

JACEK WOJTYSIAK

O ARGUMENCIE MORALNYM ZA ISTNIENIEM BOGA

1. UWAGI WSTĘPNE¹

Termin „argument moralny” (ściślej „argument z moralności”) najczęściej denotuje zbiór argumentów za istnieniem Boga, których wspólną cechą jest to, że wśród ich przesłanek znajdują się twierdzenia dotyczące moralności. Argumenty te, różniące się między sobą w formie i treści, dość często występowały na terenie filozofii (raczej „praktycznej” niż „teoretycznej”), a jeszcze częściej w rozważaniach świątopoglądowych i apologetycznych. Filozofowie teoretycy deprecjonowali ich znaczenie, podkreślając, że argumenty te opierają się na „miękkich” faktach humanistycznych (istnienie moralności), a nie na „twardych” faktach rozpatrywanych przez przyrodoznawstwo (np. matematyczność przyrody bądź też celowość przynajmniej jej niektórych postaci) lub metafizykę (np. istnienie bytów przygodnych). Jednakże

Dr JACEK WOJTYSIAK – Wydział Filozofii KUL, Katedra Teorii Poznania, adres do korespondencji: 20-950 Lublin, Al. Raclawickie 14, e-mail: wojtys@kul.lublin.pl

¹ Za dyskusje i uwagi, które umożliwiły mi ostateczną redakcję niniejszego tekstu, dziękuję następującym osobom: prof. A. B. Stępniewi, prof. E. Wolickiej, prof. S. Judyckiemu, mgr. M. Iwanickiemu, mgr. R. Schmidtowi oraz o. mgr. M. Tkaczykowi (pozostałym osobom dziękuję w dalszych częściach tekstu). Prof. J. Jadackiemu, prof. J. Woleńskiemu, prof. E. Wolickiej i mgr. M. Iwanickiemu dziękuję za zgodę na wykorzystanie tekstów i listów, które (w związku z tematem niniejszego artykułu) do mnie przysłali. Chcę też wyrazić szczególną wdzięczność ks. prof. M. Moorsowi (Katholieke Universiteit Leuven), który (podczas mego naukowego pobytu w Belgii w 2002-2003 r.) swymi wykładami i rozmowami zwrócił moją uwagę na doniosłość filozofii Kanta (a zwł. na Kantowskie przejście z metafizyki natury do metafizyki wolności). Dziękuję także studentom teologii (i częściowo filozofii) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (a zwł. p. J. Sebeście), którzy uczestnicząc w moim wykładzie poświęconym tytułowej problematyce, zgłosili wiele cennych uwag, pogłębiających rozumienie poruszanych tu zagadnień.

w kulturze pozytywistycznej i postpozytywistycznej, sceptycznie nastawionej do metafizyki i metafizycznej interpretacji przyrodoznawstwa, właśnie argumenty moralne zdają się stanowić „ostatnią ostoję” racjonalnej obrony religii: moralność bowiem (przynajmniej ze względów psychologicznych lub społecznych) jest tym fenomenem, który – mimo wszystko – praktycznie najtrudniej zredukować do fenomenów niższych.

Choć argumenty moralne znane były już od starożytności², za ich „ojca” uznaje się Immanuela Kanta³. W związku z tym niniejszy tekst będzie na-

² Wskazuje na to dylemat z Platońskiego *Eutyfrona* (Platon 1984, s. 196 (10 e)): „A to, co miłe bogom, to dlatego, że je bogowie lubią, jest bogom miłe, a nie dlatego je bogowie lubią, że im jest miłe?” (Nb. prawdopodobnie dylemat ten początkowo wymierzony był m.in. przeciw greckiemu politeizmowi). W kontekście argumentu moralnego można go wyrazić następująco: czy czyn jest moralnie dobry dlatego, że Bóg go nakazał, czy na odwrót – Bóg go nakazał, gdyż jest moralnie dobry? Jeśli zachodzi pierwsza sytuacja, to (wbrew naszym intuicjom) moralność jest nieautonomiczna (lub względna) – zależna od woli Boga. Jeśli druga, to (wbrew niektórym wersjom argumentu moralnego) moralność obowiązuje niezależnie od Boga. Współcześnie pojawiają się różne propozycje wyjścia z tego dylematu (por. Evans 1999, s. 346, 349-350; Idziak 1999, s. 454, 458-459). Zwolennicy „etyki Boskich nakazów” (czyli pierwszej sytuacji) twierdzą najczęściej, że nie prowadzi ona do paradoksalnych konsekwencji, jeśli się pamięta, że istotnym przymiotem Boga jest dobroć lub miłość: czyn jest moralnie dobry, gdy jest nakazany przez miłującego Boga (nb. w Bogu „wola” oraz „intelekt” stanowią jedność). Z kolei obrońcy teistycznej wersji drugiej opcji (np. zwolennicy pewnych odmian „etyki prawa naturalnego”) powiedzą, że pewne czyny ludzkie są obiektywnie dobre, np. ze względu na ich związek z realizacją celów wpisanych w naturę ludzką; natura ta jednak jest rezultatem Boskiego aktu stworzenia (przez analogię: *Pan Tadeusz* jest arcydziełem tylko ze względu na swe wewnętrzne walory; nie przeszkadza to jednak pytać o autora, który zdolny był napisać to dzieło). Podobnie kwestię stawia R. Nozick (1981, s. 552-555): zachowujemy teizm i autonomię (lub bezwzględność) moralności, bądź twierdząc, że Bóg niearbitralnie aprobuje (lub gani) pewne czyny z powodu ich (pozamoralnej) cechy „przystającej” do jego natury (na tej zgodności opierałoby się moralne wartościowanie), bądź twierdząc, że wartości (moralne) są zależne od Boga pod względem istnienia (jako stworzone przez Niego), a nie pod względem swego uposażenia (co w ogóle może być wartościowe, nie zależy od woli Boga). Jeszcze inną drogą poszedł I. Kant – zob. przypis 30. W polskiej literaturze filozoficznej dylemat z *Eutyfrona* przywołał ostatnio, w celu wsparcia swego ateizmu, B. Chwedeńczuk (2000, s. 177-186). Jego książka doczekała się w periodykach filozoficznych krytycznych recenzji M. Przełęckiego, J. J. Jadackiego, M. Tałasiewiczza, o. M. Tkaczyka.

³ W dalszym ciągu będziemy przytaczać rozmaite wypowiedzi Kanta, zarysowujące te argumenty. Już teraz zaznaczmy, że w *Krytyce czystego rozumu* [KCR] (w wieńczącej jej drugi tom *Metodologii transcendentalnej*) Kant niejako zapowiada (przygotowuje) swój argument, w *Krytyce praktycznego rozumu* [KPR] (w *Dialektyce czystego rozumu praktycznego*) – rozwija go, a w *Religii w obrębie samego rozumu* [ROSR] – dopowiada pewne istotne punkty. Kant wielokrotnie podkreśla, że jego pojęcie Boga jest pojęciem moralnym. Dzięki temu – jak sądzi – jego pojęcie Boga lepiej oddaje ideę o s o b o w e g o Boga chrześcijan niż tradycyjna teologia spekulatywna (z jej wadliwymi dowodami). Pamiętajmy przy tym, że Kantowski argu-

wiązywał do koncepcji filozofa z Królewca, za którego sprawą w wielu środowiskach intelektualnych do dziś się sądzi, że jeśli istnieją jakiegokolwiek sprawne argumenty na istnienie Boga, to są to tylko argumenty moralne (czy szerzej: praktyczne). Niestety, wypowiedzi Kanta w omawianej kwestii nie są wystarczająco jasne, a tym samym dopuszczają różne interpretacje. Trzeba więc będzie się posłużyć propozycjami rekonstrukcji myśli Kanta dokonanymi przez kilku współczesnych filozofów. Wśród nich znajduje się Dostojny Jubilat – Książd Profesor Józef Herbut – któremu niniejszym tekstem pragnę podziękować za naukę i przykład, jak za pomocą ścisłych rygorów racjonalności można życzliwie mówić o religii. Jak się okaże, propozycja ks. Herbuta dostarczy okazji do sformułowania najbardziej „optymistycznej” interpretacji omawianego argumentu⁴.

2. DWIE EKWIWOKACJE

Interesującym punktem wyjścia może być niezmiernie klarowna (i udokumentowana tekstami źródłowymi) rekonstrukcja Kantowskiego argumentu, której autorem jest W. Galewicz. Według niego argument ten sprowadza się do następującego rozumowania (1998, s. 184):

- 1) Powinniśmy realizować najwyższe dobro.
 - 2) Każda powinność implikuje możliwość tego, co jest jej przedmiotem.
 - 3) Realizacja najwyższego dobra byłaby jednak niemożliwa bez istnienia Boga.
- A zatem: Trzeba przyjąć, że Bóg istnieje⁵.

ment (argumenty) moralny to tylko fragment szerszego, zainicjowanego (i częściowo zrealizowanego) przez niego, programu przekładu pojęć chrześcijańskich na pojęcia etyczne. Program ten istotnie oddziałał na pokantowską filozofię i teologię (a nawet szerzej: zachodnią kulturę duchową). (Por. Wojtysiak 2002, s. 120 n., 578-581).

⁴ Instruktywną informację o argumencie moralnym (zwł. o jego współczesnych wersjach) podaje C. S. Evans (1999, s. 345-351). Z obrońców argumentu, którzy nie będą tu przywoływani, wymienimy następujących: kard. J. H. Newman, H. Rashdall, W. R. Sorley, F. R. Tennant, A. E. Taylor, A. Farrer, H. P. Owen, C. S. Lewis, ks. W. Granat, R. Adams, G. Mavrodes, ks. S. Kowalczyk, C. Dore, P. L. Quinn, L. Zagzebski, A. Garcia de la Sienna. Koncentrując się tylko na kwestii argumentu moralnego, pomijamy tu bogatą literaturę (interpretacyjną) dotyczącą samych tekstów Kanta w omawianej sprawie.

⁵ Występujące w tym rozumowaniu pojęcie najwyższego dobra Kant określa następująco (KPR, s. 181): „cnota i szczęśliwość łącznie stanowią posiadanie najwyższego dobra” w taki sposób, że cnota (moralność) jest warunkiem szczęścia; najwyższe dobro byłoby więc takim

Galewicz (1998, s. 187, 188; por. także Hick 1994, s. 113-114) zauważa jednak, że powyższe rozumowanie jest tylko pozornie sprawne. W gruncie rzeczy bowiem przenikają je dwa „paradoksy”. Po pierwsze: „*stwierdzenie* powinności urzeczywistnienia tego [najwyższego] dobra ma być możliwe także bez stwierdzenia możliwości jego realizacji; niemniej *zachodzenie* (czy też obowiązywanie) tej powinności nie ma być możliwe bez zachodzenia (istnienia) tej możliwości”. Po drugie: „Czy jednak można przyjmować, że realizowanie najwyższego dobra musi być możliwe dla człowieka, a zarazem zakładać, że nie jest ono możliwe bez Boga?”.

To, co Galewicz (przez kurtuazję wobec Klasyka) nazywa „paradoksami”, nazwiemy tutaj „ekwiwokacjami”. Rozumowanie Kanta bowiem (w powyższej postaci) nie jest sprawne właśnie dlatego, że dwukrotnie pojawia się w nim błąd ekwiwokacji. Aby go ukazać, uwyraźnijmy rozpatrywane rozumowanie w sposób zbliżony do założeniowego dowodu wprost:

1. Powinniśmy realizować najwyższe dobro. [Założenie „empiryczne”]
 2. W każdym przypadku jest tak, że jeżeli powinniśmy coś realizować, to (owo) coś jest możliwe. [Założenie „konceptualne”]
 3. Jeżeli Bóg nie istnieje, to najwyższe dobro nie jest możliwe. [Założenie „ontologiczne”]
 4. Jeżeli powinniśmy realizować najwyższe dobro, to najwyższe dobro jest możliwe. [Prawo *dictum de omni*: 2 („coś”/„najwyższe dobro”)]
 5. Najwyższe dobro jest możliwe. [Reguła odrywania: 4, 1]
 6. Jeżeli najwyższe dobro jest możliwe, to Bóg istnieje. [Prawo transpozycji: 3]
- Bóg istnieje. [Reguła odrywania: 6, 5]⁶

stanem świata, w którym „szczęśliwość rozdzielona jest także całkiem dokładnie w proporcji do moralności (jako wartości osoby i jej zasługiwania na szczęście)”. Żadna istota, z wyjątkiem Boga, nie może spowodować takiego stanu. Pomijamy tu dialektyczne deliberacje Kanta (i związane z nimi antynomie) na temat związku (i jego czynnika dominującego) między cnotą a szczęściem w pojęciu najwyższego dobra: tożsamość (związek analityczny) czy przyczynowość (związek syntetyczny). Ostatecznie Kant przyjmuje, że jedynym rozwiązaniem napotkanych trudności są tzw. postulaty praktycznego rozumu (w tym postulat istnienia Boga), dzięki którym można powiedzieć, że „cnota powoduje szczęśliwość”.

