

P a w e ł L a u f e r

Kilka uwag co do argumentacji ks. Tadeusza Ślipki w sprawie kary śmierci

Problem kary śmierci budzi we współczesnej dyskusji żywe emocje i wiele kontrowersji. Nie sprzyja to jej rzeczowości. Większość sądów w tej kwestii oparta jest na niczym nieuzasadnionych mniemaniach zamiast na prawdziwym poznaniu. Owa refleksja wyzuta z głębszego spojrzenia na problem zapomina niejednokrotnie, komu ma służyć i co, a raczej – kto jest owym *punctum*, w które należy się wpatrywać przy budowie uzasadnienia swojego stanowiska, swojego *za* lub *przeciw*. Ponad wszelką wątpliwość poza taką dyskusją o karze śmierci umieścić należy dokonania w tym zakresie ks. Tadeusza Ślipki. Jest on bowiem jednym z nielicznych autorów zajmujących się problematyką kary śmierci, którzy podchodzą do tematu z należytą powagą.

Mimo to wnikliwe studia jego poglądów w tej materii, zebranych na kształt summy w ostatniej jego książce zatytułowanej *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, ukazują kilka elementów rozbijających niezwykle klarowną i dopracowaną strukturę filozoficznej i teologicznej refleksji, na podstawie której buduje on swoje stanowisko. Poważne wątpliwości budzi poprawność argumentacji Ślipki, za sprawą której stara się nadać instytucji kary śmierci statut moralnej prawomocności. Zastrzeżenia budzi nie tylko sama argumentacja, w której pojawia się kilka sprzeczności i niekonsekwencji, ale również – jeśli nie przede wszystkim – koherencja, a raczej jej brak w całości poglądów autora w kwestii kary śmierci, w samych fundamentach stanowiących filozoficzną podbudowę dla argumentacji. Te właśnie wątpliwości będziemy starali się udokumentować, one to będą siłą napędową naszej analizy zmierzającej do wskazania, w których miejscach refleksji Ślipki występują owe „sprzeczności” i „niekonsekwencje”. Postaramy się również odpowiedzieć na pytanie: co jest ich przyczyną?

W punkcie pierwszym prześledzimy i omówimy argumentację, którą posługuje się Ślipko, broniąc stanowiska – jak je określa – umiarkowanego retencjonizmu, budowanego w duchu personalizmu i etyki tomistycznej. W drugiej części artykułu zawarta będzie krytyka zaprezentowanych poglądów Ślipki.

Argumentacja Ślipki za karą śmierci

Przed przystąpieniem do prezentacji argumentacji stanowiska Ślipki należy przedstawić, choćby ogólnikowo, założenia metodologiczne, jakie przyjął w budowie swojego poglądu. Jest to o tyle istotne, że da nam poznanie tego, z jakiego miejsca refleksji nad moralnością autor wychodzi, konstruując swoje zapatrywanie na problem kary śmierci.

Po pierwsze odrzuca legalizm pozytywistyczny, ponieważ moralna słusność lub niesłusność kary śmierci nie może być utożsamiana z jej legalnością. Dodaje przy tym, że prawo pozytywne, choć posiada wysoką rangę normatywną, to jednak podlega moralności. Jest podporządkowane normatywnie obiektywnemu i niezmiennemu prawu naturalnemu. Tak więc argumentacji opowiadającej się *za* lub *przeciw* karze śmierci należy szukać nie na niwie prawa pozytywnego, ale poza nim, na gruncie wcześniejszej rzeczywistości moralnej. Moralnej wartości karze śmierci – twierdzi – nie może przydać też żaden prywatny interes jakiegokolwiek grupy społecznej, a nawet całego społeczeństwa. Jest to przeciwstawienie się totalizmowi, które słusność lub niesłusność instytucji kary śmierci sprowadzają na grunt jej przydatności w realizacji określonych ideologią celów społeczno-politycznych. Prawo moralne ma bowiem moc kwestionowania nawet siły ideologicznej państwa, a kara śmierci domaga się nie usprawiedliwienia politycznego, ale moralnego. Etyka tomistyczna, której reprezentantem jest Ślipko, odrzuca także zapatrywania utylitarystyczne w tej kwestii. Użyteczność bowiem bądź nieużyteczność kary śmierci w postaci dobrych, oczekiwanych lub złych, nieoczekiwanych skutków nie determinuje jej moralnej słusności.

