

*Ks. Tadeusz Ślipko SJ*

## **KARA ŚMIERCI Z FILOZOFICZNEGO PUNKTU WIDZENIA**

### **1. Krótka problemu historia**

1. Problem kary śmierci pojawił się w historii europejskiej myśli filozoficznej niemal u samych jej początków. Szereg niedwuznacznych na ten temat wypowiedzi znajduje się w pismach Platona, przede wszystkim w dialogu pt. „Protagoras” oraz „Prawa” natomiast krótką tylko wzmiankę poświęcali karze śmierci Arystoteles, a podobnie postąpił już w kręgu rzymskiej myśli filozoficznej L.A. Seneca. Do zagadnienia kary śmierci z całą powagą odniósł się św. Tomasz z Akwinu, w ślad za nim poszły też następne pokolenia zarówno katolickiej, jak też – od czasów Reformacji – protestanckiej myśli filozoficznej i teologicznej. Jednakowoż w ciągu tego długiego okresu żaden z wybitnych przedstawicieli filozoficznej, ani też teologicznej myśli nie wystąpił ze zdecydowanym napiętnowaniem kary śmierci jako sankcji ostatecznej, niedopuszczalnej z racji jej niezgodnego z moralnością charakteru. Wręcz przeciwnie wspomniani autorzy jednoznacznie podtrzymywali tezę, że kara śmierci stanowi niezbędny środek eliminowania z życia społecznego osobników zagrażających życiu i bezpieczeństwu poszczególnych obywateli, a nawet dobru wspólnemu całego społeczeństwa. Swą tezę św. Tomasz sprowadzał także do tej kategorii „zawziętych”, a więc zaciętych w uporze „grzeszników”, przy czym prawdopodobnie miał tu na myśli zdeklarowanych heretyków.

Ten stan poglądów utrzymywał się aż do 2. poł. XVIII w. konkretnie mówiąc aż do ukazania się w 1776 r. książki C. Beccarii pt. „O przestępstwach i karach”<sup>1</sup>. Wprawdzie sam autor postulował ograniczenie kary śmier-

---

<sup>1</sup> Tłum. S. Rappaport, Warszawa 1959.

ci tylko do dwu przypadków: zabezpieczenia istnienia państwa zagrożonego przez rewolucję oraz celem odstraszenia od zbrodniczych aktów potencjalnych przestępców, a zatem nie był zdeklarowanym abolicjonistą. Istotny sens zawartej w jego poglądach reinterpretacji tradycyjnej doktryny wyrażał się w zmianie racjonalnego uzasadnienia wysuniętej przezeń tezy. Inspirując się panującą w owym czasie filozofią racjonalistycznego liberalizmu, uprawianą w stylu encyklopedystów francuskich (d'Alembert, Diderot, Helvetius, Holbach) oraz angielskich empirystów, przede wszystkim L. Hume'a, punkt ciężkości argumentacji na rzecz maksymalnej redukcji stosowania kary śmierci przesunął z idei dobra wspólnego społeczeństwa w stronę niepogwałcalnego prawa jednostki ludzkiej do życia. Za punkt wyjścia swoich wywodów przyjął zasadę „umowy społecznej” jako twórczej genezy państwa i jego uprawnień w wykonywaniu powierzonych mu przez ogół jednostek zadań na mocy zrzeczenia się przez te jednostki przysługujących im uprawnień. Rozwijając tę ideę za zgoła nonsensowną uznał tezę, że w treści tej umowy mieści się zrzeczenie się przez te jednostki prawa do nietykalności życia poza dwoma wcześniej wymienionymi przypadkami. Wniosek końcowy jest jasny: wyrokiem kary śmierci należy obłożyć przede wszystkim karę śmierci.

Zajęte przez Beccarię stanowisko nie podzieliło jednak losu wielu innych filozoficznych innowacji skazanych na czysto papierową egzystencję na zakurzonych bibliotecznych półkach. Z kart jego dzieła przeszło to w świat zarówno do ogólnej teorii prawa karnego, jak też w sferę społecznych i politycznych działań. W wyniku tego procesu wykształciła się nowa orientacja w sprawie kary śmierci, określana powszechnie mianem „abolicjonizmu prawnokarnego”. Nie znaczy to jednak, że tradycyjna teoria zniknęła z widowni filozoficznego sporu o karę śmierci. Z uwagi jednak na nową sytuację w tej dziedzinie myśli filozoficzno-prawniczej doktrynę tę poczęto określać za pomocą terminu „retencjonizmu prawnokarnego”. Znaczący to, że w świecie filozofii i prawniczej pragmatyki, od tego czasu, są reprezentowane dwa obozy: abolicjonizmu i retencjonizmu, przy czym po obydwu stronach doszło z czasem do wykształcenia się mniej lub więcej widocznych form umiarkowanego abolicjonizmu oraz umiarkowanego retencjonizmu.