⁶ W sensie ścisłym (w ramach dedukcji naturalnej) jest to dowód wyrażenia implikacyjnego, którego następnikiem jest ostatni (nienumerowany) wiersz dowodu, a poprzednikiem – koniunkcja założeń (w tym przypadku wierszy 1., 4., 3. – wiersz 4. nie jest założeniem, ale jakby podstawieniem założenia 2., uzyskanym z 2. w sposób określony niżej). Jeśli jednak założenia są prawdziwe (co przy kolejnych dowodach będzie wykazywane), to prawdziwy jest

Założenie 1. nazywam „empirycznym”, gdyż opiera się na (swoistym) doświadczeniu moralnym. Założenie 2. jest „konceptualne”, gdyż podstawę jego uznania będzie stanowić analiza wchodzących w jego skład pojęć (terminów). Z kolei założenie 3. otrzymało miano „ontologicznego” ze względu na to, że wyraża odpowiednie twierdzenie (przekonanie) z zakresu ontologii. Cudzysłowy użyte w określeniach założeń mają na celu zaznaczenie, że nie występują one w swych ścisłych znaczeniach.

A oto wspomniane dwie ekwiwokacje, które możemy teraz ściślej określić:

Ekwiwokacja pierwsza. W wierszu 1. słowa „powinniśmy” używamy w takim znaczeniu, które nie ogranicza jego stosowalności do tego, co możliwe (do wykonania lub osiągnięcia): jeżeli coś jest powinno, to jest możliwe lub nie. Z kolei w wierszach 2. i 4. słowa „powinniśmy” używamy w takim znaczeniu, w którym takie ograniczenie zachodzi. W tym drugim przypadku owa możliwość stanowi warunek konieczny powinności: jeżeli coś nie jest możliwe, to nie jest powinno, a tym samym: jeżeli jest powinno, to jest możliwe. Przykładem (podawanym przez Galewicza) powinności w pierwszym znaczeniu jest powinność spłaty długu bez względu na to, czy dłużnik w ogóle może tego dokonać (czy dysponuje odpowiednią kwotą pieniędzy). Przykła-

też ostatni wiersz dowodu. Łatwo zauważyć, że przedstawione tu rozumowanie opiera się na prawie $[p \wedge (p \rightarrow q) \wedge (\neg r \rightarrow \neg q)] \rightarrow r$. Wszystkie przeprowadzone w niniejszym artykule dowody są zapisane w języku naturalnym. Stosujemy też proste środki logiczne (choć, być może, np. niekiedy wyrażenia odpowiadające implikacji materialnej należałoby rozumieć jako odpowiadające implikacji ścisłej (*nierozdzielnej*, że $(p \wedge \neg q)$ lub *koniecznej*, że $(p \rightarrow q)$). Chodzi bowiem tylko o ustalenie logicznej struktury omawianych argumentów – argumentów, które jeśli mają być przekonujące, muszą odznaczać się prostotą. Gdybyśmy wprowadzili kwantyfikator i zmienne (indywidualne), to wiersz 2. powyższego dowodu przybrałby postać: (x) (jeżeli powinniśmy realizować $x \rightarrow x$ jest możliwe). (Podobnie byłoby w niektórych innych zaproponowanych tu dowodach). Przejście z wiersza 2. do wiersza 4. – dzięki wykorzystaniu prawa *dictum de omni* lub odpowiadającej mu reguły opuszczania kwantyfikatora ogólnego – polegałoby więc na usunięciu kwantyfikatora i wprowadzeniu odpowiedniej stałej (indywidualnej) w miejscach, gdzie występuje zmienna. W powyższym dowodzie kwantyfikatorowi odpowiada wyrażenie „w każdym przypadku jest tak, że...”, zmiennej – „coś”, stałej – „najwyższe dobro”, predykatom zaś – „powinniśmy realizować...” i „...jest możliwe”. Początkowo sądzilibyśmy, że można dokonać jeszcze większego uproszczenia: sformułowanie założenia 2. bez wyrażenia quasi-kwantyfikatorowego („jeżeli powinniśmy coś realizować, to (owo) coś jest możliwe”) i wyprowadzenie 4. z 2. na mocy reguły podstawiania („coś”/„najwyższe dobro”), przyjmując przy tym, że założenie 2. jest tautologią (pozalologiczną). Jednakże, jak zauważył M. Tkaczyk, takie postępowanie byłoby wadliwe, choćby dlatego, że w rozumowaniu opartym na dedukcji naturalnej założenia są tylko zdaniami przyjętymi „na próbę”, a ich prawdziwość wykazuje się dopiero w kolejnych krokach argumentacji.

dem zaś powinności w drugim znaczeniu jest powinność spłaty długu obowiązująca (tylko wtedy), gdy dłużnik jest w stanie ją wypełnić.

Powyższe rozróżnienie uniemożliwia uznanie tezy⁷ 5. („najwyższe dobro jest możliwe”). Oderwano ją od implikacji: „jeżeli powinniśmy realizować najwyższe dobro, to najwyższe dobro jest możliwe” (teza 4.). Niestety, poprzednik tej implikacji jest równokształtny, lecz nie równoznaczny (ani równoważny), z założeniem 1.

Ekwiwokacja druga. W wierszach 2., 4. i 5. słowo „możliwe” znaczy tyle, co „wykonalne lub osiągalne przez człowieka”. Natomiast w wierszach 3. i 6. słowo „możliwe” znaczy tyle, co „wykonalne lub osiągalne (lub umożliwione) wyłącznie przez (szczególne działanie) Boga”. W takiej sytuacji nie można wyprowadzić wniosku „Bóg istnieje” na podstawie reguły odrywania. Okazuje się bowiem, że w tezach 5. i 6. słowo „możliwe” występuje w różnych znaczeniach: w implikacji: „jeżeli najwyższe dobro jest możliwe, to Bóg istnieje” użyto je w znaczeniu „teologicznym”, w tezie zaś równokształtnej z jej poprzednikiem – w znaczeniu „antropologicznym”.

Istnieją trzy sposoby usunięcia tej ekwiwokacji: przez rezygnację z pojęcia możliwości „teologicznej” na rzecz odpowiedniego pojęcia *a n t r o p o l o g i c z n e g o* (bądź „psychologicznego”), przez rezygnację z pojęcia możliwości „antropologicznej” na rzecz odpowiedniego pojęcia *t e o l o g i c z n e g o* (lub „ontologicznego”), przez znalezienie *p o m o s t u* między pojęciami możliwości „antropologicznej” i „teologicznej”. W pierwszym przypadku otrzymamy *p r a k t y c z n ą* wersję argumentu moralnego, w drugim – wersję *t e o r e t y c z n ą*, a w trzecim – wersję *m i e s z a n ą*. Warto się bliżej przypatrzeć tym wersjom, formułując je tak, by uniknąć pierwszej ekwiwokacji.

3. WERSJA PRAKTYCZNA

Istotą praktycznych argumentów moralnych jest to, że ich wniosek i (przynajmniej niektóre) przesłanki zawierają (zdaniotwórcze odzaniowe)

⁷ W sensie ścisłym tezą jest tu tylko wspomniane w przypisie 6. wyrażenie implikacyjne; w sensie szerszym zdanie stanowiące ostatni (nienumerowany) wiersz dowodu: „Bóg istnieje” (w tym ujęciu wcześniejsze wiersze dowodu są przesłankami, a założenia – przesłankami wyjściowymi). Natomiast w sensie najszerszym tezą jest zdanie stanowiące dowolny wiersz dowodu, uzyskany z poprzednich (ostatecznie: z założeń) za pomocą którejś z reguł. Przede wszystkim tym znaczeniem terminu „teza” będziemy się tu posługiwać.

funktory deontyczne, epistemiczne lub „wolicjonalne”. Ich wnioskiem więc nie jest zdanie: „Bóg istnieje”, lecz zdania typu: „Powinniśmy wierzyć, że Bóg istnieje”, „Wierzę, że Bóg istnieje”, „Chcę, aby Bóg istniał”, „Mam moralną nadzieję na to, że Bóg istnieje” itp. Celem takich argumentów jest nie tyle wykazanie, że przekonanie o istnieniu Boga jest prawdziwe, ile że posiadanie tego przekonania jest moralnie pozytywne (lub nakazane). Jeśli dopuścimy, że wartością moralną, dla której warto (należy) posiadać owo przekonanie, jest życiowa doniosłość czy egzystencjalna korzyść, to pojęcie praktycznego argumentu moralnego może krzyżować się zakresowo z pojęciem argumentu pragmatycznego⁸.

Kantowski wywód z *Dialektyki czystego rozumu praktycznego* można zinterpretować w duchu argumentu praktycznego⁹. Świadczą o tym niektóre wypowiedzi Kanta. Według niego postulaty praktycznego rozumu (jako twierdzenia teoretyczne „nie dające się dowieść”) należy przyjąć (uznać) tylko po to, by móc realizować prawo moralne. Nie sposób zaś realizować tego prawa bez uznania istnienia wolnej woli (jedynie gwarantującej szansę na jej dobrowolne podporządkowanie się temu prawu), nieśmiertelności duszy (jedynie gwarantującej szansę na postęp moralny po śmierci, wobec braku zgodności woli z prawem moralnym w życiu obecnym) oraz istnienia Boga (jedynie gwarantującego urzeczywistnienie najwyższego dobra – sprawiedliwego obdzielenia szczęśliwością w proporcji do cnoty). Nie jest przy tym dostatecznie jasne, czy uznanie tych postulatów jest tylko naszą potrzebą czy obowiązkiem. Z jednej bowiem strony Kant (KPR, s. 233) pisze:

Wiara ta [rozumowa wiara moralna – J. W.] nie jest więc nakazana, lecz jako dobrowolna, dla moralnego (nakazanego) celu przydatna [...] – wpływa ona sama z moralnego usposobienia.

Wcześniej jednak zaznacza (KPR, s. 229):

⁸ J. Jordan (1999, s. 352) odróżnia argumenty pragmatyczne zależne („zakład Pascala”) i niezależne („prawo do wiary” W. Jamesa) od prawdy. James uważał, że w pewnych warunkach (zwł. wobec konieczności zajęcia stanowiska przy braku podstaw do intelektualnego rozstrzygnięcia problemu) można (a nawet trzeba) przyjąć przekonania religijne ze względu na ich życiowo pozytywną (korzystną) rolę. Koncepcję Jamesa wnikliwie rozpatruje Galewicz (1998, s. 191-215).

⁹ Czynią tak m.in. C. S. Evans (1999, s. 348-349), A. Plantinga (2004, s. 328), E. Wolicka (2002, s. 97-98, 75-76), S. Judycki (2000, s. 621-622) i inni. Pierwszy z nich dokonuje tego w stylizacji „deontycznej”, którą będziemy tutaj preferować.

A zatem jest to potrzeba wywołana bezwzględnie koniecznym zamiarem [...]; i gdy się przyzna, że prawo moralne każdego nieubłaganie obowiązuje jako nakaz (nie jako prawo roztropności), to człowiek prawy zaiste może powiedzieć: chcę, żeby istniał Bóg [...] ¹⁰.

Tak mówi człowiek prawy, ale człowiek prawy chce tego, co jest powinno (co „obowiązuje jako nakaz”) – bądź też chce tego, co jest (jedynym) koniecznym lub najlepszym środkiem do wypełnienia powinności. W związku z tym nie naruszamy Kantowskiego wywodu, twierząc po prostu, że powinniśmy wierzyć w istnienie Boga lub że powinniśmy chcieć, żeby istniał Bóg.

Spróbujmy, w zgodzie z powyższą interpretacją wypowiedzi Kanta, sformułować w sposób ścisły taki „deontyczny” praktyczny argument moralny. Nie zapominamy przy tym, że istnieją jego „niedeontyczne” wersje, być może nawet bliższe Kantowskiemu tekstowi. Wersja deontyczna ma jednak tę przewagę nad pozostałymi wersjami praktycznej odmiany argumentu moralnego, że wyraziście oddaje jego istotę oraz unika wątpliwych przejść od zdań poprzedzonych funktorem „powinniśmy” do zdań, w których ten funktor nie występuje. Oto ona (podajemy ją w pierwszej osobie liczby mnogiej, a nie pojedynczej, by nadać jej walor intersubiektywności):

1. Powinniśmy realizować najwyższe dobro. [Założenie „empiryczne”]
2. W każdym przypadku jest tak, że jeżeli powinniśmy coś realizować, to powinniśmy chcieć, by (owo) coś zostało zrealizowane. [Założenie „konceptualne”]
3. Jeżeli powinniśmy chcieć, by najwyższe dobro zostało zrealizowane, to powinniśmy wierzyć, że Bóg istnieje. [Założenie „psychologiczne”]
4. Jeżeli powinniśmy realizować najwyższe dobro, to powinniśmy chcieć, by najwyższe dobro zostało zrealizowane. [Prawo *dictum de omni*: 2 („coś” / „najwyższe dobro”)]
5. Powinniśmy chcieć, by najwyższe dobro zostało zrealizowane. [Reguła odrywania: 4, 1]

Powinniśmy wierzyć, że Bóg istnieje. [Reguła odrywania: 3, 5]

¹⁰ M. Iwanicki interpretuje te cytaty w ten sposób, że pierwszy wyraża konieczny implikacyjny związek między przyjęciem moralności a wiarą (skoro jednak moralność jest dobrowolna, to i wiara jest dobrowolna); drugi zaś wskazuje na konieczność wiary („konieczność następnika”) dla człowieka, który poddał się już bezwzględnemu obowiązywaniu moralności. Dodajmy, że Kant pisze również (KPR, s. 202), iż założenie istnienia Boga „jest także koniecznością połączoną jako potrzeba z obowiązkiem; a ponieważ najwyższe dobro jest możliwe tylko pod warunkiem istnienia Boga, przeto wiąże ono nierozzerwalnie założenie tego istnienia z obowiązkiem, czyli przyjęcie istnienia Boga jako moralnie konieczne”.