Mamy zatem trzy wstępne założenia, w których zostały uchylone kryteria normatywnego statusu kary śmierci: legalistyczne, polityczne, utylitarystyczne. Oznacza to, że zasady decydującej o jej słusności należy szukać w świecie moralności¹.

W ten sposób Ślipko zakreśla teren, na którym poszukuje rozumowych zasad niezbędnych dla wyjaśnienia moralnych podstaw kary śmierci. Moralną strukturą, której treść określa bezpośrednio moralne oblicze kary śmierci, niewątpliwie musi być jakieś dobro – stwierdza. Tym dobrem jest życie ludzkie i to właśnie życie stanowi punkt wyjścia w budowaniu etyki kary śmierci. „Znaczy to, że etyka kary śmierci opiera się na aksjologii życia ludzkiego”². Zaznacza jednak, że nie wszystkie ustalenia tejże aksjologii są jednakowo istotne czy ważne dla problematyki kary śmierci. Na pierwszym miejscu na podkreślenie zasługuje charakterystyczna cecha wszelkiej wartości moralnej, a więc także i życia. Cechą ową jest *niepogwałcalność*, czyli inaczej *niezniszczalność*. Moralna wartość życia za-

¹ Ślipko. 1994: 317.

² Ślipko. 1994: 328.

chowuje swą aksjologiczną wagę bez względu na to, czy jest ona respektowana czy nie. Jest jednak jedno istotne dla tej kwestii *ale*. Aksjologiczną podbudowę takiego stanu rzeczy stanowi także założenie mówiące, iż normy moralne, w tym także norma *nie zabijaj*, nie mają charakteru *bezwzględnych, bezwyjątkowych* – inaczej: niezmiennych reguł postępowania. Twierdzenie to uzasadnia się na różne sposoby, przytaczając niektóre z powszechnych w moralnym odczuciu ludzkości wyjątków od normy *nie zabijaj* – jak dopuszczanie stosowania aktu zabójstwa w rzeczywistości wojennej, we własnej obronie i wreszcie przy karze śmierci. Formuła omawianej normy brzmi – jak chce Ślipko – następująco: nie zabijaj człowieka w żadnym wypadku poza sytuacją agresji w obronie własnego życia, a także przy wykonaniu wyroku śmierci (obrona) i w sprawiedliwej wojnie. Takie ujęcie tego zagadnienia według autora nie narusza fundamentalnej wartości osoby, afirmuje wewnętrzne zło bezpośrednio zabójczych aktów zabicia człowieka poza agresją i sprawia, że oparta na tej podstawie norma *nie zabijaj* zachowuje obiektywny i stały, czyli absolutny charakter.

Drugim fundamentem moralnej wartościowości życia ludzkiego jest jego charakter społeczny. Zawarte jest tu odniesienie do osoby drugiego człowieka. Odniesienie to realizuje się w sferze współpracy w rozwoju osobowego życia współobywateli, ale i agresji. Jej realny charakter (agresji) rzutuje na moralną konstytucję życia ludzkiego. Na tym gruncie społecznych powiązań międzyludzkich wrażliwość staje się dwie manifestacje: „prawo do życia wyposażające każdego człowieka w moralną moc podejmowania wszelkich działań na rzecz jego zachowania i rozwoju. Drugą manifestacją prawa do życia jest prawo do obrony przed agresją skierowaną przeciwko temu życiu, które z tego tytułu w pierwotnej swej postaci występuje jako prawo do samoobrony”³.

[...] moralna wartość życia ludzkiego już nie rozciąga się na sytuację agresji. Akt agresji oznacza sferę działania, w której życie agresora zachowuje tylko bytowość fizyczną pozbawioną wartości moralnej⁴.

Prawo agresora do życia właśnie przez akt świadomej agresji jest ograniczone. To główna przesłanka etyki kary śmierci w wersji Ślipki.