## **2. Zmiany w łonie chrześcijańskiej doktryny o karze śmierci.**

Większej wszakże wagi jest fakt, że po obydwu tych stronach znaleźli się autorzy z kręgu etyki chrześcijańskiej oraz katolickiej teologii moralnej. Konsekwencją tego podziału stała się rozbudowa motywacyjnej strony zajmowanego przez nich stanowiska, szczególnie doniosłą na tym odcinku

innowacją było odejście katolickich reprezentantów abolicjonizmu od liberalistycznej koncepcji „umowy społecznej” i na niej opartej idei nie zrzeczenia się na rzecz państwa przez wolne jednostki prawa do życia. Katolicycy autorzy nawiązali do wysuniętej jeszcze w 1. poł. XIX w. sugestii<sup>2</sup>, że skoro kara śmierci godzi w niezbywalne prawo jednostki do życia, w takim razie stanowi naruszenie zasady sprawiedliwości. Ze swej strony pogłębili oni to rozumowanie uznając, że podstawową racją postulatu wyeliminowania kary śmierci z kodeksów prawa karnego jest nie tyle zasada sprawiedliwości, ale idea godności osoby ludzkiej. Z tego właśnie źródła – ich zdaniem – prawo do życia czerpie swój niepogwałcalny charakter, nie pozwalając nawet państwu wkraczać w tę dziedzinę nienaruszalnych wartości moralnych.

W tym wszakże miejscu katolicycy zwolennicy tej filozoficznej orientacji stanęli w obliczu fundamentalnej trudności: odwieczną i – poza pojedynczymi głosami w pierwszych wiekach chrześcijaństwa<sup>3</sup> – powszechnie była przez nich uznawana doktryna katolickiej teologii moralnej oraz etyki chrześcijańskiej, że w sytuacji krańcowego zagrożenia życia ludzkiego przez napastnika, czyli w sytuacji koniecznej obrony samego siebie przed niesprawiedliwą agresją jest moralnie dopuszczalne nawet zabicie napastnika. Celem uchylecia ewidentnej trudności, że ta teza implikuje naruszenie uznawanego przez jej głosicieli absolutnie obowiązującego zakazu pozbawiania życia osoby ludzkiej właśnie z racji przysługującej jej godności, autorzy tradycyjni zarówno teologicznego, jak i filozoficznego autoramentu po dziś dzień odwołują się do sformułowanej przez św. Tomasza tzw. „zasady podwójnego skutku”. Argumentują zatem, że akt koniecznej samoobrony powoduje dwa skutki: zabicie agresora oraz ocalenie własnego życia zaatakowanej przez niego ofiary napaści. To działanie obronne okazuje się moralnie dopuszczalne, jednak pod warunkiem, że ofiara napadu bezpośrednio zamierza jedynie ocalić siebie – samą, a tylko ubocznie dopuszcza śmierć agresora.

Zarysowana w tych słowach rekonstrukcja tradycyjnej doktryny etyki chrześcijańskiej i katolickiej teologii moralnej na temat kary śmierci odtwarza stan poglądów również współcześnie rozpowszechniony wśród wyopowiadających się w tej sprawie etyków i moralistów katolickich. W niniejszym wystąpieniu relacja ta ma służyć za tło, na którym po odrzuceniu „zasady podwójnego skutku” zostanie rozwinięta na innych przesłankach oparta koncepcja moralnego usprawiedliwienia kary śmierci wymierzanej jako

<sup>2</sup> Ch. Lucas, *Du systeme penale et du systeme repressien generale de la peine du mort en particulier*, Paris 1827.

<sup>3</sup> T. Ślipko, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, s. 33.

„ratio ultima”, czyli ostateczna sankcja za zbrodnicze pogwałcenie prawa do życia przysługującego każdej osobie ludzkiej od momentu pocięcia do jej ostatniego tchnienia.