W stosunku do argumentu sformułowanego w poprzednim paragrafie, zmodyfikowaliśmy założenie „konceptualne” (2.): nie przechodzimy w nim (w każdym przypadku) z faktu powinności realizowania czegoś do możliwości tego czegoś, lecz do powinności chcenia realizacji tego czegoś. Pozwala nam to uniknąć kłopotów z możliwością: bez względu na to, czy powinność implikuje możliwość (czy nie), pewne jest (co dalej zostanie unaocznione), że implikuje powinność chcenia realizacji tej powinności; jeśli (nawiązując do przykładu Galewicza) powinienem spłacić dług, to bez względu na to, czy mogę to uczynić, powinienem chcieć, by dług został spłacony. Dzięki tej modyfikacji unikamy pierwszej ekwiwokacji: założenie „empiryczne” (którego nie zmieniliśmy) i poprzednik tezy 4. (uzyskanej niejako przez podstawienie z założenia „konceptualnego”) mają to samo znaczenie. Na mocy reguły odrywania, w poprawny sposób uzyskujemy tedy tezę 5. („powinniśmy chcieć, by najwyższe dobro zostało zrealizowane”), a następnie wniosek – „powinniśmy wierzyć, że istnieje Bóg”. Jeżeli jednak (jak teraz przyjęliśmy) pierwsze jego słowo w całym dowodzie występuje w znaczeniu nieograniczonym (w przybliżeniu: „jest nakazane bez względu na to, czy jest wykonalne” – por. par. 2. ekwiwokacja pierwsza), to wniosek ten nie przesądza jeszcze, że realizacja powinności wiary w Boga jest możliwa. Aby się przekonać o jej możliwości, wystarczy wskazać przynajmniej jedną osobę **f a k t y c z n i e** wierzącą. Jeśli za (niebezdyskusyjne, choć najprostsze) kryterium wiary przyjmujemy jej deklarację, to – przynajmniej w aspekcie **s t a t y s t y c z n y m** – nie będzie to rzeczą trudną.

Zmianie uległo także założenie 3. Sformułowaliśmy je od razu w postaci odpowiadającej tezie 6. z poprzedniego paragrafu. Na miejsce wyeliminowanego wyrażenia: „najwyższe dobro jest możliwe” wprowadziliśmy w jej poprzedniku wyrażenie: „powinniśmy chcieć, by najwyższe dobro zostało zrealizowane” – wyrażenie równokształtne i równoznaczne z tezą 5., uzyskaną w wyniku operacji wspomnianych w poprzednim akapicie. Dzięki temu z powodzeniem możemy uzyskać wniosek, bez narażania się na (drugą) ekwiwokację. Podkreślmy również, że dzięki założeniu 3. (które ma teraz bardziej „psychologiczny” niż „ontologiczny” charakter) w powyższym rozumowaniu pozostajemy wciąż na płaszczyźnie „psychologicznej” czy „antropologicznej”; nie „przemycamy” więc – jak to było w poprzednim paragrafie – żadnych sugestii „ontologicznych” czy „teologicznych”.

Wydaje się, że po wprowadzeniu powyższych poprawek przedstawione rozumowanie jest formalnie i semantycznie poprawne. Tym samym prawdziwość jego wniosku zależy tylko od prawdziwości założeń. Eksplikacje i u-

prawomocnienie tych założeń przeprowadzamy poniżej – zaczynając od założenia *prima facie* najbardziej kontrowersyjnego.

Prawdziwość założenia „konceptualnego” możemy wykazać przez odwołanie się do analizy pojęciowej pojęcia powinności: nie można pomyśleć powinności realizowania czegoś bez powinności chcenia (wewnętrznego ukierunkowania woli, intencji, zamiaru), by owo coś zostało zrealizowane. Może tak być w przypadku zewnętrznego nakazu czy przymusu – zdarza się bowiem, że jakaś władza nakazuje komuś realizowanie czegoś, czego on nie chce, by zostało zrealizowane; władzy zaś nie zależy na tym, by on chciał tej realizacji, lecz by faktycznie się do niej przyczyniał. Taka sytuacja jest jednak niemożliwa w przypadku moralnej powinności, która jest autonomicznym nakazem rozumu, „apelującym” do naszej wolnej woli („wiążącym” ją od wewnątrz), by „chciała” realizacji określonego stanu rzeczy i by się do jego realizacji faktycznie przyczyniała¹¹.

Do uprawomocnienia założenia „psychologicznego” posłużmy się eksperymentem myślowym¹². Na zasadzie idealizacji wyobraźmy sobie (epistemicznie i wolicjonalnie doskonałego) człowieka, który chce, aby najwyższe dobro zostało zrealizowane. Człowiek taki chce, by urzeczywistniła się sytuacja, kiedy ludzie są sprawiedliwie wynagradzani za swoje dobre intencje i (wypływające z nich) czyny (oraz sprawiedliwie karani za swoje złe intencje i czyny). Czy może on chcieć takiego stanu, nie chcąc jednocześnie, aby istniał Bóg? Mógłby chcieć pierwszego, nie chcąc drugiego, gdyby pierwsze było możliwe bez drugiego. Tak jednak nie jest. Jak zapew-

¹¹ Przy okazji zauważmy, że założenie „konceptualne” jest zgodne z etyką Kantowską, według której o „moralności” czynu decyduje wyłącznie podporządkowanie się woli (rozumnej intencji, a nie zmysłowego pragnienia) prawu moralnemu (zob. przypis 30). Nie wchodzi tu w grę kontrprzykłady w stylu: jeśli powinienem iść do dentysty, to nie musi zachodzić powinność chcenia pójścia do dentysty (przykład R. Schmidta). W tym przypadku sytuacja życiowa „zmusza” nas do zrobienia czegoś, czego nie chcemy (choć się na to ostatecznie decydujemy). Nie występuje tu jednak żadna powinność, która by moralnie wiązała naszą wolę: niechcenie pójścia do dentysty, nawet jeśli nieroztropne, nie jest moralnie złe (w przeciwieństwie do niechcenia bycia prawdomównym, które samo w sobie, bez względu na faktyczne czyny, jest moralnie złe). Oczywiście, rozpatrywane tu założenie można podważać w kontekście innej etyki lub antropologii. – Zauważmy jeszcze, że jeśli podana analiza pojęciowa jest poprawna, to rozpatrywane zdanie jest prawdziwe analitycznie i w tym sensie jest tautologią (pozalogiczną) – zob. przypis 6.

¹² Ściśle rzecz biorąc, doprowadzi on nas do tezy (pomocniczej) „jeżeli chcemy, by najwyższe dobro zostało zrealizowane, to chcemy, żeby istniał Bóg”, z której wyprowadzimy (kolejną pomocniczą) tezę: „jeżeli chcemy, by najwyższe dobro zostało zrealizowane, to wierzymy, że istnieje Bóg”; z tezy tej zaś dojdziemy już do założenia naszego argumentu.

nia Kant (por. KPR, s. 200-202), wszystkie inne „kandydatury” na „umożliwiająca” najwyższego dobra nie dysponują stosownymi własnościami: przyroda nie rządzi się ani zasadami moralności, ani zasadami szczęścia, prawo moralne (wymagające realizacji pierwszych zasad) jest obojętne wobec tych drugich, dobra wola jest ukierunkowana wyłącznie na prawo moralne, a natura ludzka (nastawiona na szczęście) jest za słaba, by je sobie zapewnić. Realizację najwyższego dobra może zagwarantować tylko Bóg – istota rozumna i wszechwiedząca, wszechmocna (panująca nad światem, zdolna urzeczywistnić najwyższe dobro), a zarazem moralna (dobra, święta) – chcący, by najwyższe dobro zostało zrealizowane. Istota taka jest wrażliwa zarówno na zasady moralności, jak i szczęścia, ma moc je połączyć i chce to uczynić¹³. Jak pisze Kant (KPR, s. 210):

[...] jeśli zapytuje się o ostateczny cel, jaki przyświecał Bogu w stworzeniu świata, należy wymienić [...] najwyższe dobro, które do owego żywionego przez te istoty [ludzkie] pragnienia szczęśliwości dołącza jeszcze warunek, [...] żeby być jej godnym, tj. moralność tychże rozumnych istot, która sama jedna zawiera miarę, według jakiej jedynie mogą one spodziewać się uzyskania szczęśliwości z rąk mądrego stwórcy.

Jeśli powyższy wywód jest przekonujący, to można uznać implikację (a nawet ścisłą implikację): jeżeli chcemy, by najwyższe dobro zostało zrealizowane (osiągnięte), to chcemy, żeby istniał Bóg. Oczywiście, odnosi się ona do ludzi o konsekwentnej woli, czyli takich, których chcenia nie są ze sobą sprzeczne. Przyjmijmy za pewnik, że normalni ludzie tacy są lub przynajmniej starają się tacy być. Przyjmijmy też, że tacy ludzie, jeżeli chcą, aby coś zostało zrealizowane, to dobierają najlepsze środki do tego, by swą wolę spełnić. Koniecznymi środkami do utrzymania i spełniania (aktów) naszej woli czegoś są stosowne przekonania. W związku z tym (w świetle poprzedniego akapitu) dla człowieka o konsekwentnej woli prawdą jest nie tylko to, że jeżeli chce, by najwyższe dobro zostało zrealizowane, to chce, żeby istniał

¹³ W ostatniej fazie okresu przedkrytycznego Kant pisał w *Encyklopedii filozoficznej* (EF): „Nie istnieje żaden naturalny związek między dobrym postępowaniem a szczęśliwością. Ten, kto chce dobrze postępować, postępuje jak Sokrates, a kto pragnie być szczęśliwy – jak Cezar etc. Aby powiązać dobre postępowanie ze szczęśliwością, trzeba przyjąć istnienie istoty najwyższej. Jeśli nie przyjmuje się istnienia takiej istoty, to postępuje się jak głupiec lub jak złoczyńca. Istnienie Boga jest [...] konieczną hipotezą praktyczną” (s. 229). – Gwoli wyjaśnienia dodajmy, że Kant (KPR, s. 202) nazywa Boga (lub jego istnienie) „najwyższym pierwotnym dobrem”, w odróżnieniu od pojęcia „najwyższego pochodnego dobra”, o którym dotąd mówiliśmy (i którym dalej będziemy się posługiwać); według niego Bóg, jako stwórca świata, „posiada przyczynowość odpowiadającą moralnemu usposobieniu”.

Bóg, lecz także to, że jeżeli chce (stara się), by najwyższe dobro zostało zrealizowane, to wierzy, że istnieje Bóg. Ktoś powie, że mamy tu do czynienia z myśleniem życzeniowym: z przejściem od „chcę” do „wierzę”. To prawda, ale myślenie takie („wiara pod naciskiem woli”) też rządzi się pewnymi standardami racjonalności: jeżeli czegoś chcę, to muszę mieć odpowiednie przekonania; jeżeli zaś uważam te przekonania za niedopuszczalne, to muszę się wyrzec pewnych chcień, inaczej bowiem będę niekonsekwentny (tylko ludzie niedojrzali chcą czegoś, o czym są przekonani, że jest nieosiągalne; por. Galewicz 1998, s. 163 n.).

Powyższy wywód nie ma na celu przekonania kogokolwiek, że istnieją ludzie, którzy zarazem chcą realizacji najwyższego dobra i wierzą w istnienie Boga (lub spełniają którykolwiek człon tej koniunkcji). Jego celem jest tylko ukazanie konsekwencji między jednym a drugim: człowiek konsekwentny będzie wierzył w istnienie Boga, o ile chce realizacji najwyższego dobra. Uczyni tak dlatego, że (jak wykazano wyżej) wiara w Boga jest najlepszym (jedynym) środkiem do podtrzymania i urzeczywistniania tego chcenia. Jeżeli chce najwyższego dobra, to wierzy w Boga; jeśli zaś nie wierzy w Boga, to nie chce najwyższego dobra (niemożliwe jest zarazem nie wierzyć w Boga i chcieć najwyższego dobra).

Eksperyment myślowy, wsparty cytatami z Kanta oraz deliberacjami z ostatnich akapitów, prowadzi nas do uznania implikacji: jeżeli chcemy, by najwyższe dobro zostało zrealizowane, to wierzymy, że Bóg istnieje. Dzięki prostej regule logiki deontycznej (i nie tylko) łatwo możemy przejść od tej implikacji do założenia 3. Według tej reguły, jeżeli jakaś implikacja jest tezą, to tezą też jest implikacja uzyskana z niej przez poprzedzenie zarówno jej poprzednika, jak i następnika tym samym funktorem (por. Ziemia 1988, s. 96, reguła 4.4). W ten sposób dochodzimy do założenia „psychologicznego”: jeżeli powinniśmy chcieć, by najwyższe dobro zostało zrealizowane, to powinniśmy wierzyć, że istnieje Bóg¹⁴.