W trzonie swego dowodu Ślipko posługuje się argumentem aktu agresji. Skuteczny (śmiercionośny) akt odparcia agresji nazywa samoobroną, natomiast skuteczny akt agresji nazywa morderstwem. Pogwałcona w akcie morderstwa moralna wartość życia ofiary nie znika wraz z jej śmiercią, ale trwa w porządku moralnym, wywiera właściwe sobie skutki, roszczenia. A jako że ofiara sama nie może podjąć działań windykacyjnych, w jej miejsce musi wejść ktoś inny, np. państwo. Występuje ono wówczas w obronie pokrzywdzonej ofiary napaści, ko-

³ Ślipko. 1994: 329.

⁴ Ślipko. 1994: 330.

rzystając z sankcji karnych, wśród których może się znaleźć kara śmierci. W uzasadnieniu jej prawomocności stwierdza Ślipko, iż akt wymierzenia kary śmierci jako akt samoobrony nie zawiera żadnego zła moralnego z racji tego, że akt agresji jest wyłączony z aksjologicznego zakresu moralnej wartości życia ludzkiego, a za tym dodatkowo idzie ograniczenie prawa agresora do życia. Drugą racją jest proporcja, jaka zachodzi między życiem ofiary mordu a życiem mordercy, sprawiedliwość w pierwotnym jej znaczeniu oddania każdemu tego, co jemu należy. Kolejną racją jest danie świadectwa nienaruszalności wszelkiego niewinnego życia ludzkiego scementowanej faktem godności osoby ludzkiej.

Ślipko stojący na stanowisku umiarkowanego retencjonizmu punkt ciężkości moralnej problematyki kary śmierci przesuwa w stronę moralnej wartościowości życia ofiary i agresora. Stwierdza, iż kara śmierci sama w sobie nie zawiera elementów zła moralnego. W centrum jego poglądów znajduje się akt agresji, który pozbawiając życia ofiarę agresji, równocześnie stawia agresora poza granicami prawa do życia, pozbawiając jego życie wartości moralnej. Państwo, korzystając z instytucji kary śmierci, działa w ramach reglamentacji moralnej odnoszącej się do aktu agresji burzącego uniwersalny porządek moralny. Komentując *Evangelium vitae*, Ślipko pisze:

Uzasadniając [...] moralne podstawy instytucji kary śmierci, w strukturze moralnego prawa naturalnego, uważam konsekwentnie, że kara śmierci może być stosowana jedynie w wypadkach dokonanego zabójstwa, jako typowej formie agresji przeciwko osobie indywidualnej, ale możliwej też w odniesieniu do społeczeństwa np. w czasie wojny. [...] kara śmierci może być usprawiedliwiona jedynie jako retorsja za spowodowanie śmierci drugiej osoby [...]. Dokonanie bowiem agresji nie jest aktem, który przemija, nie powodując daleko posuniętych konsekwencji w relacji między agresorem a ofiarą agresji. Porządek moralny jest tak ukonstytuowany, że sankcjonuje zasadę równości aksjologicznej między równymi sobie w moralnej godności osobami ludzkimi aż do ograniczenia prawa do życia agresora i wyjęcia go tym samym spod moralnej ochrony ze strony tego porządku. Stwarza to moralną podstawę do zastosowania względem niego tej samej formy działania, jakiej on użył, zadając śmierć ofierze swojej agresji⁵.

Krytyka

Autorzy, zajmując się tematyką kary śmierci, kładą nacisk bądź na sprawcę (abolicjonizm), bądź na ofiarę ataku agresji (retencjonizm), popadając częstokroć w mający fundamentalny charakter błąd – tyczy się to również Ślipki – utożsamiania osoby z czynem jako identycznej jedności. Bo choć osoba i czyn tworzą jedność – człowieka, to jednak nie są jednym, tym samym. Proponuję wziąć w nawias owo sugestywne traktowanie podmiotu aktu agresji synonimicznie z ak-

⁵ Ślipko. 1995: 102.

tem agresji. Takie zjawisko utożsamiania podmiotu z aktem jest bardzo wyraźne w argumentacji Ślipki. Prowadzi to w konsekwencji do nieuzasadnionego przeskoku od osoby ludzkiej jako takiej do czynu rozpatrywanego w kategoriach powinności moralnej.

