje się własnymi prawami. Odkrycie tych prawidłowości w związku z analizą złożonej struktury społecznej prowadzi do wniosku, że społeczność ma swój sposób istnienia i działania, niesprowadzalny do innych bytów. A zatem wraz z uznaniem realności i obiektywności tej rzeczywistości ks. Ślipko ponownie odwołuje się do natury ludzkiej. To ona powoduje, że jedność społeczeństwa konstytuuje się w obrębie relacji istotowej. Istotowej, a więc nie przypadkowej, wtórnej i niekoniecznej.

Na zakończenie tego szkicu, należy pewne twierdzenia szczególnie mocno wyakcentować, ponieważ kryje się za nimi wkład ks. Ślipko w tworzenie teoretycznych podstaw etyki społecznej. W nich też zawierają się te rozwiązania i wska-

zówki, które decydują o oryginalności przedstawionej koncepcji. Proponowana przez autora *Etyki szczegółowej* interpretacja odwołuje się do dwóch założeń. Pierwsze z nich dotyczy ścisłej współzależności zasad moralnych z prawidłowościami natury ontycznej opisanych w ramach powiązań całości z członami między sobą. Drugie założenie odwołuje się do imperatywu moralnego jako właściwego źródła jedności moralnej i bytowej społeczeństwa. Przyjęte przez autora założenia prowadzą do następujących wniosków. Społeczeństwo nie jest rzeczywistością o charakterze przypadłościowym, niekoniecznym. Jego istnienie i wewnętrzna struktura odpowiada wymogom rozwoju (doskonalenia się) osoby i jej ostatecznie jest przyporządkowana. A dalej autor zauważa, że jedna z prawidłowości prowadzi do odkrycia zasady koordynacji społecznej; obok zasady solidarności i pomocniczości. Zasada ta spełnia podwójnie ważną rolę. Wprowadza ona jednocześnie dwa porządki w relacje społeczne: porządek przyporządkowania i niezależności. Przyporządkowania od strony funkcji usługowej i autonomii od strony podmiotowej samoistności osób. Tym samym zasada koordynacji społecznej wspiera funkcjonowanie zasady solidarności i pomocniczości. Ale jest i inny aspekt tej sprawy, co najmniej równie ważny. Dzięki powiązaniu zasad społecznych, z odpowiednimi relacjami wyznaczającymi strukturę społeczeństwa, wszystkie zasady cieszą się pewną samodzielnością.

W ten sposób zakwestionowana została nie tylko droga, którą wybierali autorzy tradycyjnych ujęć, ale również same podstawy ogólnofilozoficzne. Geneza społeczeństwa jest przez ks. Ślipko rozważana na płaszczyźnie dynamizmu natury ludzkiej skierowanego na moralny rozwój. Wprawdzie ks. Ślipko, w swoich analizach, potwierdził ważność zasady pomocniczości i solidarności, ale oparł je na koncepcji bytu społecznego. Stąd płynie ostateczna konkluzja autora, że w trzech podstawowych zasadach życia społecznego wyrażają się najbardziej istotne rysy chrześcijańskiej filozofii społecznej. Broni on zarówno względnej supremacji całości nad jednostką, autonomii jednostki w stosunku do całości, jak również funkcjonalnej więzi i wzajemnej współpracy członów między sobą, wszystko we właściwym zakresie i odpowiednim stopniu.

Twierdzenia wypracowane na terenie etyki ogólnej i szczegółowej znajdują swoje dalsze rozwinięcie w etyce seksualnej. Obiektywny ład moralny odnosi się do wszystkich aktów osobowych człowieka, a zarazem w każdym z nich ulega mody-

fikacji wzajemna zależność między nadrzędnym dobrem osoby a konkretnymi wartościami, powinnościami i celem. W szczególności relacja ta przejawia się w doświadczeniach seksualnych człowieka, ze względu na wzajemne powiązanie ze sobą trzech struktur: płci, osoby i miłości. Zagadnienie to podjął ks. Ślipko w osobnej monografii pt. *Życie i płeć człowieka*<sup>9</sup>. Poniżej, w wielkim skrócie, zostaną przedstawione najważniejsze twierdzenia związane z tą problematyką.

#### 4. ROZWIĄZANIE PROBLEMÓW ETYKI SEKSUALNEJ

Punktem wyjścia i dla tych rozważań, jest koncepcja osoby i związane z nią przekonanie, że osobowa sprawczość urzeczywistnia się w tych wszystkich aktach, które są wyposażone we właściwości duchowe. Dopiero dokładna analiza płciowości może zdecydować o tym, czy również i ta sfera ludzkiego życia znajduje się w zasięgu 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, otwarte”<sup>10</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 właściwe sobie wyjaśnienie w obrębie faktu tworzenia nowego życia. Innymi słowy, komplementarność struktury płciowości odsłania istotne dla jej funkcjonowania skierowanie ku

<sup>9</sup> T. Ślipko *„Życie i płeć człowieka”* (przedmałżeńska etyka seksualna i etyczny problem samobójstwa), Kraków, 1978.

W swoim opracowaniu tej pozycji ks. Ślipko pominęłam zagadnienia związane z etycznym problemem samobójstwa. Część z tych rozważań zostanie podjęta w części dotyczącej bioetyki.

<sup>10</sup> T. Ślipko, *Życie i płeć człowieka*, 164.