¹⁴ Założenie to nazywamy „psychologicznym”, gdyż w jego uzasadnieniu korzysta się przede wszystkim z rozważań nad związkami między ludzkimi „chczeniami” a przekonaniami (w sensie ścisłym jest to raczej także założenie „konceptualne”, gdyż opiera się na analizie stosownych pojęć, są to jednak pojęcia psychologiczne). W akapicie, w którym przytoczyliśmy Kanta (pierwszy krok uzasadnienia), pomocniczo korzystano też z tezy „ontologicznej”: jeżeli najwyższe dobro jest możliwe, to Bóg istnieje. Nie zrobiono z niej jednak „ontologicznego użytku”, gdyż nie stwierdzono, że najwyższe dobro jest możliwe, lecz uznano, że konsekwentny człowiek musi się w swych przekonaniach i decyzjach liczyć z warunkami określonych możliwości. Zauważmy jeszcze, że jeśli nie skorzystamy ze wspomnianej reguły logiki deon-

Do uprawomocnienia pozostaje z a ł o ż e n i e „e m p i r y c z n e”: „powinniśmy realizować najwyższe dobro”. Wbrew pozorom, jest ono dość kłopotliwe. Z jednej bowiem strony możemy powiedzieć: po prostu „doświadczamy” (choć nie w sensie zmysłowym, lecz np. w sensie Kantowskiego „faktu rozumu”) tej powinności, a dżentelmeni nie dyskutują o faktach. Z drugiej jednak strony powstaje pytanie, jak naprowadzić na nią niewrażliwych. Ponieważ proces moralnego uwrażliwiania, podobnie jak proces wychowywania na dżentelmenów, trwa długo, należy zatem zrezygnować tu z prób moralizatorskich¹⁵. Wystarczy zaznaczyć, że wśród dóbr, których powinnoś-

tycznej, to pozostając przy tezie: „jeżeli chcemy, by najwyższe dobro zostało zrealizowane, to wierzymy, że istnieje Bóg” oraz uznając jej poprzednik, otrzymamy coś w rodzaju e p i - s t e m i c z n e j odmiany argumentu. Jeżeli zaś uczynimy to, ograniczając się do pierwotnej wersji tej tezy („..., to chcemy, żeby istniał Bóg”), to uzyskamy odmianę w o l u n t a - r y s t y c z n ą. Jednakże ani teza: „wierzymy, że Bóg istnieje”, ani teza: „chcemy, żeby Bóg istniał” (Kantowskie wyznanie człowieka prawego), nie ma tej mocy, co teza: „powinniśmy wierzyć, że Bóg istnieje”. Odmiana epistemiczna argumentu także zdaje się (na co zwraca uwagę Wolicka (2002, s. 75)) występować u Kanta (por. KPR, s. 223, 229): przekonanie o istnieniu Boga jest pożytecznym środkiem do osiągnięcia określonego celu moralnego. W innym kontekście na dopuszczalność wiary religijnej jako czynnika sprzyjającego realizacji etyki altruistycznej zwraca uwagę M. Przełęcki (2001, s. 522-524). Według tego autora, choć wiara religijna jest w zasadzie postawą nieracjonalną, to jednak dla pewnych osób i w pewnych sytuacjach jej „owoce” mogą przynosić pozytywne wartości eudajmonistyczne (poczucie sensu życia, pomoc w walce z przeciwnościami losu) i moralne (motywowanie do współczucia i miłosierdzia). Osoby te przyjmują wiarę, jeśli wyżej cenią dobro i szczęście niż godność rozumności i rzetelność myślową. „Ważniejsze bowiem, aby być dobrym, niż aby być rozumnym” (2001, s. 523). Z licznych różnic między ujęciem Kanta a Przełęckiego zaznaczymy tę, że dla pierwszego związek między wiarą w Boga a moralnością (dobrem i szczęściem) ma w gruncie rzeczy charakter „logiczny”, racjonalny, „obiektywny”, konieczny i powszechny; dla Przełęckiego zaś tylko psychologiczny, nieracjonalny, subiektywny, przypadkowy i indywidualny. Por. przypis 8 i 10.

¹⁵ Poruszając pokrewne zagadnienie, R. C. S. Walker (1998, s. 528, 529) pisze: „Jeśli w naszym społeczeństwie [...] są ludzie, którzy w ogóle nie uznają tych [moralnych] nakazów, to jest rzeczą naturalną, aby myśleć o nich jako o ludziach niedorozwiniętych lub umysłowo chorych”, „fakt, że niektórzy ludzie nie są zdolni do rozpoznania niektórych własności, np. niebieskości lub tonacji muzycznej, nie jest żadnym argumentem przeciw obiektywności tych własności; nie jest więc czymś dziwnym to, że pewni ludzie są niezdolni do wykrycia [moralnego] prawa obiektywnego”. Tym samym Walker odrzuca tezę o rozbieżności przekonania moralnych jako argument przeciw obiektywności norm moralnych. Według tego autora (s. 517-532) na przeszkodzie obiektywności tych norm nie stoi ani ich preskryptywność, ani ich powiązanie z wolą. Prawo moralne jest na pewno obiektywne w sensie słabym – „dostarcza ono standardu niezależnego od tego, co o nim myślą bądź co w stosunku do niego czują poszczególne jednostki” (s. 530). Istnieją też racje, że jest także obiektywne w sensie mocnym (nie jest wytworem ludzkich postaw), choć (głoszone przez mniejszość) twierdzenie przeciwne nie jest niedorzeczne. Konkludując, Walker przyjmuje tezę, że prawo moralne (podobnie jak

ci realizacji doświadczają przynajmniej niektórzy ludzie, znajduje się dobro najwyższe. Na czym jednak polega powinność realizowania najwyższego dobra?

Nasuują się tu trzy możliwości – powinność realizowania najwyższego dobra od strony *s z c z ę ś c i a*, od strony *c n o t y* oraz od strony *ł ą c z e n i a* jednego z drugim. W pierwszym przypadku ludzki wkład do najwyższego dobra polegałby na dążeniu do szczęścia bez naruszania prawa moralnego. W drugim przypadku chodziłoby o dążenie do cnoty¹⁶, przedkładające ją (w razie konfliktu) nad szczęście. W trzecim zaś przypadku realizowanie najwyższego dobra sprowadzałoby się do sprawiedliwego wynagrodzenia (siebie i innych) za moralne dobro i ewentualnego karania za zło¹⁷.

Powinność w pierwszym znaczeniu wydaje się zbyt minimalistyczna (przynajmniej dla Kanta, według którego nie jest ona w sensie ścisłym powinnością moralną)¹⁸. Natomiast powinność w trzecim znaczeniu jest z pewnością

zasady teoretyczne w logice i nauce (s. 502-517)) jest „metafizycznie ostateczne: obowiązuje samo z siebie” (s. 531). W związku z tym nie mogło zostać nakazane przez Boga, choć mogło być przez niego stworzone (zob. przypis 2). Dla Walkera (s. 532-546, zwł. s. 544-546) zagadnienie Boga pojawia się dopiero przy próbie wyjaśnienia świadomości tego prawa, a ściślej zgodności między naukowymi i moralnymi imperatywami (których jesteśmy świadomi) a światem. Jeśli – zgodnie z praktyką naukową (wbrew zasadzie „niewyjaśnionego faktu” lub teleologicznemu panteizmowi) – poszukujemy takiego wyjaśnienia, to może być nim tylko istota o odpowiedniej (choć niekoniecznie nieskończonej) mocy, wiedzy i dobroci, czyli (w przybliżeniu) Bóg (por. przypis 35). Zauważmy jeszcze, że Walker omawia powyższy problem w kontekście koncepcji (antyseptycznego) argumentu transcendentnego (s. 487-502), który ma następującą postać (s. 488): „Istnieje wiedza/doświadczenie (jakiegoś odpowiedniego, ogólnego rodzaju); jeżeli ma istnieć wiedza/doświadczenie (tego rodzaju), to *p* musi być prawdziwe; a zatem *p*”. W tym przypadku ową wiedzą/doświadczeniem jest świadomość moralna, za *p* zaś można podstawić zdanie „Bóg istnieje”. Wydaje się jednak, że nie jest to typowy argument transcendentny, gdyż (konieczny) warunek wiedzy wykracza tu poza strukturę jej podmiotu.

¹⁶ Może to oznaczać kierowanie się w życiu materią imperatywu kategorycznego, według którego człowieczeństwo każdej osoby ma być święte, a więc ma stanowić cel, a nie środek działania (por. KPR, s. 211 n.).

¹⁷ Powinność realizowania najwyższego dobra w którymś z tych znaczeń można wykazywać, odwołując się do naszych życzeń lub ocen: zgodnie z naszą naturą chcielibyśmy, by wszyscy (przynajmniej względem nas) postępowali właśnie w taki sposób. Strategię tę można rozwijać bądź po kantowsku (forma imperatywu kategorycznego, zasada generalizacji), bądź w stylu utilitarystyczno-pragmatycznym („to się opłaca”, „to leży w naszym najgłębszym interesie”).

¹⁸ Należałoby tu mówić raczej o powszechnym dążeniu (skłonności) do szczęścia niż o powinności. Jeśli warunkiem (lub czynnikiem sprzyjającym) tego dążenia (przy założeniu jego spełnialności) jest wiara w Boga, to możemy sformułować argument *e u d a j m o n i - s t y c z n y* czy „felicytologiczny”. Por. przypisy 8, 14 i 42.

zbyt maksymalistyczna: człowiek, który przybiera w życiu postawę jurora lub sędziego, wchodzi w rolę Boga (aspiranci do takiej roli byli w historii realizatorami niebezpiecznych utopii społecznych)¹⁹. Pozostaje więc drugie znaczenie powinności realizowania najwyższego dobra. Powinność jednak w tym znaczeniu sprowadza się do obowiązku realizowania prawa moralnego. Realizowanie to zaś przyczynia się do najwyższego dobra tylko w tym sensie, że człowiek dążący do cnoty zasługuje na szczęście, a więc ma moralne (i tylko moralne) prawo, by się spodziewać sprawiedliwego wynagrodzenia.

Zauważmy, że przy powyższej (drugiej) interpretacji realizacji najwyższego dobra, łatwo zarzucić omawianemu rozumowaniu ekwiwokację. Uzasadniając założenie 3. (i w samym tym założeniu), posługiwaliśmy się terminem „najwyższe dobro” w pełnym znaczeniu: stan, w którym ludzie są sprawiedliwie wynagradzani szczęśliwością za cnotę. W założeniu 1. jednak oraz w tezie 5. (o ile konsekwentnie zastosowano odpowiednie operacje) termin ten występuje tylko w znaczeniu cząstkowym: prawo moralne lub cnota. W takiej sytuacji uzyskanie wniosku z wierszy 3. i 5. nie jest możliwe.

Aby uniknąć tej ekwiwokacji, należałoby nasze rozumowanie przeformułować następująco:

– założenie 1. precyzujemy, nadając mu brzmienie: „powinniśmy realizować cząstkowe najwyższe dobro (w sensie cnoty)”;

– zamiast założenia 2. i tezy 4. wprowadzamy założenie „konceptualne”: „jeżeli powinniśmy realizować cząstkowe najwyższe dobro (w sensie cnoty), to powinniśmy się spodziewać pełnego najwyższego dobra (w sensie sprawiedliwego wynagrodzenia szczęściem za cnotę)”;

założenie to można uwiarygodnić, wskazując, że spodziewanie się pełnego najwyższego dobra sprzyja realizacji cząstkowego najwyższego dobra lub że pierwsze dobro stanowi cel drugiego (oba wątki rozwijam w innych miejscach niniejszego tekstu);

– zamiast założenia 3. wprowadzamy założenie „psychologiczne”: „jeśli powinniśmy się spodziewać pełnego najwyższego dobra, to powinniśmy wierzyć, że Bóg istnieje”²⁰.

¹⁹ Oczywiście, można przyjąć, że mamy tylko ograniczony obowiązek „wymierzania sprawiedliwości”: tylko wobec naszych podwładnych i tylko w przypadkach nienasuujących żadnych wątpliwości. Jeśli oczekujemy absolutnej (ostatecznej i pełnej) sprawiedliwości, to powinniśmy wierzyć w Boga – jemu tylko powierzając jej realizację. Taki byłby sens argumentu „justyfikacyjnego” lub *jurycznego*.

²⁰ M. Iwanicki zauważył, że można uniknąć ekwiwokacji, pozostając przy wyjściowym sformułowaniu argumentu – pod warunkiem, że podkreślimy, iż najwyższe dobro (w pełnym znaczeniu) ma dwoistą naturę: jego pierwsza część zależy od człowieka (cnota), a druga – od Boga (sprawiedliwa nagroda). Kto chce (powinien) realizacji (takiego) najwyższego dobra,

Stosując do tych założeń dwukrotnie regułę odrywania, podobnie jak w wyjściowej rekonstrukcji omawianej wersji argumentu, otrzymamy wniosek: „powinniśmy wierzyć, że Bóg istnieje”. Wniosek ten, dzięki modyfikacji założeń, wydaje się teraz bardziej wiarygodny. Całe zaś rozumowanie można zrekonstruować następująco:

1. Powinniśmy realizować częściowe najwyższe dobro (w sensie cnoty). [Założenie „empiryczne”]
2. Jeżeli powinniśmy realizować częściowe najwyższe dobro (w sensie cnoty), to powinniśmy się spodziewać pełnego najwyższego dobra (w sensie sprawiedliwego wynagrodzenia szczęściem za cnotę). [Założenie „konceptualne”]
3. Jeżeli powinniśmy się spodziewać pełnego najwyższego dobra (w sensie sprawiedliwego wynagrodzenia szczęściem za cnotę), to powinniśmy wierzyć, że Bóg istnieje. [Założenie „psychologiczne”]
4. Powinniśmy się spodziewać pełnego najwyższego dobra (w sensie sprawiedliwego wynagrodzenia szczęściem za cnotę). [Reguła odrywania: 2, 1]
Powinniśmy wierzyć, że Bóg istnieje. [Reguła odrywania: 3, 4]

Powyższy argument powinien przekonać wszystkich tych, którzy zgadzają się co do tego, że doświadczamy powinności realizowania prawa moralnego (dążenia do cnoty), że postępowanie moralne pociąga za sobą spodziewanie się sprawiedliwej nagrody (lub przynajmniej moralne prawo do niej) oraz że nadzieja na nią jest niemożliwa bez wiary w Boga – pod warunkiem, że uznają regułę odrywania oraz regułę dołączania funktora „powinniśmy” do członów implikacji, pod warunkiem także, iż doświadczają moralnej powinności jako obowiązującej *b e z w z g l ę d n i e*, że oczekują *o s t a - t e c z n e j i p e ł n e j* sprawiedliwości oraz że za najwyższą nagrodę uważają *c a ł k o w i t ą* szczęśliwość, a nie tylko ograniczoną szczęśliwość ziemską. Czy jednak nasze powinności i aspiracje mają właśnie taki absolutny charakter?²¹ A jeśli tak, to czy nie wywołują one „transcenden-

powinien więc wierzyć w istnienie Boga, tak jak racjonalna i konsekwentna dziewczyna, która chce zatańczyć tango, powinna wierzyć w istnienie partnera (albo potraktować swe pragnienie jako całkowitą mrzonkę). Rzecz jednak w tym, czy faktycznie doświadczamy powinności realizacji czegoś, co tylko częściowo leży w naszej mocy. Doświadczamy raczej (powinności) realizacji tylko „naszej części”. Trudno też o analogię z dziedziny tańca, która nie wydaje się domeną moralnych powinności (por. Galewicz 1998, s. 188 n.; KPR, s. 230).