Autorzy – można zauważyć – zgadzają się w sporze wokół kary śmierci do momentu, w którym jednogłośnie stwierdzają, iż należy wyeliminować z życia społecznego zagrożenie, które św. Tomasz nazywa *gangreną*, natomiast Ślipko, rozwijając myśl Akwinaty, nazywa je *agresorem*. Różnice i zasadniczy spór rozpoczynają się w momencie, w którym należy opowiedzieć się za formą owej eliminacji, wyłączenia podmiotu aktu uznanego za moralnie zły, roszczonego sobie pretensje ekspiacji w duchu sprawiedliwości.

W słowie krytyki poddamy w wątpliwość zasadność argumentacji (jaką posługuje się nie tylko Ślipko) przemawiającej za karą śmierci, mając na uwadze ten właśnie moment, który uważa się za fundament prawomocności sankcji ostatecznej.

Opowiedzenie się przez Ślipkę za karą śmierci i budowa racji dla niej na gruncie pierwotnej moralności zmusza autora do przekonstrowania takowej. Przekształca – co jest konsekwencją przyjęcia kary śmierci przez personalistę – aksjologię życia ludzkiego oraz status i istotę fundamentalnej wartości, jaką jest godność niezbywalna człowieka wraz z jej roszczeniami, urabiając je w formę, która na pierwszy rzut oka pozwala zasadnie przyłożyć do niej ostatecznościowy charakter kary śmierci, ingerującej nieodwracalnie w życie osoby ludzkiej. Próba połączenia tych elementów rodzi konflikt w sferze najbardziej podstawowych zasad dyskursu filozoficznego, chociażby w odniesieniu do zasady niesprzeczności.

Pierwsza poważna sprzeczność jawi się w samym pojmowaniu *godności osoby ludzkiej* i w pomijaniu jej powinnościnorodnej roszczeniowości. *Godności*, która jest przeciwieństwem wartości nadrzędnej, rzeczywistością pierwotną w stosunku do czynu ocenianego w perspektywie powinności moralnej. Píše autor:

[...] wartość moralna ludzkiego życia i nakładające się na nią prawo do życia osoby ludzkiej jest wartością i prawem stałym i nienaruszalnym, ale o zakresie ograniczonym. Nie obejmuje ono sytuacji agresji. Agresor podejmując tego rodzaju akt, decyduje się na działanie znajdujące się poza granicami moralnej wartości i prawa do życia⁶.

„Akt agresji oznacza sferę działania, w której życie agresora zachowuje [jedynie – P.L.] bytowość fizyczną pozbawioną wartościowości moralnej...⁷”, czyli przede wszystkim nieutralnej godności osobowej, która jednak w rozumieniu Ślipki (etyka – personalisty) może być utraconą. Taki stan rzeczy wynika z braku (zamierzonego czy nie) odróżnienia czynu od jego podmiotu, o czym mówiłem

⁶ Ślipko. 2000: 127.

⁷ Ślipko. 1994: 330.

wyżej. Można zapytać, czy po tym wyznaniu Ślipko może zaliczać się do grona personalistów. Pisze dalej, charakteryzując własne pojmowanie roszczeniowości godności osoby:

[...] czy zniszczenie życia ofiary mordy niszczy równocześnie moralną wartościowość tego życia i wrośnięte w tę wartościowość prawo do jego obrony? Czy te moralne struktury zapadają się do grobu razem ze zwłokami ofiary...?⁸

I potem:

Toteż pogwałcona w akcie morderstwa moralna wartość życia ofiary trwa nadal w porządku moralnym i wywiera właściwe sobie skutki⁹.