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 prawidłowości zachowań seksualnych człowieka. 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 przesadza, 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>11</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 prokreacyjną 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 egzystencjalna doskonałość życia ludzkiego rzutuje na dynamiczną rzeczywistość teje celowości. Dzieje się to na zasadzie partycypacji; celo-

<sup>11</sup> Tamże, 174.

wość płciowości warunkuje prokreatywną sprawczość seksualnych działań człowieka, tym samym uczestniczy w godności powołanych tą drogą do istnienia osób ludzkich. Więc i sama uzyskuje znamię osobowej godności”<sup>12</sup>.

A zatem ze względu na personalistyczną wymowę celowości struktury płciowości, uznaje się za bezwzględny prymat w odniesieniu do przeżycia przyjemności. Doznania przyjemnościowe, chociaż naturalne i pożądane, nie są istotnym celem działań seksualnych. Tym samym perspektywa osobowej prokreacji przekreśla zasadność jakichkolwiek hedonistycznych czy utylitarystycznych interpretacji etyki seksualnej.

Zasygnowaliśmy przedtem zjawisko intensywnego 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 dwubiegunowość 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 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 unaoacza się szeregiem 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 zespolenia ich płciowej niepełności”<sup>13</sup>. Po

<sup>12</sup> *Tamże*, 180.

<sup>13</sup> *Tamże*, 199.

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 czerpie 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 wartość miłości erotycznej.

W świetle ostatnich tez, zagadnienie miłości erotycznej wyraźnie przesuwają się w stronę wymiaru personalistycznego. Ks. Ślipko sumuje te przemyślenia twierdzeniem „Idzie o to, że centralną i nadrzędną rzeczywistością w strukturze ukochanej osoby jako przedmiotu miłości erotycznej jest ontycznie rozumiana racja osoby ludzkiej jako istoty samowiedniej i samowładnej, pełnoprawnego i samodzielnie bytu rozumnego, który integruje i scala w jedną substancję i jej rzeczywistość zarówno życiotwórcze, jak i osobowo-indywidualne walory”<sup>14</sup>. Ten rodzaj miłości wyraża szczególne odniesienie do drugiej osoby jako współtwórcy i pomocnika w dążeniu do własnych, określonych zamierzeń. W ramach personalistycznie ujętej etyki seksualnej, główny nacisk kładzie się na osobową odpowiedzialność współpartnerów; odpowiedzialność za dobro drugiego. Odkrycie z jednej strony związku pomiędzy strukturą płciowości i jej celowości, a z drugiej związku tej płaszczyzny życia człowieka z jego powinnością moralnego doskonalenia się — ujawnia jeszcze jeden aspekt wartości osoby i jej rozumności. Na tym polega zarówno specyfika spojrzenia etyki chrześcijańskiej na problem miłości erotycznej i jej powołania dla afirmacji drugiej osoby jak i sfera powinności moralnych, jakie zawsze i wszędzie człowieka obowiązują. Dodajmy, że praca ks. Ślipko z zakresu etyki seksualnej, obok rozprawy kard. Wojtyły na ten temat<sup>15</sup>, stanowi jedno z nie-

<sup>14</sup> *Tamże*, 216.

<sup>15</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962.

Obie propozycje, kard. Wojtyły i ks. Ślipko, naświetlenia 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 rozpisać te trzy struktury (płeć, osoba i miłość) w ich przy-po-



licznych ujęć weryfikujących tradycyjne metody badań tych zagadnień i związane z tym schematy opisu. W świetle założeń personalistycznych, z odwołaniem się do pierwiastka perfekcjonistycznego, „pleć” jest darem, z którego człowiek we właściwych ramach powinien i może korzystać.

Pozostaje jeszcze ostatnia kwestia do rozstrzygnięcia, czy można podjąć się badań — w ramach tej etyki — również nad sytuacjami granicznymi, w których strach, cierpienie, nie-ludzkie warunki, ból, głód, rozpacz psychiczna czy śmiertelna choroba tak skutecznie odbierają nam wiarę w rozumność i godność zarówno nas samych jak i naszych bliźnich? Czy są granice ludzkiej egzystencji nie objęte światem norm i stałych wartości, granice, które możemy dowolnie przekraczać w imię tzw. humanitarnych celów (eutanazja, eksperymenty medyczne, bezpieczeństwo ekologiczne, a postęp i dobrobyt)? Na te i na inne, równie aktualne jak i dramatyczne pytania, odpowiada ks. Ślipko w ramach swojej ostatniej pracy.

##### 5. CHRZEŚCIJAŃSKI WYMIAR BIOETYKI

Ostatnia z rozpraw monograficznych ks. Ślipko pt. *Granice życia*<sup>16</sup> została poświęcona współczesnym dylematom bioetyki. Powstała ona z myślą o wypracowaniu głównych zarysów stanowiska etyki chrześcijańskiej w tak istotnych kwestiach, jak ustalenie podstaw nienaruszalności ludzkiego życia oraz granic jej ważności. Etyka ludzkiego życia, bo do niej należy sprowadzić odnośne zagadnienia bioetyki, dotyczy przede wszystkim doświadczeń granicznych, ekstremalnych, w których podejmuje się decyzje bezpośrednio wiążące. Toteż uzyskane odpowiedzi muszą uwzględniać nie tylko formalne racje przemawiające na korzyść proponowanego rozwiązania, ale również nawiązywać do wszystkich moralnie skomplikowanych wymiarów badanego zjawiska. Inny rodzaj trudności związanych z podejmowaniem tych zagadnień wiąże się z powiązaniem konkretnej wiedzy z zakresu nauk szczegółowych (zwłaszcza

---

rządkowaniach 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.