²¹ Jak powiada E. Wolicka (2002, s. 76): „Bóg Immanuela Kanta przedstawia się tu jako

talnego złudzenia” rzeczywistości, jak wytwarzane przez nas w poznaniu teoretycznym „absolutne” idee?²²

Na koniec – kilka słów o samym wniosku. Mówi on, że powinniśmy (w sensie moralnego obowiązku) wierzyć, że istnieje Bóg. Nawet jednak jeśli istnieją moralne obowiązki dotyczące naszych przekonań oraz powinność chcenia realizacji najwyższego dobra zobowiązuje nas do wiary w Boga, daleko stąd do stwierdzenia, że Bóg faktycznie istnieje. Na tym właśnie polega główna słabość praktycznej wersji argumentu moralnego²³. Może ona mieć wartość tylko dla agnostyka, który – przekonany o swej nieusuwalnej ontologicznej niewiedzy i kierowany najwyższymi aspiracjami aksjologicznymi – pyta: „Jak żyć?”. Odpowiedź zgodna z duchem argumentu brzmi: „Żyj i myśl tak, jakby Bóg istniał”.

4. WERSJA TEORETYCZNA

Kłopotu wspomnianego w końcu poprzedniego paragrafu unikają teoretyczne wersje argumentu. Ich przesłanki i wniosek nie tyle wyrażają postawy propozycyjne lub normy aksjologiczne, ile stwierdzają fakty. Faktem wyjściowym (do wyjaśnienia) jest samo istnienie moralności (powinności moralnej) lub jakaś jej cecha (np. bezwzględność); odwołanie się zaś do istnienia Boga stanowi najlepsze, jeśli nie jedynie dopuszczalne, wyjaśnienie tego faktu. Autorami praw moralnych – różnych od praw przyrody – nie mogą być sami ludzie, gdyż w takim wypadku prawa te byłyby pozbawione

«obraz lustrzany» paradoksalnej aspiracji czystego rozumu praktycznego do nieskończoności – [...] wykraczającej [...] poza empiryczną świadomość własnej skończoności”.

²² Według W. L. Craiga (1994, s. 88) i C. S. Evansa (1999, s. 347) w duchu argumentu moralnego można zinterpretować tzw. czwartą drogę św. Tomasza z Akwinu. I rzeczywiście, argument Kanta zakłada ten platoński argument Tomasza: można mówić o różnych (mniejszych) stopniach cnoty, sprawiedliwości i szczęścia, o ile istnieją one w stopniu najwyższym. Czy jednak ta (raczej nieempiryczna) zasada stanowi konieczną zasadę naszego myślenia (przynajmniej w obszarze wartości)? Por. Bocheński 1993, s. 394.

²³ Zachodzi tu paradoksalna sytuacja, którą trafnie opisuje Galewicz (1998, s. 153): konkluzją argumentu jest „norma zobowiązująca nas [...] do akceptacji pewnej tezy teoretycznej. Z tego, że jakaś teza [...] powinna [...] być akceptowana, nie wynika logicznie, że jest ona prawdziwa. [...] Jednocześnie [...] niespełnienie normy nakazującej jakąś postawę, mimo uznania tego nakazu za słuszny, jest zachowaniem irracjonalnym”. Mamy więc tu do czynienia (w terminologii Galewicza) nie z bezpośrednim, lecz z pośrednim argumentem na istnienie Boga, argumentem nie „logicznym”, lecz „aksjo-logicznym”. (Por. też tamże, s. 159 n.).

walorów powszechności, obiektywności, bezwarunkowości itp. Formuluje się nawet eksperymenty myślowe mające na celu wykazanie niemożliwości istnienia „świata moralnego”²⁴ bez Boga, bądź też świata, w którym obowiązuje moralność, a którym rządzą wyłącznie prawa fizyki, chemii i biologii oraz naturalistycznie interpretowanej psychologii i nauk społecznych (por. Evans 1999, s. 347-351). Owszem, ciągle ponawiane są próby biologicznych czy psychospołecznych wyjaśnień moralności, udają się one jednak tylko o tyle, o ile osłabia się pojęcie moralności, pozbawiając ją którejś z wyżej wymienionych cech²⁵. W takiej sytuacji spór o argument moralny sprowadza się do sporu o fakt i naturę moralności²⁶.

²⁴ Pojęcie to Kant wyjaśniał następująco (KCR II, s. 551, B 836): „światem moralnym nazywam świat w tej mierze, w jakiej byłby zgodny z wszelkimi prawami etycznymi”. Świat moralny – przeciwstawiony „państwu przyrody” (choć można tu też mówić o relacji przenikania, np. w tym sensie, że przyroda stanowi *corpus mysticum* świata moralnego, realizującego w niej „ukryty porządek”) – to w filozofii Kanta świat duchowy, rozumowy, inteligibilny (a nie zmysłowy), królestwo wolności, (samowynagradzającej się) moralności i celowości (a nie deterministycznej przyczynowości), raczej wspólnota osób niż zbiór materialnych rzeczy czy „zwierzęcych stworzeń”. Nic więc dziwnego, że Kant określa go w terminologii religijnej, np. „państwo łaski” (termin G. W. Leibniza) czy „królestwo Boże”. Na czele tego królestwa stoi Bóg jako „jedyna najwyższa wola”, gwarantująca „doskonałą jedność celów” i „zgodność między przyrodą a wolnością” („przyczyna przyrody” to „zarazem rozum najwyższy, rozkazujący wedle praw moralnych”). Por. KCR II, s. 551-558, B 836-843. Bóg jest też „moralnym władcą świata”, „świętym prawodawcą” (ROSR, s. 173).

²⁵ W. L. Craig (1994, s. 90) i S. T. Davis (1997, s. 148) zauważają (za W. Sorleyem i C. S. Lewisem), że w świecie takim, jak go widzi naturalizm, nie mogłaby obowiązywać dychotomia między faktami a powinnościami. Davis (1997, s. 149-150) i Hick (1994, s. 116-117) uważają jednak, że jest możliwe **n i e t e i s t y c z n e u g r u n t o w a n i e m o r a l n o ś c i**, zachowujące większość jej tradycyjnych cech, zwłaszcza obiektywność (np. przypadek etyki B. Russella i T. Kotarbińskiego, którzy skłaniają się do biologiczno-socjologicznych wyjaśnień moralności). Według nich istnieją jednak fenomeny moralne, które w ramach takiego ujęcia okazałyby się bezsensowne. Jak pyta Hick (1994, s. 128): „czy poświęcenie własnego życia dla dobra ludzkości, które nasza natura moralna każe nam otaczać czcią, jest racjonalne czy irracjonalne? Jeśli naturalistyczny obraz świata jest trafny, działanie takie jest irracjonalne [...]”. A. Plantinga (2004, s. 329 n.) zauważa przewrotnie, że takim nienaturalistycznym fenomenem jest także fenomen „przeróżającego zła” (świadomie i celowo spełnianego przez ludzi). Naturalizm nie dysponuje środkami do jego wyjaśnienia; inaczej teizm, według którego takie zło jest obrazą dobrego Boga lub jego przykazań.

²⁶ Absolutności moralności można bronić przez wskazanie praktycznych (strasznych) konsekwencji relatywizmu moralnego. Można też wykazywać, że moralny relatywizm (o ile jest dobrze uzasadniony) zakłada jako swój fundament przynajmniej jedną absolutną wartość moralną, np. tolerancję (zob. Davis 1997, s. 147-149). Zauważmy jednak, że absolutyzm moralny nie musi z konieczności pociągać za sobą teizmu. Na przykład dla R. Swinburne’a (teisty, choć z innych względów: „prawo moralne we mnie» znajdują jako znacznie mniej dobre świadectwo Boga niż «niebo gwiazdziste nade mną») fundamentalne zasady moralne,

Typowe rozumowanie teoretycznej wersji argumentu można zrekonstruować następująco:

1. Istnieją bezwzględne powinności moralne. [Założenie „empiryczne”]
 2. Jeżeli istnieją bezwzględne powinności moralne, to istnieje osoba, która ma moc, by tworzyć (nakazywać) i egzekwować (te) bezwzględne powinności moralne. [Założenie „ontologiczne”]
 3. Bóg – to osoba, która ma moc, by tworzyć (nakazywać) i egzekwować bezwzględne powinności moralne. [Definicja]
 4. Istnieje osoba, która ma moc, by tworzyć (nakazywać) i egzekwować bezwzględne powinności moralne. [Reguła odrywania: 2, 1]
- Istnieje Bóg. [4, reguła zastępowania członów definicji: 3]²⁷

jako konieczne analitycznie, nie potrzebują wyjaśnienia (1987, s. 175-179). Ściśle rzecz biorąc, według tego filozofa, prawdziwość zdania syntetycznego typu „*a* (np. udzielenie pomocy ofierze wypadku) jest moralnie dobre” opiera się na prawdziwości zdania syntetycznego typu „*a* ma cechę naturalną *Q* (np. przyczynia się do ratowania życia)” i prawdziwości zdania analitycznego typu „działania z cechą *Q* są dobre”. Korzystając z tych założeń, można, za Swinburne’em, zrekonstruować argument Kantowski: 1) pewne działania (np. dotrzymanie obietnic) są bezwzględnie dobre; 2) działania te nie byłyby bezwzględnie dobre, gdyby nie miały pewnej naturalnej cechy, tu: przyczyniania się do doskonałości świata (Kantowskiego najwyższego dobra); 3) jest bardziej prawdopodobne, że działania te przyczyniają się do najwyższego dobra, jeśli Bóg istnieje, niż jeśli nie istnieje (gdyż tylko Bóg gwarantuje życie po śmierci, a wiele z tych działań może być wynagrodzonych dopiero po śmierci). Na pierwszą przesłankę jednak nie zgodzą się teleologisci etyczni (są sytuacje, kiedy dotrzymanie obietnic nie jest dobre), a na trzecią – etyczni deontologisci (dobre działania muszą się przyczyniać do najwyższego dobra bez względu na to, czy istnieje Bóg). W efekcie żadna z konkurujących opcji etycznych (choć z różnych powodów) nie może uznać łącznych powyższych przesłanek. Z powyższego względu (a także dlatego, że Kant się nie godzi, by uznać tezę: „istnieje wiążące nas prawo moralne” za prawdę teoretyczną) Swinburne musi odrzucić (Kantowski) argument moralny. Dodatkowo autor ten odrzuca argument ze świadomości moralnej, gdyż według niego, istnienie i rozwój naszej wiedzy moralnej można wyjaśnić w odwołaniu do procesu ewolucyjnego. Nie oznacza to jednak, że Swinburne-teista neguje tezę: „głos sumienia jest głosem Boga”. Jest jednak skłonny ją uzasadniać „drogą okrężną” – za pośrednictwem kumulatywnego (głównie kosmologicznego) argumentu za istnieniem Boga oraz teorii, w jaki sposób Bóg oddziałuje na ludzi. Nie wchodząc w polemikę z wybitnym filozofem angielskim, zauważmy tylko, że Swinburne, po pierwsze, konieczność (za Hume’em) wiąże wyłącznie ze zdaniem analitycznym (nie dopuszczając syntetycznego poznania koniecznościowych moralnych stanów rzeczy); po drugie zaś uważa za niemożliwe pogodzenie podejścia pragmatycznego (teleologizm) z podejściem moralnym (deontologizm), co w projekcie Kantowskim mogło się dokonać pod warunkiem przyjęcia istnienia Boga jako godzącego dobro ze szczęściem. Por. przypis 13.

²⁷ W dowodzie tym nie możemy w wierszu 3. zamiast łącznika definicyjnego wprowadzić znaku identyczności, tak że wyrażenie po lewej jego stronie („Bóg”) pełniłoby funkcję imienia

W stosunku do rekonstrukcji z par. 2 i 3 przeformułowaliśmy założenie „empiryczne” (nie wyraża ono teraz treści powinności, lecz tylko stwierdza fakt ich istnienia), założenie „konceptualne” zamieniliśmy na „moralną” definicję Boga, założenie „ontologiczne” sformułowaliśmy bez pomocy pojęć modalnych oraz zrezygnowaliśmy z założeń i pojęć „psychologicznych”.