Skoro takie działanie – agresji skutecznej (morderstwa) – którego dopuszcza się agresor wykluczone zostaje ze sfery *moralnej wartości i prawa do życia*, to słusznym wydaje się być pytanie natury logicznej, czy kiedy podmiot agresji za sprawą swego czynu zostaje (on i czyn) wyłączony ze sfery wartościowości moralnej – to czy można, wykorzystując moc wykonawczą sfery wartościowości moralnej, osądzić go i odebrać mu życie? Dalej: skoro sfera moralna jest tą, w której zawarte są wszystkie normy i prawa moralne (w tym i prawo – nabudowane na odpowiednich normach – do odebrania życia) i nie jest już czymś, w czym uczestniczy podmiot agresji za sprawą aktu agresji, jakiego się dopuścił, to jak można jakkolwiek z tych norm czy praw stosować w odniesieniu do agresora? Skoro akt agresji sprawia, iż agresor zachowuje jedynie bytowość fizyczną pozbawioną wartościowości moralnej, to jak, na podstawie jakiej racji, jakiego przejścia, można stosować doń kryteria istniejące wyłącznie w sferze wartościowości moralnej, w sferze norm moralnych. Innymi słowy: za sprawą czego można przykładać normy właściwe bytom moralnym do bytów sfery tej pozbawionych, do bytu czysto fizycznego, jakim w opinii Ślipki staje się agresor w chwili dokonania aktu agresji skutecznej. Ślipko (chce czy nie) odbiera człowiekowi za sprawą odpowiednio skonstruowanego systemu kryteriów jego człowieczeństwo. Przykładów takich zabiegów i ich konsekwencji dostarcza w nadmiarze historia, ot choćby nie tak odległy faszyzm w Europie czy rasizm w Stanach Zjednoczonych. Idzie mi tu o zwrócenie uwagi na rażącą niekonsekwencję dyskursu, w którym z podmiotu aktu agresji skutecznej czyni się banitę sfery wartościowości moralnej, a mimo to stosuje się wobec niego prawa tej sfery. Logika, w rytmie której buduje Ślipko swoje stanowisko, każe stwierdzić, iż konstruuje on dryfującą postać wartościowości moralnej, która ani posiada bezwzględnie obowiązującą wartość osoby, ani nie posiada tej wartości. Co zatem posiada i kim jest podmiot tej wartościowości, raz będąc osobą (w znaczeniu personalistycznym), innym razem

⁸ Ślipko. 1994: 330.

⁹ Ślipko. 1994: 330.

nią nie będąc? Pojawia się pytanie o zasadę niesprzeczności. Tu już należy wysnuć dwa wnioski. Mianowicie, przyjęcie takiego stanowiska za poprawne logicznie jest niemożliwe z dwóch powodów: 1. W fundamentach personalizmu, którego reprezentantem jest Ślipko, godność osobowa jest wartością niezbywalną, nieutracalną, przy czym w świetle jego argumentacji status ten traci (odnośnie do agresora). 2. Gdyby nawet pominąć fakt, iż Ślipko jest personalistą, to jego dyskurs przeczy zasadzie niesprzeczności, wyłączając byt moralny ze sfery moralnej i wtórnie stosując doń normy sfery wartościowości moralnej.