### **3. Nieprzydatność „zasady podwójnego skutku” dla usprawiedliwienia dopuszczalności kary śmierci.**

Rozważania nasze musimy rozpocząć od dokładnego określenia sytuacji, do której odnosi się „zasadę podwójnego skutku”. A zatem nie chodzi tu o przypadki, w których zaatakowana osoba może ocalić swe życie innym sposobem, aniżeli zadanie śmierci napastnikowi, np. przez ucieczkę, obездwładnienie lub odstraszenie napastnika, czy choćby nie zabójczym zranieniem. W naszym wypadku chodzi o taką sytuację, w której napastnik „atakuję”, czyli podejmuje działanie, zmierzające bezpośrednio do spowodowania śmierci bądź śmiercią grożącej rany określonej osobie, ta zaś osoba w tym momencie nie dysponuje innym sposobem obrony życia, jak tylko działanie równie śmiertcosprawcze, jak to, którym posługuje się napastnik.

Tradycyjna teoria usiłuje analizę tego typu działania sprowadzić na boczne tory, kiedy za podstawowe kryterium jego dopuszczalności obiera intencję osoby broniącej swego życia. A tymczasem uwagę należy skoncentrować na istotnym dla rozpatrywanej kwestii aspekcie, jakim jest obiektywna struktura aktu, która determinuje kierunek decyzji osoby zagrożonej utratą życia. Struktura ta jest bowiem dokładnie taka sama, jak w akcie napastnika, a mianowicie bezpośrednio śmiertcosprawcza, jeśli ma być skuteczną obroną życia. Taką też widzi ją osoba broniąca swego życia, a tym samym taką ją zamierza łącznie ze skutkiem tego działania, czyli śmiercią napastnika.

Śmierć napastnika stanowi przeto pierwsze i nieuchronne „zamierzenie” tego aktu, można je nazwać także „intencją”. Oczywiście jest również pewne, że ten akt został świadomie podjęty celem obrony własnego życia. W tym kształcie cel obrony życia stanowi przeto przedmiot jej „zamierzenia”, czyli „intencji” na równi z zamierzeniem śmierci napastnika. A zatem zasadniczą treść obronnej decyzji ofiary agresji konstituują dwie intencje: namierzenie śmierci napastnika i własnego ocalenia.

Wobec tego nie da się utrzymać tradycyjne orzeczenie, że osoba napadnięta powodując dwa skutki: śmierć i ocalenie ma na oku wyłącznie własne ocalenie jako właściwe zamierzenie jej woli, natomiast śmierć agresora jedynie „dopuszcza” jako zło przez nią tolerowane, ale bezpośrednio nie zamierzone. Mało tego, niektórzy autorzy sugerują, że sprawcą tego niefor-

tunego dla agresora obrotu sprawy jest on sam, ponieważ „naraża się” na krwawą retorsję ze strony ofiary napadu. Jeżeli jednak nie traci się z oczu zasygnalizowanego wcześniej faktu, że skuteczność obrony własnego życia implikuje jako niezbędny warunek podjęcie aktu mocą własnej obiektywnej teleologii bezpośrednio śmierciosprawczego, arbitralny charakter tradycyjnej interpretacji „zasady podwójnego skutku” nie ulega wątpliwości. Nie ma bowiem sposobu, aby śmierć napastnika zredukować do rzędu niezamierzonego, ale tolerowanego zła. Sprawa wydaje się zgoła jasna i dalszych wyjaśnień nie potrzebuje.

Czy jednak tego rodzaju konkluzja nie oznacza pułapki przez krytyków tradycyjnej koncepcji „zasady podwójnego skutku” zastawionej przeciwko sobie samym? Krytycy ci bowiem, a w ich szeregu również autor niniejszego artykułu sprowadzają problem koniecznej obrony własnego życia na grunt moralnej dopuszczalności działania bezpośrednio śmierciosprawczego. Przeciwko temu protestuje wszakże zasada, przez nikogo w kręgu etyki chrześcijańskiej i katolickiej teologii moralnej nie kwestionowana, oparta na idei „świętości” życia ludzkiego, innymi słowy niepogwałcalności tego życia. Życie to bowiem, jak wiadomo, utożsamia się z żyjącą osobą jako bytem, którego moralną naturę określa istotowa determinacja do doskonalenia samego siebie zgodnie z przyświecającym mu ideałem tego doskonalenia. To stwierdzenie zawiera w sobie ową przed chwilą wspomnianą moralną niedopuszczalność zniszczenia ludzkiego osobowego istnienia. Z tego tytułu wszelki śmierciosprawczy zamach godzący wprost w to życie stanowi moralne zło, które podpada pod zakaz naczelnego imperatywu, prawa naturalnego „czyń dobro, a unikaj zła”. I nie co innego, ale właśnie ta zasada skłania zwolenników tradycyjnego rozwiązania dylematu: „ofiara czy agresor” do podejmowania wszelkich, nawet karkołomnych prób, byle tylko działanie skierowane przeciwko napastnikowi w obronie własnego życia wyprowadzić poza obręb aktu moralnie złego. Za narzędzie tej trudnej operacji służy im „zasada podwójnego skutku”. Skoro jednak to rozwiązanie okazuje się zawodne, w takim razie czy nie oznacza to wejścia w ślepy zaułek, z którego nie ma innego wyjścia poza cofnięciem się do wczesnej chrześcijańskiej tezy niektórych teologów, że w takiej sytuacji należy raczej poświęcić własne swoje życie, aniżeli bronić go za cenę zabicia napastnika.