<sup>16</sup> T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Praca w druku. Na potrzeby tego opracowania korzystałam z maszynopisu Autora z datą Warszawa, 1987.

medycyny) z twierdzeniami natury filozoficznej. Zależność tych dwóch dyscyplin w ramach bioetyki wyznacza sam kontekst problemów i narzucające się wątpliwości. Toteż, w myśl wstępnych ustaleń ks. Ślipko, bioetyka zakłada interdyscyplinarną współpracę z innymi naukami. Oznacza to, że etyk stara się określić, które działania są moralnie dobre lub złe, nakazane lub dopuszczalne, naganne czy też w ogóle zakazane w odniesieniu do sfery zróżnicowanych faktów. (np. eutanazji czy metod sztucznego zapłodnienia). Z kolei sama etyczna interpretacja opiera się na ogólnych założeniach filozofii tomistycznej odpowiednio je precyzując i modyfikując stosownie do treści doświadczenia.

Dodajmy, że jest rzeczą godną szczególnego podkreślenia, że cały niemal główny nurt rozwojowy bioetyki stanowi opozycję przeciw chrześcijańskiej interpretacji życia i wszystkich z tym związanych konsekwencji. Świadom tego stanu rzeczy ks. Ślipko wyznaczył sobie jeszcze jedno zadanie; konfrontację założeń bioetyki chrześcijańskiej z innymi kierunkami skupionymi wokół materialistycznej i naturalistycznej koncepcji człowieka. Tym samym omawiana rozprawa ks. Ślipko podejmuje dwa główne wątki: jeden z nich to moralna charakterystyka zagadnień bioetycznych ze wskazaniem źródeł tych wszystkich niebezpieczeństw i zagrożeń, jakie niesie ze sobą współczesna cywilizacja. Drugi z tematów łączy się z zamierzoną przez autora otwartą polemiką z przejawami relatywizmu moralnego w bioetyce. Te krytyczne analizy poprzedzone są prezentacją wybranych koncepcji z nawiązaniem do bogatej literatury przedmiotu. W wielu wypadkach ks. Ślipko rekonstruował teoretyczne podstawy tych koncepcji z poszczególnych wypowiedzi autorów tekstów przeważnie obcojęzycznych.

W niniejszym, nader skróconym opracowaniu, postaram się ukazać znaczenie najważniejszych tez etyki tomistycznej dla rozstrzygnięć dylematów bioetyki.

Przez bioetykę autor rozumie „dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić ocenny i normy (reguły) moralnie ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach powstawania życia, jego trwania i śmierci. Ingerencja ta najczęściej ma miejsce w okolicznościach drastycznych, i obejmuje tak własne, jak i cudze życie. A dalej, jak z definicji wynika, wiąże się ze sobą trzy płaszczyzny teoretycznego ujęcia doświadczenia życia; biogenezę, bioterapię i tanatologię. W ich ramach mieści się ogromna ilość szczegółowych zagadnień, które dotyczą etyki środo-

wiska naturalnego, eugeniki rozpatrywanej poprzez pryzmat jej pozytywnej i negatywnej części, terapii medycznej, a w tym problem cierpienia i eutanazji. Następna grupa zagadnień to analityczne opisy różnych odmian samobójstwa; ofiary z życia jaką niesie ze sobą samobójstwo z poświęcenia i moralna ocena samobójstwa filantropijnego oraz zjawisko agresji, dopuszczalności kary śmierci i etyczne aspekty umierania. Każde z tych zagadnień podejmowane jest z uwzględnieniem trzech kolejnych etapów badań. Pierwsze z nich służy wstępnej orientacji filozoficznej; jak problem ten ujmowano w historii etyki z uwzględnieniem najnowszych propozycji. Kwalifikacja stanowisk pomaga w ujawnieniu tych antynomii, jakie kryją się w założeniach teoretycznych omawianych koncepcji. Drugi krok w stronę bliższego poznania omawianego zjawiska to opis i charakterystyka jego wewnętrznej zawartości. Ta wnikliwa analiza treści badanego przedmiotu prowadzi do odkrycia jego złożonej struktury, która wymaga dodatkowych zabiegów „ujasniających”. Niedostrzeżenie tych aspektów, pomijanie przez innych autorów wewnętrznej specyfiki określonych typów działań, wpłynęło na ich błędną ocenę. W pracy ks. Ślipko badane zjawiska podlegają takiej właśnie procedurze „ujasniania”, dzięki czemu można dokonać odpowiedniej oceny moralnej wszystkich aspektów danego działania. Ma to miejsce na trzecim i ostatnim etapie analizy, gdzie ostatecznym kryterium oceny moralnej staje się idea ludzkiego życia. Ona decyduje o obowiązujących normach na terenie bioetyki i stanowi właściwe uzasadnienie dla jej rozważań. Z tego też powodu rodzą się wspomniane kontrowersje wokółinterpretacji doświadczeń granicznych. Stąd wypływa potrzeba wyjaśnienia stanowiska, jakie zajmuje w tej tak istotnej sprawie etyka tomistyczna.