Zapytajmy raz jeszcze: co staje się z niezbywalną godnością podmiotu agresji? Absurdalne wydaje się to, że człowiek raz jest bytem osobowym, a kiedy indziej nim nie jest – w myśl ustaleń personalizmu, gdzie o człowieku stanowi godność osobowa, której to Ślipko odmawia agresorowi. Jakże można oceniać człowieka, który *post factum* aktu agresji skutecznej przestaje istnieć na płaszczyźnie moralnej? Czy akt agresji skutecznej, czy w ogóle czyn może decydować, określać ontyczną pozycję człowieka w rzeczywistości moralnej będącej jego ontycznym *locum*, raz stawiając go poza swoimi granicami, a kiedy indziej po wtóre przyjmując na swoje niwy? Jeśli tak, to istotę ludzką oraz jej miejsce w lub *poza* granicami moralności określa i determinuje czyn. Czyn, działanie moralne jest dla Ślipki tym, co istnieje uniwersalnie, niezaprzeczalnie, trwale, jest tym, co nigdy nie traci przywileju istnienia, zmuszając do odpowiedniej reakcji. Natomiast podmiot moralny tego czynu może utracić swoje istnienie (w sferze moralności), jak mówi o tym cytowany powyżej fragment oznaczony numerem 15. Bezwzględnie więc istnieje tylko czyn moralny, istnienie jego podmiotu nie posiada tej cechy, istnienie to może na skutek pewnych okoliczności utracić. Do pewnego momentu osoba istnieje, ale wskutek podjęcia pewnych działań jej istnienie ginie jak materia w czarnej dziurze. O jej byciu stanowi więc czyn, o istnieniu osoby ludzkiej, podmiotu moralnego stanowi czyn. To jednak byłoby zgoła nieprawdopodobne. Czyn do podmiotu ma się bowiem jak przypadłość do substancji. Oba te czynniki tworzą całość moralnej postaci podmiotu moralnego. Czyn i podmiot czynu tworzą jedność, ale nie jedno, o czym mówiliśmy wcześniej. Żaden z tych elementów nie istnieje oddzielnie, urzeczywistnić się mogą tylko razem. Tak więc podmiot czynu musi być ujmowany w kategoriach wartościowości moralnej oddzielnych, ale relacyjnych do kategorii wartościowości moralnej czynu. Tak samo przedmiot czynu, adresat. Ową *substancję moralną* nazywamy w personalizmie godnością osobową, czyn natomiast istnieje jako *przypadłość moralna*. Konsekwentnie czyn (przypadłość) nie może określać statusu ontycznego podmiotu, substancji moralnej, niezbywalnej godności osobowej, a jedynie może określać ją jakościowo, charakteryzować. Tak więc wszyscy w myśl personalizmu posiadają godność osobową, której czyn (akt agresji skutecznej) nie jest w stanie unicestwić. W przeciwnym razie zniknąłby podmiot czynu, a więc i jego adresat, agresor, ofiara i całe społeczeństwo będące miejscem *akcji* dla Ślipki. Zaczyna istnieć tylko wy-

abstrahowany czyn. Koniecznym jest zatem przyjąć podmiot moralny czynu. Nie można też utrzymywać, że czyn, akt agresji skutecznej, przesądza o moralnej wartości osoby. To bowiem prowadziłoby do zgubnego utożsamienia czynu z jego podmiotem, do ingerencji w fundamenty ontyczne sfery moralnej, o czym mówiliśmy przed chwilą, przywołując koncepcję substancji i przypadłości. Odwołując się do fundamentów doktryny personalistycznej, do pojęcia niezbywalnej godności osobowej przysługującej każdemu człowiekowi, można wykazać niezasadność argumentacji Ślipki.

Sprzeczności jawią się również wówczas, gdy Ślipko ekstrapoluje problematykę kary śmierci na strukturę społeczną, tam szukając znamienia moralnej wartościowości życia i godności osoby ludzkiej, usprawiedliwienia dla instytucji kary śmierci. Agresor, akt agresji skutecznej potraktowany zostaje jako czynnik zagrażający organizmowi społecznemu¹⁰. Ów czynnik domaga się eliminacji, w określonym przypadku ostatecznej. Ujednostkowiony organizm społeczny eliminacji tej dokonuje w akcie nazwanym aktem samoobrony. Cały problem tkwi w tym, że – jak w odniesieniu do każdego czynu – dochodzi tu element *pośredniości* i *bezpośredniości*. O wadze i niezbędności tych rozróżnień w etyce nie miejsce się tutaj rozwodzić.