W tym miejscu należy na moment zawiesić dalszy ciąg tego rozumowania, aby sformułować niezbędne przesłanki wypracowania odmiennej propozycji wybrnięcia z tego wielkiego filozoficznego kłopotu. Wstępnym w tym kierunku krokiem jest wyraźna metodologiczna dyrektywa: wyjścia z tej iście patowej sytuacji trzeba szukać na innej płaszczyźnie, aniżeli ana-

liza skutków obronnego aktu. Trzeba po prostu wspiąć się na wyższy poziom, a mianowicie przedmiotem refleksji uczynić „strukturę świata wartości moralnych”. Na tym wszakże poziomie trzeba wpierw wyeliminować z naszego pola widzenia teorię „konfliktu wartości” akceptowaną przez etyków hołdujących laickiej orientacji światopoglądowej, ale nie do przyjęcia na gruncie etyki chrześcijańskiej.

#### 4. Laicka koncepcja „konfliktu wartości” i jego krytyka

Na czym polega i kiedy zachodzi „konflikt wartości” w laickiej konwencji terminologicznej, któremu z chrześcijańskiego punktu widzenia dla odróżnienia od innej postaci konfliktu możliwej w tym obszarze bardziej pasuje termin „konfliktu aksjologicznego”?<sup>4</sup> Chodzi tu o przypadki z zakresu tzw. „sytuacji granicznych”. Rozumie się przez nie takie sytuacje, w których człowiek ma dokonać wyboru zamkniętego w zakłętym kręgu popełnienia moralnego zła. W unormowanych warunkach życia społecznego takie przypadki zdarzają się raczej rzadko. Jednakowoż w czasie okupacji, a także powojennego komunistycznego terroru były to nader realne „sprawy sumienia”, bolesne dla przeżywających je osób, a także pytanych o radę spowiedników. Za przykład niech posłuży sytuacja członka AK poddanego śledztwu prowadzonemu przez Gestapo „bądź funkcjonariusza UB”. Ulec brutalnemu nieraz naciskowi oznaczało zdradę sekretu w sumieniu obowiązującemu, składać zaś zeznanie gruntownie niezgodne z prawdą, to znowu konieczność posługiwania się kłamstwem. A więc znowu dylemat: czy nie znaczy to, że w pewnych sytuacjach jest człowiek skazany na popełnianie moralnego zła?

Zwolennicy etyki laickiej, zwłaszcza w jej relatywistycznej wersji w odpowiedzi na to pytanie przedkładają stosunkowo proste rozwiązanie oparte na ogólnej zasadzie dopuszczalności „mniejszego zła” w postaci np. „kłamstwa użytecznego”, „koniecznego zabójstwa” w imię „pro publico bono” lub „poświęcenia życia, jednego człowieka dla ratowania kilku innych osób”.