Autorzy tomistyczni opowiadają się za personalistyczną wersją spirytualizmu, przedstawiają człowieka jako samoistną i nieredukowalną wartość moralną. Człowiek jako moralne dobro jest związany z godnością i doskonałością, która odpowiada jego całej, psychofizycznej strukturze. Wartość ta przenika całą jego osobową rzeczywistość, a w tym również jego konkretnę, indywidualne istnienie. Innymi słowy życie ludzkie określa ta sama wartość moralna, jaką reprezentuje człowiek. Życie każdej jednostki jako dobro moralne nie może w żadnych okolicznościach służyć za środek określonych działań medycznych nawet za zgodą, czy w krańcowych przypadkach, na prośbę ciężko chorego pacjenta. Nie zmienia to faktu, że pew-

ne zabiegi są potrzebne, a nawet konieczne, jak np. operacje chirurgiczne z powodu zagrożenia całego organizmu. Wszystkie inne działania mające na celu manipulację życiem ze względu na wyższe racje np. dobro ogółu podważają absolutność i obiektywność normy „nie zabijaj”.

Profesor bardzo wnikliwie analizuje te sytuacje, które z jednej strony pomagają człowiekowi, lub też wiążą się z nadzwyczajną ofiarą, jaką ktoś dobrowolnie składa ze swojego życia, a z drugiej strony za zaprzeczeniem normy „nie zabijaj”. Dotyczy ona tak samego płodu (już w stadium embrionu), jako potencjalnego człowieka wraz z przysługującą mu nadrzędną wartością jak i ludzi nieuleczalnie chorych, kalek i tych, którzy decydują się na samobójstwo. Pojawienie się nowych praktyk medycznych, biologicznych i genetycznych — tak dokładnie i wszechstronnie przez ks. Ślipko opisanych — wywołuje potrzebę pogłębionej refleksji nad życiem ludzkim od strony eugeniki, eutanazji, terapii medycznej i współczesnych metod sztucznego, pozaustrojowego zapładniania. Generalnie autor przyjmuje takie rozwiązanie; wszystkie te działania, które są wewnętrznie skierowane na rozwój, utrwalenie i ochronę ludzkiego życia, mają walor moralnie pozytywny. W świetle tego paradygmatu wątpliwości budzą tzw. sytuacje konfliktowe, w których zachowanie własnego życia, ewentualnie obrona cudzego istnienia, stoi w jawnej sprzeczności z nakazem „nie zabijaj”. Chodzi tutaj o tak szeroko dyskutowane kwestie jak akty samoobrony przed agresją zagrażającą życiu ofiary, udział w wojnie sprawiedliwej i dopuszczalność kary śmierci. Autor *Granice życia*, wbrew opinii części etyków chrześcijańskich, przyjmuje we wszystkich trzech granicznych wypadkach rozwiązanie pozytywne. Teoretycznie znajduje ono swoje uzasadnienie w częściowej restrykcji (a więc ograniczeniu), jakiemu podlega powszechna ważność normy „nie zabijaj”. w świetle której, dodajmy, moralnie usprawiedliwione są wszystkie akty związane z rzeczywistą obroną przed agresją, a ściślej przed jej śmiercionośnymi skutkami. Podobnie jak i moralnie dozwolone jest uczestnictwo w wojnie sprawiedliwej ze wszystkimi tego następstwami, jak i dopuszczalność kary śmierci z pewnymi zastrzeżeniami.

Na zakończenie tych bardzo szkicowych uwag (praca liczy ponad 500 stron) powróćmy do wątku konfrontacji, któremu ks. Ślipko przypisał tak ważną rolę w swoich wywodach. Można przypuszczać, że co najmniej dwie intencje kierowały zainteresowaniami autora w tej materii. Po pierwsze poznanie

innych ujęć o odrębnych założeniach antropologicznych dostarcza niezbędnych informacji o aktualnym stanie badań nad bioetyką. Po drugie, związany z tym niepokój etyka o powszechnie akceptowane schematy myślenia kategoriami: naukowy, postępowy, nowoczesny, humanitarny, praktyczny, bez krytycznej refleksji nad zasadnością głoszonych programów i ich moralną wymową. Pozory racjonalizmu i humanitaryzmu na terenie bioetyki są w swych społecznych skutkach gorsze od jawnego fałszu. „W tym stanie rzeczy rozstrzygnięcie, po której stronie znajduje się nauka, rozum, postęp, czy humanizm, po której stronie zaś spekulacja, metafizyczna mitologia, czy rygoryzm, wydaje się wielce problematyczne i w dyskusjach filozoficznych w ogóle nie na miejscu. Kształtowanie intelektualnych przeświadczeń dokonywać się winno drogą wymiany racji za i przeciw, do czego niezbędnym warunkiem jest bezstronne wnikięcie i niezafałszowane przedstawienie istotnych przynajmniej elementów przeciwnego poglądu. Metoda posługiwania się jednostronnymi, nader stereotypami ocenami nie służy tego rodzaju owocnej dyskusji. Można więc tylko postawić pytanie, dlaczego szczególnie w odniesieniu do filozofii i etyki chrześcijańskiej jest w tak częstym użyciu”<sup>17</sup>.

## 6. PODSUMOWANIE

Na tym przeglądzie najważniejszych zagadnień wypada zakończyć tę bardzo skrótową prezentację myśli etycznej ks. Ślipko. Ale już w tej postaci można pokusić się o bliższą analizę tego stanowiska. Etyka w ujęciu ks. Ślipko pozostaje w głębokiej jedności z depositum doctrinale filozofii chrześcijańskiej, a jednocześnie autor wprowadza wiele wątków nowych; i koryguje i uzupełnia dotychczasowy stan badań nad rzeczywistością moralną. Zabiegi te przyczyniają się do bardziej zwartego, syntetycznego obrazu etyki i nadają im otwarty charakter. Czy ten model etyki znajduje potwierdzenie w pracach innych autorów chrześcijańskich?