Jeśli organizm społeczny eliminuje agresora, dokonuje wówczas zabójstwa bezpośredniego. Pozbawienie życia – w tym wypadku agresora – jest celem zamierzonym, zaplanowanym. Ślipko rzecz może, iż jest to akt samoobrony (przy tym wartościowość moralna życia agresora znika na płaszczyźnie *samoobroniającej się* wartościowości moralnej organizmu społecznego). Autor nie przestrzega w tym miejscu porządku relacji jednostka–społeczeństwo. Choć słusznie zauważa, mając przed oczyma ujednostkowiony organizm społeczny, że agresor jest pewnego rodzaju chorobą mogącą ów organizm wyniszczyć, to jednak wpada w pułapkę, jaką skrywa w sobie ta chwytliwa metafora. Bo choć dobrze ukazuje ona jeden z aspektów bytu społecznego, a konkretnie wzajemne powiązanie jednostek w ramach jednego społeczeństwa, to jednak pomija tu, że organizm społeczny nie jest wyłącznie zbitą masą, której tożsamość tkwi w jedności, ale jest tworem zbudowanym z jednostek ludzkich, które stanowią właśnie o tożsamości całego organizmu. Organizm społeczny zbudowany jest z indywidualnych jednostek (osób), które dopiero w ramach wspólnego interesu tworzą go. W takim wypadku nie można mówić – co czyni Ślipko – że agresor *bezpośrednio i realnie* zagraża społeczeństwu. Zagrozić w ten sposób może wyłącznie jednostce przynależącej do danej grupy społecznej. Ślipko wpada w pułapkę swojej metafory, za sprawą której dokonuje personifikacji bytu społecznego na kształt realnie istniejącej jednostki, co w takim wypadku słusznie pozwala mu stwierdzić, iż spo-

¹⁰ Ślipko rozwija i uwspółcześnia tu argument św. Tomasza opowiadającego się za dopuszczalnością kary śmierci.

leczeństwo, na którego życie dybie agresor, ma prawo zabić go w akcie samoobrony. Jednakże akt zabójstwa dokonanego w samoobronie jest wówczas usprawiedliwiony moralnie, gdy zachodzi moment obrony koniecznej w *bezpośrednim, fizycznym kontakcie ofiary i agresora*, gdzie ofiara, jednostka musi *aktualnie* bronić swojego życia. W przypadku organizmu społecznego takiej relacji nie ma. Jest natomiast moment racjonalnego, chłodnego wyboru, w którym społeczeństwo decyduje, czy zastosować sankcję ostateczną czy też nie. I właśnie ta możliwość wyboru, wypływająca z niebezpośredniego kontaktu agresor–organizm społeczny podważa moralną słuszność funkcjonowania instytucji kary śmierci¹¹.

Stanowisko Ślipki budzi wiele wątpliwości już na samej płaszczyźnie poprawności logicznej, a w konsekwencji – wątpliwości co do zasadności argumentacji, którą się posługuje w budowie swojej etyki kary śmierci. Sam ten fakt nie pozwala zaakceptować jego poglądu, w takiej formie, w jakiej go zaprezentował. Wątpliwości te niech będą jednak przyczynkiem do dalszej dyskusji na ten trudny temat.

Bibliografia

- Ślipko, Tadeusz. 1994. *Granice życia*. Kraków. WAM.
- Tenże. 1995. *Etyczne spojrzenie na najwyższy wymiar kary*. W *Evangelium vitae. Dobra nowina w życiu ludzkim*. Materiały na temat encykliki *Evangelium vitae* oraz dyskusja o karze śmierci. Kraków. Wyd. Nauk. PAT.
- Tenże. 2000. *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*. Kraków, WAM.

Comments to Remarks by Father Slipko on Capital Punishment

Father Ślipko, a Thomist and personalist, favours moderate retentionism with respect to capital punishment. His main concern is permissibility or lawfulness of capital punishment, its fundamental compatibility with the objective moral order. Ślipko highlights the plight of the victims of criminal offences. He proceeds by making three separate claims. First, the value of human life is absolute and must be compromised in no circumstances. Second, a human being is a social entity with a right to life and development, and as a social entity it has the right to seek protection from society when its life and development are endangered.

¹¹ Osobny artykuł należało by poświęcić na rozpatrzenie sytuacji, w której ofiarą staje się cały naród na skutek możliwości jakie stwarza współcześnie broń masowej zagłady.

Three, by engaging in unjustified aggression the offender forfeits the right to protection from society and diminishes the moral value of its own life. The author pinpoints inconsistencies in this view. First, as a personalist Ślipko cannot postulate a diminished moral value of the life of the aggressor. Secondly, as a personalist he cannot say that the value of a person is directly dependent on the lawfulness of the acts committed by the person. Three, the relationship between the aggressor and the society that he is part of may not be determined unilaterally by the society, even if it is outraged by the offences committed.