Z a ł o ż e n i e „e m p i r y c z n e” można uzasadniać przez podawanie przykładów, np. bezwzględną powinnością jest norma „nie kradnij!” („doświadczamy” bowiem tego typu nakazów). Z a ł o ż e n i e „o n t o - l o g i c z n e” można wyprowadzić z zasady przyczynowości (szerzej: racji dostatecznej): przyczyną (racją) istnienia bezwzględnych powinności moralnych może być tylko istota wyposażona w odpowiednią moc metafizyczną i moralną (*resp.* moralne prawo) – istotą tą musi więc być odpowiedni byt osobowy (mamy tu do czynienia nie ze zwykłym wyjaśnieniem kauzalnym, ale z wyjaśnieniem intencjonalnym (personalnym), odwołującym się do intencji i działań osoby (por. Swinburne 1987, s. 32-35, 46-50)). D e f i n i c j e zaś można oprzeć na fakcie, że istotę taką identyfikujemy wyłącznie z Bogiem – a nie z ludźmi, społecznościami czy instytucjami: wszystkie osobowe „kandydatury” na „autora” moralności (poza Bogiem) cechuje nieusuwalna

własnego (stałej indywidualnej), a wyrażenie po prawej stronie – deskrypcji określonej (spełnianej przez dokładnie jeden przedmiot), poprzedzonej odpowiednikiem operatora deskrypcyjnego (np. wyrażeniem „jedyna”). Aby to uczynić, jak zauważył M. Tkaczyk, musielibyśmy już dysponować twierdzeniem o istnieniu i jedyności istoty spełniającej tę deskrypcję (czego mamy dopiero dowieść). W definicji wyrażenia „Bóg” nie możemy też traktować *definiendum* jako imienia własnego, gdyż wprowadzenie go do języka dowodu zakładałoby istnienie jego desygnatu (zresztą imion własnych w zasadzie się nie definiuje). W takiej sytuacji (za radą Tkaczyka) wyrażenie „Bóg” traktujemy jako predykat, wobec czego definicyjna równoważność powinna (ściśle biorąc) mieć w wierszu 3. następującą postać: $x \text{ jest Bogiem} \equiv x \text{ jest osobą, która ma moc, by sprawiedliwie i skutecznie nagradzać (i karać) za spełnianie (i naruszanie) bezwzględnych powinności moralnych}$. W związku z tym wiersz 4. należy interpretować następująco: $(E x) (x \text{ jest osobą, która ma moc, by sprawiedliwie i skutecznie nagradzać (i karać) za spełnianie (i naruszanie) bezwzględnych powinności moralnych})$, a ostatni (nienumerowany) wiersz dowodu: $(E x) (x \text{ jest Bogiem})$; w podobny sposób należałoby rozumieć w dowodzie wszystkie wyrażenia poprzedzone czasownikiem „istnieje”. W następnym przypisie podaje się racje przemawiające za tym, że predykat *jest Bogiem* oraz predykat z nim równoważny (i równoznaczny) są spełnione przez dokładnie jeden przedmiot. Jeśli są to dobre racje, to kwantyfikator we wniosku należy traktować jako kwantyfikator jednostkowy: $(E! x) (x \text{ jest Bogiem})$ – w języku naturalnym: istnieje dokładnie jedna istota, która jest Bogiem. (Podobnie jest z kwantyfikatorem w następniku założenia 2. i w wierszu 4.). Zauważmy jeszcze, że przy kwantyfikatorowym zapisie wiersza 3. (lub bezkwantyfikatorowym zapisie wiersza 4.) wniosek można otrzymać z niego i wiersza 4. dzięki regule odrywania dla równoważności.

ułomność (niemoc) metafizyczna (np. ograniczoność istnienia i możliwości działania) i moralna (np. skłonność do zła)²⁸.

Istotę wyżej zrekonstruowanego rozumowania („z wymogu prawodawcy”) można skrótowo wyrazić w implikacji: jeżeli istnieją bezwzględne powinności moralne, to istnieje Bóg. Jej negatywnym odwróceniem (na mocy prawa transpozycji) jest teza: „Jeżeli Bóg nie istnieje, to nie istnieją bezwzględne powinności moralne”, czyli – mówiąc prościej – „Jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone”. W ten sposób dochodzimy do słynnej maksymy F. Dostojewskiego z *Braci Karamazow*²⁹. Dostojewski (o ile przesłanie jego

²⁸ Por. Davis 1997, s. 148; Craig 1994, s. 90; przypis 13. Jeżeli „autor” moralności ma być doskonały pod każdym względem, to może być tylko jeden (niemożliwe jest istnienie dwóch lub więcej bytów doskonałych pod każdym względem). Jeżeli zaś nie ma być doskonały pod każdym względem, to i tak lepiej przyjąć, że jest tylko jeden: stanowi to prostsze wyjaśnienie jednolitości moralnych powinności i zapewnia sprawniejszą ich „egzekucję”. Co do odparcia ewentualnego zarzutu z *Eutyfrona* – zob. przypisy 2 i 30.

²⁹ Oto pełne konteksty, z którymi można wiązać tę maksymę (uświadomili mi je prof. R. Doktor i p. K. Kiszko): „A co w takim razie [...] z człowiekiem? Tak, bez Boga i bez życia przyszłego? Więc wypadałoby, że teraz wszystko wolno, że wszystko można robić?” (Dostojewski 1959 II, s. 259). „A mnie męczy Bóg. [...] A co, jeżeli Go nie ma? Jeżeli Go nie ma, to w takim razie człowiek jest panem ziemi [...]. Tylko jak on będzie cnotliwy bez Boga? [...] Bo kogóż będzie kochał właśnie człowiek? Komu będzie wdzięczny, komu zaśpiewa hymn? [...] Bo i czym jest moralność? [...] Ja mam taką moralność, a Chińczyk taką – czyli że to rzecz względna. [...] A zatem wszystko jest dozwolone, jeżeli tak?” (Dostojewski 1959 II, s. 262 n.). W powieści są to słowa Dymitra (Mitii) Karamazowa (niesłusznie oskarżonego o morderstwo ojca, za które jednak w pewnym sensie ponosi moralną odpowiedzialność, który odwiedzony w więzieniu przez swego brata Aloszę („młodego altruistę”, byłego nowicjusza w monasterze), referuje mu rozmowę ze swym drugim bratem Iwanem oraz z Michałem Rakićtinem. Ci dwaj ostatni reprezentują skłonności materialistyczno-ateistyczne (czy agnostyczne) i nihilizm pod przebraniem humanizmu (poza tym Iwana męczy fakt cierpienia niewinnych). Oczywiście, filozoficzna wymowa książki i toczonych w niej dialogów światopoglądowych wymaga odrębnej analizy (por. np. Dostojewski 1959 I, s. 272-314, 377-383). Zresztą wspomniany motyw przewija się w całej twórczości Dostojewskiego (np. *Zbrodnia i kara*, *Biesy*). Swoisty komentarz do jego maksymy daje L. Kołakowski (1988, s. 84-85, 203-221), którego uwagi – choć w odmiennej stylistyce i wymowie – zbliżone są do tez autorów przywołanych w przypisie 25. – Interesującą krytykę maksymy Dostojewskiego przeprowadza J. Woleński (2004 a). W jego ujęciu dosłowne sformułowanie maksymy jest niezgodne z tzw. tezą Hume’a, według której zdania normatywne nie wynikają ze zdań nienormatywnych. Życzliwa interpretacja maksymy prowadzi więc Woleńskiego do potraktowania następnika implikacji (ewentualnie przekształconej w równoważność) jako zdania nienormatywnego – zdania stwierdzającego niewystępowanie norm moralnych: „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno, w tym sensie, że nie ma właściwych nakazów lub zakazów”; nie ma ich, gdyż „nie ma gwaranta dla obowiązków”. Tezę tę wolno utrzymać tylko o tyle, o ile uzna się zasadę: „Bóg jest jedynym gwarantem [absolutnych] nakazów i zakazów moralnych” (w mojej parafrazie zasadzie tej odpowiada założenie 2. oraz definicja „Boga” traktowanego jako predykat, dzięki czemu unika

powieści wyraża postawa Aloszy) zdaje się akceptować teizm, negując następnik swej maksymy. Inaczej można zinterpretować rozumowanie J. P. Sartre'a (2001, s. 138-145): uznając poprzednik (ateizm), dochodzi do przekonania, że „człowiek skazany jest na wolność”.

Choć ślady rozpatrywanego rozumowania można odnaleźć u Kanta (zob. przypis 24), to jednak bliższe jego filozofii będzie dowodzenie uwzględniające związek między życiem moralnym a wynagrodzeniem za jego prowadzenie („z wymogu sprawiedliwości”)³⁰. Poszczególne człony Kantowskiego

się – zdemaskowanego przez Woleńskiego – założenia z góry istnienia Boga). W wypowiedzi Woleńskiego można odnaleźć trzy zarzuty wobec treści tej zasady. *Po pierwsze*, akceptacja istnienia Boga nie jest „[...] jedynym sposobem uzasadniania absolutności reguł moralnych”. Można bowiem twierdzić, że „[...] absolutne reguły moralne są dyktowane przez naturę”. *Po drugie*, z tego, „[...] że nie ma absolutnego Umysłu, żadną miarą nie wynika, że nie ma absolutnych reguł”, „[...] jeśli nie wszystko jest relatywne, to coś jest absolutne, np. reguły, ale niekoniecznie umysł absolutny”. *Po trzecie*, „[...] po to, by moralność pełniła swoją funkcję jako element systemu kontroli społecznej, nie trzeba reguł i wartości absolutnych, ale powszechnie przyjmowalnych” (w sensie statystycznym), np. ze względu na ludzkie ograniczenia; takie podejście jest nawet praktycznie lepsze, gdyż “moralne różnice pomiędzy poszczególnymi religiami, a także w obrębie nich” powodują, że religijne uzasadnienia norm moralnych nie gwarantują ich powszechnego (niekonfliktownego) charakteru. Dysponując tylko szkicem tekstu Woleńskiego (ma on zostać opracowany jako fragment planowanej książki), ograniczę się do wskazania kilku punktów do dyskusji. *Po pierwsze*, sądzę, że ostateczne wyjaśnianie (lub uzasadnianie) reguł moralnych przez naturę, a więc podawanie nieosobowej racji dla fenomenu typowo osobowego, naruszałyby zasadę racji dostatecznej. Nie widać zaś powodów, by zasada ta miała w omawianym przypadku nie obowiązywać. *Po drugie*, jeśli absolutne reguły moralne nie są wyjaśnione w odwołaniu do bytu (umysłu) absolutnego, to są absolutne same z siebie. Jaki więc jest ich status ontyczny? *Po trzecie*, Woleński ma rację, o ile przyjmujemy jakąś z socjologicznych (lub biologicznych) teorii moralności. Teorie te jednak nie potrafią wyjaśnić takich fenomenów moralnych, jak ofiara z życia za bliźniego – zob. przypis 25. Z kolei różnice moralne między religiami (i w obrębie nich) można, przynajmniej w odniesieniu do wielkich monoteistycznych religii świata, wyjaśnić moralną ułomnością ich wyznawców, a nie ich istotnym przesłaniem moralnym. Poza tym trudno się zgodzić z Woleńskim, że „bez kłopotu można sobie wyobrazić Boga zalecającego relatywizm moralny” (2004 b, s. 30). Nie jest to na pewno pojęcie Boga wypracowane w tradycji judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu (natomiast w sprawie ewentualnego dylematu *Eutyfrona* – zob. przypis 2).

³⁰ Kant głosił tzw. zasadę autonomii, według której moralność jest niezależna od jakiegokolwiek czynnika zewnętrznego. W związku z tym czyn (intencja) jest moralnie dobry tylko wtedy, gdy jest spełniony ze względu na bezwarunkowy nakaz rozumu (imperatyw kategoryczny). Wszelkie inne motywy spełniania czynu, nawet posłuszeństwo Bogu (czy lęk przed Nim) lub oczekiwanie słusznej nagrody, deprecjonują m o r a l n ą wartość czynu. Nie oznacza to jednak, że nie istnieje związek moralności z religią. Bez religii moralność nie miałaby celu. Jak pisze Kant (ROSR, s. 25): „[...] z etyki wynika przecież pewien cel, bo niemożliwe przecież, by rozumowi było obojętne [...], jaki będzie rezultat naszego właściwego postępowania i na jaki cel moglibyśmy ukierunkować to, co czynimy [...]”. Ten cel to „idea naj-

rozumowania klarownie wyłuszcza J. Herbut (2002, s. 472-478)³¹. Ponieważ przytacza on także stosowne cytaty z tekstów Kanta, ograniczymy się tu tylko do logicznej rekonstrukcji argumentu, zinterpretowanego tu jako argument „teoretyczny”:

1. Istnieją bezwzględne powinności moralne. [Założenie „empiryczne”]
 2. Jeżeli istnieją bezwzględne powinności moralne, to ich spełnianie będzie sprawiedliwie i skutecznie nagrodzone (a ich naruszanie – ukarane). [Założenie „konceptualne”]
 3. Jeżeli spełnianie bezwzględnych powinności moralnych będzie sprawiedliwie i skutecznie nagrodzone (a ich naruszanie – ukarane), to istnieje osoba, która ma moc, by sprawiedliwie i skutecznie nagradzać (i karać) za spełnianie (naruszanie) bezwzględnych powinności moralnych. [Założenie „ontologiczne”]
 4. Bóg – to osoba, która ma moc, by sprawiedliwie i skutecznie nagradzać (i karać) za spełnianie (naruszanie) bezwzględnych powinności moralnych. [Definicja]
 5. Spełnianie bezwzględnych powinności moralnych będzie sprawiedliwie i skutecznie nagrodzone (a ich naruszanie – ukarane). [Reguła odrywania: 2, 1]
 6. Istnieje osoba, która ma moc, by sprawiedliwie i skutecznie nagradzać (i karać) za spełnianie (naruszanie) bezwzględnych powinności moralnych. [Reguła odrywania: 3, 5]
- Istnieje Bóg. [6, reguła zastępowania członów definicji: 4]

wyższego dobra w świecie, które aby było możliwe, wymaga od nas przyjęcia wyższej, moralnej, najświętszej i wszechmocnej istoty, jedynej, która może zjednoczyć oba elementy [cnotę i szczęście] najwyższego dobra”. Myśl tę dopełnijmy cytatem z *Krytyki praktycznego rozumu* (s. 208): „W ten sposób prawo moralne wiedzie przez pojęcie najwyższego dobra, jako przedmiotu i ostatecznego celu czystego rozumu praktycznego, do religii, tj. do poznania wszystkich obowiązków jako przykazań boskich [...]”. Według S. Judyckiego, istota Kantowskiego argumentu polega na próbie wykazania, że bez (przyjęcia) istnienia Boga moralność nie może osiągnąć swego celu.