W ciągu ostatnich trzydziestu lat poszczególne wersje etyki chrześcijańskiej uległy pewnej znamiennej polaryzacji. Jedni z autorów (ks. F. Bednarski i częściowo J. Kalinowski) starają się utrzymać program etyki sformułowany w obrębie arystotelesowsko-tomistycznej tradycji. Natomiast inni odwołują się do idei personalizmu chrześcijańskiego i w duchu no-

<sup>17</sup> *Tamże*, 440.

wych podstaw doświadczenia osoby postulują zmiany w strukturze etyk. Zmiany te mogą mieć bardziej lub mniej radykalny charakter, zależnie od tego, do jakiej teorii osoby nawiązują. Upraszczając, można sprowadzić te stanowiska do dwóch różnych koncepcji, z których jedna opowiada się za godnością osoby jako konstytutywnym wymiarem moralności. Druga zaś z tych koncepcji wybiera drogę wiązania ze sobą osobowych i naturalnych źródeł moralności. Tą drugą propozycję podjął i rozwinął, obok kard. Wojtyły również ks. Ślipko, który oparł porządek moralny na dwóch pierwiastkach: personalistycznym i perfekcjonistycznym. Inni przedstawiciele etyki chrześcijańskiej tacy jak ks. Styczeń i A. Rodziński przyjęli rozwiązanie radykalne i w imię etyki afirmacji osoby odrzucili eudajmonistyczną i perfekcjonistyczną wersję etyki tradycyjnej. Co dzieli i co łączy ks. Ślipko z tymi dążeniami?

Wydaje się, że można tu mówić zarówno o występowaniu pewnej zgodności jak i o wyraźnych rozbieżnościach. Zdaniem ks. Ślipko etyka tradycyjna stanowi zespół praw o moralności, które wymagają dopracowania od strony metodologicznej jak również pogłębienia o nowy zespół zagadnień. W innym świetle należy przedstawić związki ks. Ślipko z personalistyczną koncepcją teorii moralności. Wyeksponowanie godności osobowej w pracach radykalnych personalistów prowadzi do ujęcia tylko jednego typu zależności, wyznaczonych podmiotową sprawczością człowieka. Z pominięciem, dodajmy, dynamizmu natury ludzkiej i jego skierowania w stronę nadrzędnego dobra osoby. Człowiek jest zdolny ze swej natury do doskonalenia się i wszystko, co go doskonalą (wartości, powinności i cele) jest podporządkowane temu dobru osoby. Na linii wzajemnych powiązań natury i osoby należy szukać podstaw realnego, stałego i niezmiennego porządku moralności. Stąd osoba w ujęciu ks. Ślipko pełni inną teoretyczną funkcję, a jednocześnie autor ten opowiada się za personalizmem w etyce, podobnie jak to czyni ks. Styczeń.

Raz jeszcze należy podkreślić to, co w koncepcji etyki ks. Ślipko jest najważniejsze: 1. nowe ujęcie i interpretacja faktów etycznych 2. powiązanie czynników podmiotowych z przedmiotowymi — synteza pierwiastka personalistycznego z perfekcjonistycznym 3. filozoficznie uzasadniona obrona istnienia realnego, obiektywnego i stałego porządku moralności. Związek ks. Ślipko ze zwolennikami tradycyjnej wersji etyki opiera się na głębokim przekonaniu, że jedynie absolutystyczna etyka w powiązaniu z realistyczną teorią bytu i człowieka

dociera do prawdy moralnej. Z drugiej strony ks. Ślipko razem z personalistami przyznaje osobie specyficzną wartość w postaci godności. Zadaniem i obowiązkiem człowieka jest dążenie do zjednoczenia wewnątrznie 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 sumieniu. Trzeba przyznać, że w naszym stechnicyzowanym świecie ta patetyczna wizja człowieka, ukształtowana w etyce tomistycznej, może wydać się nierealna, a chwilami może i za trudna. Tak obecnie rozpowszechniony relatywizm etyczny pozornie wydaje się łatwiejszy do akceptacji. A jednak świat ludzkiej nadziei znajduje stałe oparcie w transcendentnej perspektywie ludzkiej egzystencji, ukazującej Boga jako Najwyższe Dobro. Życie etyczne polega na prawidłowym włączeniu się w tę rzeczywistość. I o tym przede wszystkim traktuje etyka ks. Ślipko, która ucząc — wychowuje, wyjaśniając — przekonuje.

#### 7. BIBLIOGRAFIA PRAC KS. PROF. TADEUSZA ŚLIPKO

1957

1. *Etyka niezależna prof. Kotarbińskiego*, Homo Dei, 26 (1957) 4, 551—559.
2. *Marksistowska norma moralności*, Homo Dei, 26 (1957) 5, 639—700.

1958

3. *Norma moralności w etyce chrześcijańskiej*, Homo dei, 27 (1958) 1, 39—46.
4. *W sprawie „etyki niezależnej”*, Homo Dei, 27 (1958) 3, 379—386.
5. *Kłamstwo a słuszna obrona sekretu*, Roczn. Fil., 7 (1958) 2, 63—82.
6. *Rec.: Czesław Znamierowski, Zasady i kierunki etyki*, Warszawa 1957, Homo Dei, 27 (1958) 2, 319—320.

1959

7. *Normy bezwzględne w etyce chrześcijańskiej*, Homo Dei, 28 (1959) 2, 193—202.