Jak już zaznaczono, są to propozycje dla etyki chrześcijańskiej nie do przyjęcia przede wszystkim dla tej racji, że w grę wchodzi tutaj wartości moralne obiektywne i niezmiennie, a więc takie jak sprawiedliwość, prawdomówność, dobroczynność, uszanowanie ludzkiego osobowego życia i inne jeszcze. Przykładowe przytoczenie tych wartości jest wskazaniem na przedmiot istotnej dla naszej refleksji nad tym, czym są wartości moralne

<sup>4</sup> Por. szerszy na ten temat wywód: T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 234-242.

w najgłębszym sensie właściwej im istotowej swoistości. Otóż trzeba sobie zdać sprawę, że wartości moralne z istoty swojej stanowią wzorcze ideały działań doskonalących osobę jako osobę, a więc że są to naczelne siły moralnego dobra<sup>5</sup>. W takim razie za sprzeczne z elementarnymi zasadami logiki byłoby uznanie pogwałcenie którejkolwiek z tych wartości, a więc aktu moralnie złego użytego w charakterze środka dla afirmacji innej wartości, choćby uznanej za ważniejszą od wartości wciągniętej w konfliktowe uwiłkła. Moralne zło w zadanym układzie nie zatracą swojego oblicza i nie zmienia się w dobroczynnego anioła. Niezmiennie przeto zawisa nad nim werdykt moralnego prawa „unikaj zła”. Trzeba zatem wyciągnąć z tego nieuchronny wniosek, że teoria „konfliktu wartości” w ujęciu etyki relatywistycznej nie przedkłada zadowalającego rozwiązania dylematu zaktualizowanego przez praktykę życia narzucanych „sytuacji granicznych”.

### 5. Koncepcja „koordynacji wartości”

Odrzucenie laickiej propozycji „konfliktu wartości” nie stanowi jednak ostatniego słowa w dyskutowanym problemie moralnej odpowiedzialności za decyzje podejmowane w granicznych, a niekiedy wręcz tragicznych sytuacjach ludzkiego życia. Bardziej zachęcające widoki otwierają się przed nami w wyniku pogłębionej analizy obiektywnego ładu moralnych wartości w ich chrześcijańskim rozumieniu. Idzie o to, aby logicznie sprzeczną, jak to zostało pokazane, koncepcję „konfliktu wartości” zastąpić przez zgodną z fundamentalnymi założeniami etyki chrześcijańskiej koncepcję „koordynacji wartości”.

Za punkt wyjścia posłuży nam ogólna wizja moralnych wartości jako obiektywnego świata wzorczych ideałów doskonalenia osoby jako osoby. Od wewnątrz przenikające je odniesienie „ku dobru” powoduje, że tworzą one wielki ład moralny oparty na zasadzie zgodnej, nazwijmy ją „harmonijnej” hierarchii. Stwarza ona porządek, w którym poszczególne wartości pozostają w takiej względem siebie relacji aby przyporządkowane naczelnemu ideałowi doskonalenia osoby jako osoby nawzajem się w tym dziele dopełniały i wspomagały bez popadania w konfliktowe między sobą zderzenia. W przeciwnym razie określone wartości moralne wbrew własnej naturze przybierałyby postać niszczycielskich sił, zakłócających zgodną rytmikę najszlachetniejszych twórczych sił ludzkiego dostojęstwa, którego same stanowią integralne człony. Dlatego też we właściwych im wewnętrznych powiązaniach muszą istnieć takie mechanizmy, które zabezpieczą

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 211-242.

zgodną z ich moralnym statusem współzależność w realizowaniu naczelnego ideału doskonalenia osoby jako osoby.

Sformułowany w tych słowach postulat domaga się rozwinięcia w dwojakim aspekcie. Przede wszystkim należy najpierw ustalić, w jakich przypadkach może zaistnieć sytuacja ewentualnych, tak radykalnych, jak to przed chwilą zostało zasygnalizowane, konfliktowych zderzeń. Otóż ogólny opis znanych nam już granicznych sytuacji niedwuznacznie dowodzi, że chodzi o akty „niesprawiedliwej agresji”. Mają one miejsce w przypadkach, w których jedne osoby mają w swych rękach środki do stosowania nawet fizycznej przemocy, np. tortur, albo też psychicznego maltretowania celem wymuszenia działania, które godzi w sam rdzeń określonej absolutnej wartości, np. zdrady sekretu lub naruszenia niepogwałcalności ludzkiego życia.

Kolejnym zadaniem staje się doprecyzowanie ogólnie przed chwilą sformułowanego postulatu, zakładającego istnienie skutecznych, a równocześnie moralnie godziwych środków obrony wartości moralnych wystawionych na niebezpieczeństwa „niesprawiedliwej agresji”. Otóż odnośnie do tej sytuacji „niesprawiedliwej agresji” i tylko do tej sytuacji obowiązuje zasada, która zacieśnia zakres ważności określonej obiektywnej i absolutnej wartości w ten sposób, że wyłącza z tego zakresu, a tym samym czyni dopuszczalnym ten akt, który poza agresją pozostaje stale nacechowany piętnem moralnego zła i jako taki stanowi akt moralnie niedopuszczalny.