³¹ Herbut (2002, s. 473-475), przedstawiając poglądy Kanta, pisze: „Jak można przejść od świadomościowego faktu bezwarunkowego prawa [powinności – J. W.], stanowiącego zasadę moralnej filozofii, do «moralnej teologii» i – w konsekwencji – do przeświadczenia o istnieniu istoty najwyższej?”. Możliwe jest tylko przejście „przez ogniwa pośrednie, przez pojęcia «szczęśliwości» oraz «bycia godnym szczęścia»”. Ponieważ konieczna zgodność między pierwszym a drugim (moralnością) nie jest ani empiryczna („zdarzenia przyrodnicze”, działania ludzkie), ani analityczna (sama z siebie), trzeba więc „postulować istnienie istoty, która jest w stanie wprowadzić ścisłą zgodność szczęśliwości z moralnością”.

Powyższe rozumowanie, choć bardziej rozbudowane niż poprzednie, przebiega podobnie do niego (do niego także stosują się odpowiednio uwagi z przypisów 27 i 28). W podobny sposób także można uwiarygodnić jego założenia. Wśród nich znajduje się dodatkowo *z a ł o ż e n i e* „*k o n c e p t u a l n e*”, które można potraktować jako zdanie analityczne: pojęcie bezwzględnej powinności zawiera w swej treści moment słusznej nagrody (i kary); powinność bez żadnej sankcji byłaby „zawieszona w próżni”, nie byłaby więc *b e z w z g l ę d n ą* powinnością – w takiej sytuacji, mówiąc dosadnie i skrótowo, moralność nie miałaby sensu lub pozbawiona byłaby celu (zob. przypis 30)³². Wprowadzenie założenia „konceptualnego” zmienia nieco brzmienie założenia „ontologicznego” oraz definicję (deskrypcję) Boga (zresztą zarówno w przypadku Boga, jak i innych bytów, można podawać różne deskrypcje)³³. Na jej rzecz przemawia dodatkowo fakt, że znane nam empirycznie ludzkie instytucje wymiaru sprawiedliwości są ułomne nie tylko moralnie (np. korupcja) i metafizycznie (np. historyczna zmienność), lecz także (co wiąże się z tym drugim) prawnie, psychologicznie, finansowo, organizacyjnie itp. Ułomność ta jest zbyt duża, by wierzyć, że – nawet dzięki postępowi

³² Użyty w tym założeniu gramatyczny czas przyszły nie oznacza, że sprawiedliwość zostanie wymierzona w jakiejś empirycznie możliwej do określenia przyszłości. Oznacza tylko, że fakt moralności zakłada odpowiednie następstwa jej spełnienia lub naruszenia: nagrodę lub karę. Przy okazji zauważmy dwie rzeczy. Po pierwsze, dla Kanta sama moralność (zasługiwanie na szczęście) nie zakłada ani nie gwarantuje nagrody i kary. Do sprawy tej, podkreślanej m.in. przez Herbuta (2002, s. 477 n.), jeszcze wrócimy (zob. koniec tego paragrafu i początek następnego). Po drugie, Kant (KPR, s. 197-200, 205-206) pisze tylko o nadziei na nagrodę: nieskończony postęp moralny (umożliwiony przez nieśmiertelność duszy) daje nam szansę na osiągnięcie (pełnej) cnoty zasługującej na (pełną) szczęśliwość. Można się domyślać, że karą będzie samo nieskorzystanie z tej szansy. Później Kant (ROSR, s. 91-103) wyraźniej podkreśla wątki religijne: nagroda jest ostatecznie możliwa dzięki łasce i przemianie serca (zmianie usposobienia na moralne), kara zaś polega na dolegliwościach związanych z tą przemianą, personifikowaną (i umożliwioną) przez zadośćuczynną ofiarę Syna Bożego. Oczywiście, występujące tu terminy chrześcijańskie należy rozumieć w kontekście Kantowskiej koncepcji moralnej religii rozumu.

³³ M. Iwanicki zauważył, że łączne uznanie założeń 2. i 4. implikuje problem wolności Boga. Skoro musi się stać zadość sprawiedliwości, a tylko Bóg ma moc to uczynić, więc Bóg musi to uczynić. Zauważmy jednak, że w tym przypadku zachodzi co najwyżej „przymus” moralny (Bóg powinien to uczynić). Jeśli skądinąd wiemy, że do natury Boga należy respektowanie tego „przymusu”, to możemy przewidywać, jak Bóg postąpi. Nie niweczy to jednak wolności Boga, która – jak w przypadku każdej wolnej istoty – jest wolnością w granicach natury danego wolnego bytu. W takiej sytuacji (por. przypis poprzedni i przypis 2) „początkowy” akt stworzenia świata i „końcowy” akt sprawiedliwego sądu są wolnymi aktami Boga – aktami, których można się „spodziewać” ze względu na jego dobroć, będącą istotnym aspektem Boskiej natury.

społecznemu – może kiedykolwiek zostać całkowicie usunięta. Pełnej sprawiedliwości, którą zakłada moralność, nie można więc oczekiwać od żadnej „empirycznej” ludzkiej instytucji. Jeśli tedy moralność ma sens (a jej pojęcie nie jest bezprzedmiotowe), to sankcjonująca ją nagroda (i kara) musi być gwarantowana przez odpowiednią instancję „ponadempiryczną”, czyli Boga.

Argument „z wymogu sprawiedliwości” można zrekonstruować inaczej. Oto jedna z propozycji. Składa się ona z czterech części: każda z pierwszych trzech kończy się wnioskiem (wyprowadzonym na podstawie reguły odrywania lub *modus ponendo ponens*), stającym się przesłanką części następnej; pozostałe przesłanki (eksplikowane w poprzednich akapitach) opierają się na „doświadczeniu” moralności (tzw. intuicji moralnej) lub na „doświadczeniu” pewnych związków między określonymi faktami (tzw. intuicji intelektualnej).

Jeżeli moralność ma sens (cel), to każdy ludzki dobry czyn będzie nagrodzony, a zły – ukarany.

Moralność ma sens (cel).

Każdy ludzki dobry czyn będzie nagrodzony, a zły – ukarany.

Jeżeli każdy ludzki dobry czyn będzie nagrodzony, a zły – ukarany, to istnieje istota, która każdy ludzki dobry czyn nagradza, a zły – karze.

Istnieje istota, która każdy ludzki dobry czyn nagradza, a zły – karze.

Jeżeli istnieje istota, która każdy ludzki dobry czyn nagradza, a zły – karze, to istnieje [z nią identyczna] istota, która odznacza się pełną wiedzą o ludzkich czynach, mocą ich nagradzania i karania oraz sprawiedliwością w nagradzaniu i karaniu.

Istnieje istota, która odznacza się pełną wiedzą o ludzkich czynach, mocą ich nagradzania i karania oraz sprawiedliwością w nagradzaniu i karaniu.

Jeżeli istnieje istota, która odznacza się pełną wiedzą o ludzkich czynach, zdolnością ich nagradzania i karania oraz sprawiedliwością w nagradzaniu i karaniu, to istnieje [z nią identyczny] Bóg.

Istnieje Bóg.

Być może, powyższe ujęcie jest wyrazistsze, grzeszy jednak nadmiernym skomplikowaniem. Prostsze ujęcie zaproponował J. J. Jadacki (2002):

Powinno stać się kiedyś zadość sprawiedliwości [„fakt” moralny – głos sumienia].

TU – za naszego życia – to nie następuje [fakt empiryczny]. (Poza tym nie jest jasne, kto ma prawo egzekwować karę; nasz wgląd w cudze intencje jest słaby; czynienie zła uchodzi niektórym bezkarnie).

Ergo: TAM – po naszej śmierci – powinno stać się zadość sprawiedliwości.

Ale jeśli to ma nastąpić, musi istnieć Bóg, tj. istota nie z „tego”, lecz z „tamtego” świata, nasz stwórca („naturalnie” uprawniony do sądzenia nas), wszechwiedzący (znający ludzkie intencje), sprawiedliwy i „wszechmocny” (zdolny wymierzyć sprawiedliwość).

Gdyby więc nie istniał (tak pojęty) Bóg, także TAM nie stałoby się zadość sprawiedliwości. A zatem NIGDY by się jej nie stało zadość; „fakt” moralny byłby *de facto* złudzeniem³⁴.

Ciekawe, że z podobną propozycją wystąpił O. Höffe (2003, s. 235) – z tą różnicą, że potraktował ją wyłącznie jako streszczenie wyводу Kanta:

³⁴ Zaznaczmy, gwoli formalnej ścisłości, że nie ujawniono tu dwóch (dość oczywistych) przesłanek: zadość sprawiedliwości powinno stać się TU lub TAM. TAM nie mogą tego uczynić inne istoty niż Bóg. W sprawie doskonałości i jedyności Boga (zob. przypis 28) Jadacki dodaje: „Bóg-Sędzia-Sprawiedliwy nie musiałby być pod każdym względem absolutnie doskonały (to wytrąca broń tym, który konstruuje różne antynomie dotyczące absolutnej doskonałości). Zasadniczo «wystarczyłyby» jeden – chyba że TU byłyby dwa całkowite niezależne zbiory istot moralnych; wtedy każdy taki zbiór mógłby mieć swego Boga”. Wobec argumentu Jadackiego moi dyskutanci wysunęli pewne zarzuty. R. Schmidt zauważył, że głos sumienia mówi nam tylko, co powinniśmy zrobić, a nie co „powinno się stać” bez względu na nasz udział. Z kolei M. Iwanicki zaproponował parodię argumentu – argument „z tupania nogą”, który można zrekonstruować następująco: 1) powinno być tak, że *p* (za *p* można wstawić zdanie stwierdzające dowolny stan rzeczy, którego naturalnie pragniemy); 2) na tym świecie nie jest tak, że *p*; 3) w takim razie (tupnięcie nogą!) na innym świecie jest tak, że *p*; 4) warunkiem koniecznym, żeby istniał inny świat i żeby było na nim tak, że *p*, jest istnienie Boga; wniosek: Bóg istnieje. Można się zgodzić, że taką strukturę ma rozumowanie Jadackiego. Nie można się jednak zgodzić, że według tego autora, za *p* wolno podstawić zdanie stwierdzające dowolny upragniony stan rzeczy; tym stanem jest wyłącznie spełnienie wymogu sprawiedliwości. Czy jednak ten stan jest rzeczywiście (jak chce autor) „faktem moralnym” i czy pociąga on skutki ontyczne? Do obu powyższych zarzutów wrócimy w ostatnim akapicie niniejszego paragrafu. Por. też przypis 40. – Być może omawiane tu zagadnienie jest częścią szerszej problematyki – problematyki niedoskonałości (widzialnego) świata. Niedoskonałość ta może być punktem wyjścia zarówno argumentu na istnienie, jak i na nieistnienie Boga. Interesująco przedstawił to M. Iwanicki (2004, list do autora) w postaci dwóch rozumowań, które można by nazwać „antynomią Iwanickiego”. Oto ona: „1) świat (widzialny) nie posiada własności *a*, *b*, *c* (np. takich, które pragniemy, by posiadał); 2) własności te muszą być egzemplifikowalne; 3) własności *a*, *b*, *c* są egzemplifikowalne w innym (niewidzialnym) świecie; 4) koniecznym warunkiem egzemplifikacji własności *a*, *b*, *c* jest Bóg o właściwościach *X*, *Y*, *Z* (np. wszechwiedza, wszechmoc, pełna dobroć); wniosek: istnieje Bóg o właściwościach *X*, *Y*, *Z*; lecz: 1) gdyby istniał Bóg o właściwościach *X*, *Y*, *Z*, to stworzyłby (jedyne) świat o własnościach *a*, *b*, *c*; 2) (jedyne) świat nie posiada własności *a*, *b*, *c*; wniosek: nie istnieje Bóg o właściwościach *X*, *Y*, *Z*”. Kierunek rozwiązania tej „antynomii” zależy od tego, czy utożsamimy świat ze światem widzialnym, czy potraktujemy go jako niedoskonały fragment większej całości, do której należy także niewidzialny (lepszy) świat (np. Kantowskie „królestwo celów”). Podejście pierwsze jest prostsze, lecz z góry przekreśla możliwość innego świata. Podejście drugie jest dopuszczalne, pod warunkiem jednak, że istnieje dobra racja za przyjęciem innego świata (czy jest nią przesłanka 2. pierwszego rozumowania?) oraz że wyjaśni się fakt dualności światów (np. mit lub dogmat grzechu pierworodnego).