8. *Spór o naturalną funkcję słowa*, Roczn. Fil., 7 (1959) 2, 69—93.
- 1960
9. *Niektóre kierunki etyki laickiej w Polsce współczesnej*, Homo Dei, 29 (1960) 1, 153—160.
  10. *Rec.: Marian Lisowski OFConv., Nałóg pijaństwa. Studium moralne*, Poznań 1958, Roczn. Fil., 8 (1960) 2, 135—137.
- 1961
11. *Obiektywizm celu w etyce chrześcijańskiej*, Homo Dei, 30 (1961) 4, 317—322.
  12. *Teoria wartości Czesława Znamierowskiego*, Roczn. Fil., 9 (1961) 2, 5—27.
  13. *Etyka niezależna w Polsce współczesnej*, Roczn. Teol.-Kan., 8 (1961) 3, 20—21.
- 1962
14. *Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce*, Zesz. Nauk. KUL, 5 (1962) 4, 75—97.
- 1964
15. *Pojęcie samobójstwa bezpośredniego i pośredniego w świetle współczesnych dyskusji*, Roczn. Fil., 12 (1964) 2, 57—75.
- 1966
16. *Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości*, St. Phil. Chr., 2 (1966) 2, 55—101.
- 1967
17. *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, Zesz. Nauk. KUL, 10 (1967) 2, 3—16.
  18. *Aktualny stan poglądów etyków i moralistów katolickich na zagadnienie godziwej obrony sekretu*, St. Phil. Chr., 3 (1967) 2, 297—301.
  19. *Hasła encyklopedyczne*:  
I. Czuma, M. Dybowski, M. Fritzhand, B. Gawecki, J. Iwanicki, F. Jezierski, K. Klósak, A. Korcik, K. Kowalski, M. A. Krąpiec, Z. Krasiński, J. Kremer, E. Krzywuski, A. Mahrburg, J. Metallman, M. Ossowska, L. Petrażycki, J. Piwowarczyk, J. Pastuszka, I. Radziszewski, J. Sala-



mucha, A. Schaff, Cz. Strzeszewski, A. Szymański, W. Witwicki, K. Wojtyła, Cz. Znamierowski, w: *Enciclopedia Filosofica*, t. 6, Firenne 1967; J. Bodin, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1977, 701.

1968

20. *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, Warszawa 1968, ATK, s. 250.
21. *Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiążących wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, St. Theol. Vars., 6 (1968) 1, 171—192.
22. *Czy pigułki antyowulacyjne mogą stanowić środek etycznej regulacji poczęć?* Coll. Theol., 38 (1968) 1, 31—51.
23. *Rec.: Georges Kalinowski, Initiation à la philosophie morale*, Paris 1966, St. Phil. Chr., 4 (1968) 1, 271—276.
24. *Rec.: Etyka*, 1 (1966), St. Phil. Chr., 4 (1968) 1, 257—271.

1969

25. *Wprowadzenie do Encykliki Humanae vitae*, z: J. Bajdą, K. Meissnerem, S. Smoleńskim, J. Turowiczem, w: *Notificationes e Curia Metrop. Crac.*, nr 1—4 (1969) 4—70; tłum. włoskie. *Introduzione all' enciclica Humanae vitae*, Romae 1969. *Analecta Cracoviensia*, 1 (1969) 258—296.
26. *Postulaty stawiane teologii moralnej przez enc. Humanae vitae*, *Analecta Cracoviensia*, 1 (1969) 258—296.
27. *Rec.: Etyka*, 2 (1967), St. Phil. Chr., 5 (1969) 1, 263—275.
28. *Rec.: Studia Philosophiae Christianae*, 4 (1968) 1, Coll. Theol., 39 (1969) 3, 195—196.

1970

29. *Etyczny problem samobójstwa*, Warszawa 1970, ATK, s. 188.
30. *Godność osoby ludzkiej*, *Aten. Kapł.*, 74 (1970) 2, 185—195.
31. *Situatio ethicae in Polonia*, w: *De homine. Studia hodiernae anthropologiae. Acta VII Congressus Thominiastici Internationalis*, vol. II, Romae 1970, 100—104.
32. *Rec.: Henryk Jankowski, Prawo i moralność*, Warszawa 1968, St. Phil. Chr., 6 (1970) 1, 219—228.
33. *Spraw.: Zjazd moralistów w Wiedniu w dniach 29/IX — 3/X 1969 r.*, Coll. Theol. 40 (1970) 3, 107—113.

1971

34. *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie*

wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza, w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, 281—326.

## 1972

35. *Rozwój podstawowych zagadnień społecznej nauki papieży*, Coll. Theol. 42 (1972) 1, 5—20.
36. *Problematyka społeczna w publikacjach Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy*, w: *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872—1972. Księga Pamiątkowa* pod red. Z. Wilkosz i L. Grzebień, Kraków 1972, 167—175.
37. Rec.: H. Pohlmeier, *Depression und Selbstmord. Eine kritische Information*, München 1971, Coll. Theol., 42 (1972) 4, 230—231.

## 1973

38. *Ateizm a etyka*, Aten. Kapł. 80 (1973) 2, 249—260.
39. Rec.: *Analecta Cracoviensia. Studia philosophico-theologica*, 1 (1969) i 2 (1970), Coll. Theol., 43 (1973) 2, 229—233.
40. Rec.: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, Coll. Theol., 43 (1973) 2, 227—229.
41. Rec.: Winter Gibson, *Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft*, München—Mainz 1970, Coll. Theol., 43 (1973) 4, 195—196.
42. P o l.: *Nad „Etycznym problemem samobójstw”* — odpowiedź autora, Et. Theol., 11 (1973) 2, 265—278.