W treści sformułowanej w tych słowach zasady zawierają się dwie dla rozpatrywanej problematyki ważne konsekwencje. Przede wszystkim na tle ogólnego rozeznania świata wartości nasuwa się wniosek, że w strukturze obiektywnego ładu moralnego znajdują się wartości o dwojakim statusie ich funkcjonowania w odniesieniu do praktycznych sytuacji ludzkiego życia, a mianowicie są takie wartości, które z racji właściwej im moralnej specyfiki nie mogą stać się ani przedmiotem agresji ze strony innej osoby, ani też czynnikiem podobnej agresji przeciwko innej osobie. Takimi są wartości stanowiące wzorcze ideały zachowań osoby względnie samej siebie, np. w stosunku do własnego życia, bądź też w relacji do Boga. Dlatego samobójstwo albo bluźnierstwo jest zawsze aktem wewnątrznie i wszechstronnie złym.

Inaczej ma się sprawa w sferze wartości regulujących zachowanie się osoby względem innych osób. Realność agresji przeciwko interesującego nas szczególnie fundamentalnemu dobru osoby, jakim jest życie, nie budzi wątpliwości i budzić nie może. Oczywiście jest także stwierdzenie, że życie reprezentuje dobro moralne tożsame z samą osobą. A zatem szacunek i ochrona tego życia należą do równie wysokich wartości moralnych, jakie reprezentuje sama godność osoby. Toteż wartości te zachowują swą idealną wzorczość,

a tym samym piętnują jako moralnie złe wszystkie akty, które tę wzorczość naruszają. Niemniej jednak właśnie w imię afirmacji tych wartości wchodzi w grę sformułowana przed chwilą zasada, która wyłącza z zakresu ważności określonej wartości akt niezbędny dla danej osoby w charakterze narzędzia do obrony przed agresją. W naszym wypadku jest to akt skutecznego pozbawienia życia osoby podejmującej równie skuteczny akt agresji, czyli agresora.

Znaczy to, że moralna wartościowość niepogwałcalności życia wszelkiej osoby ludzkiej jest niejako „okrojona”, ponieważ podlega stałej, w jej obiektywnej strukturze zawartej „restrykcji”. To zaś sprawia, że akt śmierciosprawczej obrony życia przed agresją nie narusza tej niepogwałcalności, ponieważ mieści się w sferze owej „restrykcji”, a zatem godzi jedynie w bytową, psychofizyczną substancję ludzkiego życia. Z tego też tytułu akt ten pod względem moralnym nie jest „zły”, ale „neutralny”. Dzięki temu staje się dopuszczalny, ale tylko i wyłącznie w przysługujących mu granicach koniecznej obrony przed „niesprawiedliwą agresją”. Tym samym poza agresją pozostaje nadal stale i niezmiennie moralnie zły. Jedynie towarzyszące mu moralne dodatkowe kryteria pełnej odpowiedzialności moralnej dotyczą godziwości intencji, a więc nastawienia woli stosującej ten ostateczny środek obrony własnego życia, wykluczającego motywy nienawistnej zemsty, czy jakieś inne moralnie naganne zamierzenia. Mimo wszystko specyficzny, niezwykle status moralny tego rodzaju aktu uzasadnia konieczność dostosowania do tego statusu odpowiadającego mu terminologicznego określenia. Czyni temu zadość w potocznym i prawniczym języku używany termin „koniecznej samoobrony”.

Zakończmy ten wywód krótkim podsumowaniem. Bezpośrednio zmierz on do tego, aby sformułować przesłanki konieczne dla rozstrzygnięcia, na jakiej podstawie można etycznie uzasadnić dopuszczalność zabicia człowieka w granicznej sytuacji obrony własnego życia przed niesprawiedliwą agresją. Proponowany ciąg rozumowania zapewnia tej obronie realną skuteczność, a równocześnie pozostaje w zgodzie z fundamentalnymi założeniami etyki chrześcijańskiej, głoszącej niezmienny i obiektywny charakter moralnej „wartościowości ludzkiego życia” jako podstawy jego „świętości”, czyli moralnej niepogwałcalności. Zadanie to zostało wykonane drogą analizy świata wartości moralnych i wykazania, że w zasięgu tej niepogwałcalności nie mieści się akt niesprawiedliwej agresji. Centralny filar tej teoretycznej konstrukcji stanowi zasada takich wewnętrznych wzajemnych powiązań i przyporządkowania sobie poszczególnych wartości, które scalają je w zgodny system normatywów warunkujących urzeczywistnianie naczelnego ideału doskonalenia osoby jako osoby. W tym też punkcie zaznacza się zasadnicza różnica zachodząca między relatywistyczną teorią „konfliktu