## 1974

43. *Marksizm a osoba ludzka. Zarys pewnej interpretacji*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejzego, Warszawa 1974, t. II, *O człowieku dziś*, 177—204.
44. *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, WAM, s. 390.
45. Rec.: Tadeusz Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, *Studium mataetyczne*, Lublin 1972, St. Phil. Chr., 10 (1974) 1, 236—244.
46. Rec.: Tadeusz Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Lublin 1972, St. Theol. Vars., 12 (1974) 1, 325—326.

## 1975

47. *Etyka a transplantacja serca*, St. Phil. Chr., 11 (1975) 1, 143—188.

48. Rec.: Paul Roubiczek, *Ethical values in the age of science*, Cambridge 1969, St. Phil. Chr., 11 (1975) 1, 227—234.

## 1976

49. *Podstawy moralności w świetle etyki chrześcijańskiej*, Życie i Myśl, 26 (1976) 2, 30—37.
50. *Specjalizacja etyki*, w: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej*, pr. zbior. pod red. H. Wyczanowskiego, Warszawa 1976, 363—373.
51. *Moralne podstawy pokoju w świetle encykliki Pacem in terris*, w: *W kierunku prawdy*, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejzego, Warszawa 1976, 41—52.
52. *Chrześcijańska filozofia moralności. Próba charakterystyki*, w: *Chrześcijaństwo żywych*, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejzego, Warszawa 1976, 157—190.
53. Rec.: *Theologische Berichte 4. Fragen christlicher Ethik*, hrsg. von Josef Pfammatter und Franz Furger, Einsiedeln 1974, Benzinger Verlag, Coll. Theol. 46 (1976) 2, 242—243.

## 1977

54. *Bezwzględność i względność w aksjologii etycznej prof. Władysława Tatarkiewicza*, St. Phil. Chr., 13 (1977) 1, 21—38.
55. *Byt — człowiek — etyka. W sprawie etyki tomistycznej*, Tygodnik Powszechny, 31 (1977) 33, 6.
56. Rec.: Franz Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976, Don Bosco Verlag, s. 174, Coll. Theol. 47 (1977) 2, 188—189.
57. *Normatywne propozycje współczesnej etyki marksistowskiej w Polsce*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*, pr. zbior. pod red. S. Olejnika, Kraków 1977, 67—85.
58. *Metodologiczne podstawy etyki seksualnej*, Analecta Cracoviensia, 9 (1977) 87—137.
59. *Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Roczn. Fil., 25 (1977) 2, 148—157.

## 1978

60. *Moralność a dialog humanizmów*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejzego, Warszawa 1978, 441—456.

61. *Życie i płeć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978, WAM, s. 551.
62. *Rola etyka w życiu człowieka i społeczeństwa*, Rocz. Fil., 26 (1978) 2, 168—175.

1979

63. *Filozoficzno-etyczne aspekty rozwoju człowieka*, w: *Człowiek w wspólnocie Kościoła*, pr. zbior pod red. L. Baltera, Warszawa 1979, 214—250.
64. *Pokojowe orędzie Jana Pawła II*, Materiały Problemowe, nr 9 (1979) 121—124.
65. Rec.: *Jeszcze o filozofii religii*. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, TNKUL, s. 355, Zesz. Naukowe KUL, 22 (1979) 4, 116—123.

1980

66. *Rozwój etycznej myśli Karola Kard. Wojtyły*, Coll. Theol., 50 (1980) 2, 49—75.  
Toż samo w wersji francuskiej: *Le développement de la pensée éthique du Cardinal Karol Wojtyła*, Coll. Theol., fasc. specialis, 50 (1980) 61—87.  
Toż samo w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejzego, Warszawa 1980, 47—72.
67. *Eutanacja — śmiercią godną czy niegodną człowieka?* Aten. Kapł. 95 (1980) 1 (429) 78—90.
68. *Morality and the dialogue between Humanism, Dialectics and Humanism*, nr 3 (1980) 105—116.
69. P o l.: *Kłopoty — nie tylko z aktem prostym*. Uwagi polemiczne, St. Phil. Chr., 16 (1980) 2, 235—246.
70. *Słowo wstępne na Sympozjum ku czci zmarłych filozofów* (W. Wąsika, ks. P. Chojnackiego i E. Gilsona), St. Phil. Chr., 16 (1980) 121—123.
71. *Przedmowa*, w: A. Rodziński, *Podstawy kultury moralnej*, Warszawa 1980, 5—13.
72. *Die nichtmarxistische Philosophie in Polen heute*, Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Information aus der Forschung, nr 5 (1980) 1—15, razem z H. Dahm.

1981

73. *Sens życia — sens dziejów. Refleksje ze stanowiska etyki chrześcijańskiej*, St. Fil., nr 4 (185) (1981) 115—127.  
Toż samo w wersji angielskiej: *Sens of Life — Sens of*

- History, Dialectics and Humanism*, nr 2 (1982) 41—49.
74. *Normatywne podstawy etycznej regulacji poczęć*, *Analecta Cracoviensia* 13 (1981) 209—233.  
Toż samo w wersji niemieckiej: *Die normativen Grundlagen sittlich geordneter Empfängnisregelung*, w: E. Wenisch (hrsg), *Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung*, Vallendar—Schönstatt 1984, 274—300.
75. *Zagajenie* (na sympozjum poświę. K. Klósakowi), *St. Phil. Chr.* 17 (1981) 1, 137—139.