wartości” a zarysowaną koncepcją, którą – ze względu na tę właśnie odrębność – należy określać odrębnym terminem koncepcji „koordynacji wartości”. Nawiasem zaznaczyć można, że przesłanki wypracowane w ramach tej koncepcji mają swe zastosowanie również w innych przypadkach „granicznych sytuacji”, przede wszystkim zaś w sytuacji obrony sekretu przed równie niesprawiedliwą agresją zmierzającą do wydarcia drogą słownego „bądź nawet fizycznego gwałtu jego ujawnienia”<sup>6</sup>.

## 6. Dopuszczalność „koniecznej samoobrony” a kara śmierci

Założmy z pewną dozą optymizmu, że przedstawiona propozycja dopuszczalności aktu bezpośrednio śmiertcosprawczego w sytuacji obrony życia przed niesprawiedliwą agresją zostanie zaakceptowana jako należycie uzasadniona teoria filozoficzno-etycznego tej sprawy naświetlenia. Czy jednak w składających się na nią twierdzeniach nie kryje się nader poważna trudność, która przekreśla możliwość zastosowania tej teorii do moralnego uzasadnienia kary śmierci, o co nam przede wszystkim chodzi. Powodem wątplenia jest tak mocno w toku naszych rozważań podkreślany moment, że dopuszczalność tej koniecznej samoobrony ogranicza się wyłącznie do sytuacji „aktualnej agresji”. Tymczasem w przypadku kary śmierci jako orzeczenia przez sądowniczą władzę państwową o „aktualnej agresji” w ogóle nie może być mowy. Chodzi przecież o wymiar kary za czyn wcześniej dokonany na fizycznej osobie, nie zaś bezpośrednio przeciwko państwu. Krótko mówiąc nasze rozważania wracają do punktu wyjścia: na jakiej podstawie państwowa władza penitencjarna sięga w sferę egzystencjalnych dóbr człowieka, a nie poprzestaje na innych, bezkrwawych środkach niezbędnej retorsji?

W odpowiedzi na tę obiekcję należy wpiery sięgnąć do tej tezy chrześcijańskiej etyki społecznej, która rozwija ostateczne racje przemawiające na rzecz moralnej konieczności istnienia państwa jako nadrzędnej, przez prawo naturalne postulowanej społeczności. W myśl tej doktryny społeczność państwowa została powołana do bytu celem realizowania naczelnej moralnej kategorii, jaką jest „dobro wspólne”, zwane też „dobrem ogólnym”. To bowiem „dobro” zawiera w swej treści również uznanie fundamentalnych uprawnień, obywateli jako osób, w tym oczywiście na pierwszym miejscu prawa do życia i całego w ogóle porządku sprawiedliwości. Konsekwencją tego uprawnienia jest również prawo państwa do egzekwowania sankcji karnych za pogwałcenie tych uprawnień. W odniesieniu zaś do aktów morderstw a więc zabicia czło-

<sup>6</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. I, *Etyka osobowa*, Kraków 2005, s. 360-368.

wieka poza sytuacją obrony przed agresją, uprawnienie to przyznaje państwu prawo do stosowania tego samego sposobu działania, które mieści się w prawie ofiary agresji do użycia go w akcie obrony własnego życia. Nie idzie tu zatem o „naprawę naruszonego porządku moralnego”, jak zwykle się mówi w tradycyjnej etyce chrześcijańskiej. Porządku prawno-moralnego człowiek ani nie ustanawia, ani też nie leży w jego mocy go „naprawiać”. W egzekwowaniu kary śmierci państwo afirmuje tylko prawo osoby ludzkiej do życia i jego obrony, przypieczętowane też związaną z tym prawem dopuszczalnością pozbawienia agresora życia jako sankcję proporcjonalną do gwałtu zadanego przez agresora jego ofierze. Na tej podstawie słusznie określa się karę śmierci jako „ratio ultima”, „sankcja ostateczna”. Jest też dla tej właśnie racji dopuszczalną w walce ze złem jedynie w granicach określonych przez prawo naturalne i zgodni z nim prawo pozytywne.

Uwagi te nie wyczerpują wszystkich etycznych aspektów wykonywania przez państwo sankcji ostatecznej, przede wszystkim zaś jej zacieśnienia wyłącznie do zbrodni kapitalnych przeciwko ludzkiemu życiu, a nie innych przestępstw natury np. politycznej, bądź gospodarczej. Natomiast należy uwzględnić niektóre, dokładniej mówiąc dwa zarzuty, jakie zostały wysunięte przeciwko zarysowanej w niniejszym wystąpieniu teorii etycznego wymiaru kary śmierci.

## 7. Zastrzeżenia czy nieporozumienia

Jak dotąd, w tej materii ukazało się jedno obszerniejsze krytyczne omówienie pióra P. Laufera<sup>7</sup>. Jego zdaniem wszyscy autorzy podejmujący problem kary śmierci popełniają jeden wspólny im fundamentalny błąd „utożsamiania osoby z czynem jako identycznej jedności. Bo choć osoba i czyn tworzą jedność, to jednak nie są jednym tym samym.... Prowadzi to w konsekwencji do nieuzasadnionego przeskoku od osoby ludzkiej jako takiej do czynu rozpatrywanego w kategoriach powinności moralnej”.

Otóż pierwszy, dwuzdaniowy człon tej wypowiedzi jest arbitralny przeinaczeniem stanowiska, jakie w tej sprawie zajmują wszyscy inkryminowani autorzy, przynajmniej w kręgu etyki chrześcijańskiej. Z całą pewnością także ich zdaniem „osoba i czyn” nie są „jednym tym samym”. Wyrazem tego jest zasada „agere sequitur esse” „jaki byt, takie działanie”. Poza nawiasem dyskusji jest przeto „traktowanie podmiotu aktu agresji synonimicznie z aktem agresji”.

<sup>7</sup> P. Laufer, *Kilka uwag co do argumentacji ks. Tadeusza Slipki w sprawie kary śmierci*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R 14 (1953) nr 1, s. 57-66.

Natomiast uwagi godną jest sprawa przez autora recenzji zgoła niedostrzegana, a dla rozstrzygnięcia poruszonej przezeń kwestii o kapitalnym znaczeniu. A mianowicie idzie tu o rozpatrzenie relacji w jakiej pozostają do siebie osoba i czyn, czyli akt. Otóż kierując się nadal zasadą „agere sequitur esse” trudno uchylić się przed konsekwencją, że moralna konstytucja osoby determinuje moralny wymiar spełnianych przez nią aktów, a nie odwrotnie, podstawową zaś w tym zakresie twórczą siłą jest świat wartości moralnych. Dlatego idea ich na tym poziomie skoordynowanej współzależności i podporządkowania umożliwia skonstruowanie logicznie zwartej odpowiedzi na granicznej sytuacji niesprawiedliwej agresji przeciwko ludzkiemu życiu. Newralgicznym zaś nerwem proponowanego rozwiązania jest pojęcie „restrykcji” jako wbudowanego w struktury niepogwałcalności ludzkiego życia wyłączenia z obszaru tej niepogwałcalności aktu koniecznej obrony w sytuacji „niesprawiedliwej agresji”. O żadnych „nieuzasadnionych przeskokach” nie ma tu mowy. Zarzuty Laufera są zatem wynikiem odczytywania cudzych tekstów przez własne okulary dostosowane do pożądanego życzeń ich autora. Na tych też uwagach można poprzestać, aczkolwiek nie oznacza to położenia kresu dalszych, bardziej jednak pogłębionych studiów nad etycznym uzasadnieniem dopuszczalności kary śmierci.

## SUMMARY

### **Capital punishment in the philosophical context**

The article illustrates a few theories supporting the acceptability of the capital punishment from the ethical point of view. The author of the article, Pr. Prof. Tadeusz Slipko draws his own original concept based on defining aggression as a wrongful deed in moral context.

An aggressor performing such a deed puts himself aside the moral order, so he deprives himself of personal dignity, he „resigns” from it. The legal authority depriving him of life by performing capital punishment and defending objective values, acts according to the moral order. The weakness of this argumentation is its only theoretical analysis of ethical values and norms without referring to concrete cases of people and their criminal acts. However, the vital issue mentioned in the article is the problem of the way of performing the capital punishment and evaluation of the act done by the executioner.

*Translation Magdalena Motyl*