## 1982

76. *Zarys etyki szczegółowej. Cz. I: Etyka osobowa; Cz. II Etyka społeczna*, Kraków 1982, WAM, s. 444 i s. 388.
77. *Etyczne aspekty samobójstwa*, *Przegląd lekarski*, 39 (1982) 11, 739—741.
78. *Interdyscyplinarność w filozofii*, w: *W kierunku Boga*, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejzego, Warszawa 1982, 394—401.
79. *Stosunek Kościoła do socjalizmu*, w: *Colloquium salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*, 14 (1982) 53—66.

## 1983

80. *Rec.: Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej*, *St. Phil. Chr.*, 19 (1983) 2, 202—221.

## 1984

81. *Zarys etyki ogólnej*, wyd. II, przerobione i powiększone, Kraków 1984, WAM.
82. *Rec.: Béla Freiherr von Brandenstein, Grundfragen der Philosophie*, Johannes Berchmans Verlag, München 1979, s. 176; tenże, *Das Problem einer philosophischen Ethik*, Johannes Berchmans Verlag, München 1979, s. 133, *St. Phil. Chr.*, 20 (1984) 1, 206—213.

## 1985

83. *Podstawy etyki środowiska naturalnego*, *Chrześcijanin w świecie*, nr 139 (1985) 56—66.
84. *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, *Życie Katolickie*, 5 (1985) 4, 39—52.
85. *Marksistowska doktryna moralna w współczesnej rzeczywistości polskiej. Cz. I: Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku Etyka*, *St. Phil. Chr.*, 21 (1985) 2, 129—144;

Cz. II: *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach z lat 1974—1984*, St. Phil. Chr., 22 (1986) 1, 116—157.

86. *Prawda — kłamstwo — nieprawda*, *Chrześcijanin w świecie* nr 146 (1985), 57—68.
87. *Rec.: Bruno Hołyst, Samobójstwo — przypadek czy konieczność*, Warszawa 1983, PWN, s. 502, St. Phil. Chr., 21 (1985) 1, 229—241.
88. *P o l.: Odpowiedź recenzenta*, St. Phil. Chr., 21 (1985) 1, 244—248.
89. *Głos w ankiecie „Problem prawa naturalnego — problemem otwartym”*, *Chrześcijanin w świecie*, nr 140 (1985), 59—62.
90. *Głos w dyskusji „Teologia wyzwolenia a szansa dialogu”*, *Życie Katolickie*, 4 (1985) 12, 125—136, 155—157.

## 1986

91. *Tradycyjna etyka społeczna w obliczu współczesnych kontestacji*, *Życie Katolickie*, 5 (1986) 1, 77—90.
92. *Teleologism — Deontologism: a „disiunctio completa”?* *Dialectics and Humanism*, nr 2/3 (1986) 109—122.
93. *Zródła moralności. Co ma tu do powiedzenia filozofia a co Objawienie Boże?* *Chrześcijanin w świecie*, 18 (1986) 10, 37—46.
94. *Różne zdania — wspólna troska. Rozmowa z red. A. Wieleńskim*, *Człowiek i Światopogląd* nr 11 (250) (1986) 93—105.

## 1987

95. *Wyzwolenie człowieka w świetle współczesnej filozofii i etyki marksistowskiej w Polsce*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, pr. zbior. pod red. ks. Tadeusza Stycznia i ks. Mariana Radwana, Rzym 1987, 145—161.
96. *Podstawowe zasady życia społecznego*, *Życie Katolickie*, 6 (1987) 11, 32—41.
97. *Głos w dyskusji „Etos pracy — etos człowieka”*, *Człowiek i Światopogląd*, nr 6 (257) (1987) 15—17, 24—25.
98. *Norma moralna potrzebna jak chleb i pokój*. Rozmowa z red. A. Paygertem, *Za i Przeciw*, nr 21 (1987), 4—5.

## 1988

99. *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, St. Phil. Chr., 24 (1988) 123—143.
100. *O sumieniu ze stanowiska filozofii moralności*, *Chrześcijanin w świecie*, 20 (1988) 1, 9—20.

101. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa wyd. ATK 1988.  
W druku
102. *Czyn moralny w aspekcie odpowiedzialności*, art. s. 22, KUL.
103. *Etyczne aspekty kary śmierci*, art. s. 40, KUL.
104. *Płciowość człowieka w świetle moralności*, art. w pracy zb. pod red. M. Kozakiewicza: *Pro i contra*.

**DIE ETHISCHEN ANSICHTEN VON P. PROFESSOR  
TADEUSZ ŚLIPKO**

Zusammenfassung

Der Aufsatz ist ein Versuch, die Hauptideen der ethischen Ansichten des Professors Tadeusz Ślipko SJ zu charakterisieren. Das wissenschaftliche Werk dieses Verfassers auf dem Gebiet der Ethik konzentriert sich hauptsächlich um zwei Faden herum: einerseits um die Vertiefung und Befestigung *depositi doctrinalis* der christlichen Moralphilosophie in der Thomistischen Richtung, und andererseits um die inhaltliche und formale Bereicherung dieser Philosophie mit neuen Problemen, Untersuchungen und Entscheidungen. Die beiden erwähnten Faden oder Ideen haben sowohl das Ślipkos Programm der Ethik in Einzelheiten als auch Seine Forschungslinien bestimmt.