[...] *po pierwsze*, człowiek moralny zasługuje na to, by być szczęśliwym; *po drugie*, bycie moralnym nie gwarantuje proporcjonalnego [stopnia] szczęśliwości; *po trzecie*, jedyną pomocą w tym kłopotliwym położeniu jest nadzieja, iż istnieje władza przydzielająca należną szczęśliwość; *po czwarte*, taka władza przydzielania szczęśliwości jest jedynie w gestii istoty, która jest (a) wszechwiedząca [...], (b) wszechmocna [.....]; i która jest (c) święta [...]. Władzę taką posiada jedynie Bóg [...] ³⁵.

Istotna wątpliwość, jaką można wysunąć pod adresem argumentów Jaddackiego i Höffego, polega na tym, że nie wiadomo, czy są to argumenty „teoretyczne” czy „praktyczne”. Z jednej bowiem strony wnioski zdaje się brzmieć: „istnieje Bóg”, z drugiej zaś – wśród przesłanek pojawiają się sformułowania typu: „powinno stać się [...]” lub „jedyną pomocą [...] jest nadzieja”. Podobnie można zarzucić, że w naszych rekonstrukcjach argumentu „z wymogu sprawiedliwości” w sposób ukryty wprowadziliśmy porządek „psychologiczny” (lub „antropologiczny”): sprawiedliwe wynagrodzenie za dobre postępowanie jest naszym słusznym pragnieniem, ale sama moralność nie gwarantuje jego spełnienia. Co więcej, nie jest nawet oczywiste, że wymóg sprawiedliwości należy do moralności – jest on nie tyle jedną z powinności moralnych, ile metapowinnością („jest powinne, by spełnienie powinności było ostatecznie nagrodzone”), skierowaną raczej nie do ludzi (nie mają oni wystarczających środków do jej wykonania). Jeśli nawet owa (meta)powinność sprawiedliwości jest bezwzględnie powinna, to sama ta (meta)powinność nie pociąga za sobą ontycznej konieczności swej realizacji (lecz tylko konieczność deontyczną). Bez pełnego uprawomocnienia założenia „konceptualnego”, przyjmującego ontyczne osadzenie sfery aksjologicznej, istnieje niebezpieczeństwo, że nasz argument może prowadzić jedynie do wniosków natury praktycznej (zob. par. 3.). W tym kontekście można zrozumieć ostrożność Kanta, który tezę o istnieniu Boga nazywał tylko postulatem praktycznego rozumu lub rozumową wiarą moralną.

5. WERSJA MIESZANA

Wersje mieszane argumentu moralnego polegają na tym, że wśród jego przesłanek dopuszcza się wyrażenia typowe dla argumentów praktycznych

³⁵ W sprawie Kantowskich przymiotów Boga zob. Herbut 2002, s. 475 n. Wchodzą tu w grę następujące teksty Kanta: KCR II, s. 557 n. (B 843); KPR, s. 201 n., 207, 210, 223 n.; ROSR, s. 173-175.

(„pragniemy”, „chcemy”, „powinniśmy”, „wierzymy” itp.), ale wniosek pozostaje tezą czysto teoretyczną („Bóg istnieje”). Taką sytuację umożliwia wprowadzenie dodatkowej przesłanki, określającej przejście ze sfery praktycznej („psychologicznej”, „antropologicznej” itp.) do sfery teoretycznej („ontologicznej”, „teologicznej” itp.). Jeśli uda się znaleźć taką przesłankę, to trudność wyrażona w ostatnim akapicie poprzedniego paragrafu zostanie usunięta.

Dobrym punktem wyjścia do zarysowania argumentu w wersji mieszanej jest cytat z przywoływanego tu już tekstu Herbuta (2002, s. 477 n.), który bliżej eksplikuje wspomnianą trudność:

Kant podkreśla, że dążność do szczęścia przejawiają wszyscy ludzie. Jako stwierdzenie faktu, jest to zdanie bezsporne. Inaczej ma się rzecz z tezą, że szczęście musi przypaść temu, kto kieruje się prawem moralnym. Teza jest oczywista jako wyraz pragnienia tych ludzi, którzy dbają o moralne życie. Nie jest atoli oczywiste, iż [...] musi zachodzić związek między moralnym życiem a stanem szczęśliwości. Ponieważ ta teza stanowi przesłankę argumentacji za istnieniem Boga, jej problematyczność przenosi się na konkluzję argumentacji.

Mamy więc do wyboru: albo mówimy t y l k o o pragnieniu, co prowadzi nas t y l k o do argumentu praktycznego, albo przyjmujemy w ą t p l i - w ą tezę o związku moralności ze szczęściem, czego skutkiem jest w ą t - p l i w y argument teoretyczny. Może jednak istnieje trzecia droga, argument praktyczno-teoretyczny³⁶, który opiera przekonanie o związku moralności ze szczęściem na słusznym i naturalnym pragnieniu szczęścia?

Na możliwość „trzeciej drogi” wskazują same wypowiedzi Kanta; być może nawet rekonstrukcja jego wywodów w duchu wersji mieszanej jest rekonstrukcją optymalną – zarówno logicznie, jak i źródłowo (w aspekcie zgodności z myślą Kanta). Kant (KPR, s. 197) pisze:

Urzeczywistnienie najwyższego dobra w świecie jest koniecznym przedmiotem woli dającej się determinować przez prawo moralne.

Tezę tę uzasadnia w sposób następujący (KPR, s. 180 n.):

³⁶ A. B. Stępień woli termin „argument teoretyczno-praktyczny”, by podkreślić, że stanowi on konsekwentne rozwinięcie rozważań teoretycznych na sferę praktyczną (działania). Z kolei termin „argument praktyczno-teoretyczny” ma wyrażać tylko to, że wśród jego przesłanek znajdują się twierdzenia „praktyczne” (dotyczące naszych pragnień), a jego wnioskiem jest teza teoretyczna „Bóg istnieje”.

Że cnota (jako zasługiwanie na szczęśliwość) jest naczelnym warunkiem tego wszystkiego, co tylko może wydawać się nam godnym pożądaniam, a tym samym też wszelkich naszych zabiegów o szczęśliwość, a więc jest naczelnym dobrem, udowodniono w analizie. Nie jest ona jednak dlatego już całym i zupełnym dobrem jako przedmiot władzy pożądaniam rozumnych a skończonych istot; albowiem do tego, aby nim być, wymaga się nadto także szczęśliwości, i to nie jedynie ze stronniczego stanowiska osoby, która siebie samą czyni celem, lecz nawet według bezstronnego sądu rozumu, który osobę w ogóle w świecie uważa za cel sam w sobie. Albowiem potrzebować szczęśliwości, być także jej godnym, a mimo to jednak nie dostąpić jej – to wcale nie może się zgadzać z zupełnym chceniem rozumnej istoty [...].

Tekst wyraźnie sugeruje, że dążność³⁷ do najwyższego dobra, a więc do szczęścia warunkowanego cnotą, jest naturalną i słuszną i n k l i n a c j ą (p r a g n i e n i e m) c z ł o w i e k a . Z jednej bowiem strony „być szczęśliwym – to konieczne pragnienie każdej rozumnej, ale skończonej (*endlichen*) istoty, a zatem nieunikniony motyw determinujący jej władzę pożądaniam” (KPR, s. 42); motyw ten jednak ma charakter subiektywny i względny, zmysłowy i niejednolity, konfliktogenny (por. KPR, s. 46-48). Z drugiej strony takim obiektywnym i bezwzględny motywem (godnym człowieka jako istoty rozumnej) jest posłuszeństwo prawu moralnemu. Jeśli zaś znajdziemy dążność (pragnienie) łączącą oba te czynniki, będzie ona miała zarówno charakter wrodzony, jak i normatywny, będzie naturalna i słuszną. Brak przedmiotu tej dążności, jej zasadnicza niespełnialność świadczyłaby o irracjonalnej niespójności („pęknięciu”) natury ludzkiej. Dla Kanta-racjonalisty – i dla innych racjonalistów – taka sytuacja jest wykluczona. W takim razie dążność do najwyższego dobra (pragnienie jego osiągnięcia), łączącego szczęście z powinnością (moralnością)³⁸, jako naturalna i słuszną, musi być dążnością przedmiotową, czyli realizowalną. (Pomijam tu bliższą analizę pojęć „naturalności” i „słusznosci”, które same już zakładają jakąś normę – według niektórych absolutną, a więc Boską).

Na podstawie powyższych rozważań, proponowany argument można sformułować następująco:

1. Odczuwamy naturalne i słuszne pragnienie osiągnięcia najwyższego dobra.
[Założenie „empiryczne”]

³⁷ W tekście występują słowa „wola”, „pożądanie”, „zabiegi”, „potrzebować”, „chcenie”. Są one bliskoznaczne, choć nie jednoznaczne. Nie należy ich też rozumieć w sensie zmysłowym.

³⁸ Dążność do najwyższego dobra to dążność do szczęścia uwarunkowanego moralnością lub zasługujące na szczęście (czy szczęściorodne) podporządkowanie się moralności.

2. W każdym przypadku jest tak, że jeżeli odczuwamy naturalne i słuszne pragnienie osiągnięcia czegoś, to (owo) coś istnieje. [Założenie „psychologiczno-ontologiczne”]
3. Jeżeli najwyższe dobro istnieje, to Bóg istnieje. [Założenie „ontologiczne”]
4. Jeżeli mamy naturalne i słuszne pragnienie osiągnięcia najwyższego dobra, to najwyższe dobro istnieje. [Prawo *dictum de omni*: 2 („coś”/„najwyższe dobro”)]
5. Najwyższe dobro istnieje. [Reguła odrywania: 4, 1]
Bóg istnieje. [Reguła odrywania: 3, 5]³⁹

Przedstawiona wyżej rekonstrukcja ma taką samą strukturę, co rekonstrukcja wersji praktycznej, omawiana w głównej części par. 3. Założenie „empiryczne” mówi jednak o pragnieniu, a nie o powinności. Założenie „konceptualne” zostało zastąpione założeniem „psychologiczno-ontologicznym”⁴⁰,

³⁹ Zauważmy, że w założeniu 1. mówimy o osiągnięciu, a nie (jak w par. 3.) o realizacji najwyższego dobra. Na podobne rozróżnienie zwraca uwagę Höffe (2003, s. 236) w akapicie konkludującym paragraf o Kantowskich postulatach praktycznego rozumu. – Do powyższego rozumowania wiele uwag i wątpliwości zgłosiła E. Wolicka (2004, list do autora): w przesłance (założeniu) pierwszej zapomniano, że pojęcie natury sprowadza się do pojęcia „istoty samej w sobie czystej” (KPR, s. 9), a pojęcie dobra – do pojęcia dobra w znaczeniu podmiotowym; przesłankę drugą (i jej podstawienie) można uznać, ale nie w „odniesieniu do dobra bytowo (metafizycznie) transcendentnego względem czystego rozumu praktycznego lub/i woli”, lecz w odniesieniu do dobra woli (jako „autoteliczny wymóg jej samopotwierdzenia jako suwerennego prawodawcy moralnego”); co do przesłanki trzeciej – w przypadku Kanta „nie mamy do czynienia z dowodzeniem w porządku *ratio essendi*, ale *ratio cognoscendi*: immanentna celowość racjonalnej organizacji «sił umysłu» (rozumu praktycznego i wolnej woli) «domaga się» i d e i Boga jako postulatu (hipotezy w sensie spekulatywnym, zasady regulatywnej w sensie praktycznym – ale nie pragmatycznym!) w imię wymogu samozrozumienia (działania) moralnego podmiotu – i chyba nic ponadto”. Co do szczegółów (przesłanka pierwsza) sądzę, że Kant używa pojęcia najwyższego dobra zarówno przedmiotowo, jak i podmiotowo (por. KPR, s. 202 oraz przypis 13 niniejszego tekstu) – to drugie jest pierwotniejsze, choć na użytek niniejszego artykułu posługiwaliśmy się głównie pierwszym; podobnie pisząc o naturalnym pragnieniu, miałem na myśli tylko powszechną skłonność do szczęścia, tak jak to rozumie Kant w KPR na s. 42 nn. Co do istoty sprawy, uważam, że Pani Profesor reprezentuje idealnego i transcendentnego Kanta, ja zaś – Kanta „ludzkiego” i metafizycznego. Ten drugi mógłby (również na podstawie swoich tekstów) bronić się przed tym pierwszym następująco: zachodzi asymetria między porządkiem praktycznym a teoretycznym – to, co w porządku teoretycznym jest tylko ideą regulatywną, w porządku praktycznym może zostać przyjęte ze względu na cel naszego działania; pełne poznanie osiągnięte być nie może, więc wystarczy dla niego idea regulatywna, natomiast działanie musi być spełnione, inaczej nie ma sensu – musi tedy istnieć jego ostateczny transcendentny gwarant, czyli Bóg. Całą zaś praktyczną filozofię Kanta można streścić w trzech hasłach: nie ma człowieczeństwa bez wolności, nie ma wolności bez moralności, nie ma moralności bez religii (Boga). Wspomniane w końcu każdego hasła warunki konieczne należy tu rozumieć celowościowo.

⁴⁰ Skłonny byłbym uznać to założenie za zdanie konieczne syntetycznie, a nie tylko

które umożliwia przejście ze sfery „psychologicznej” (przeżyć, pragnień, przekonań itp.) do sfery „ontologicznej” (faktyczne istnienie najwyższego dobra i Boga). Dzięki temu założenie trzecie może mieć charakter „ontologiczny”, a nie „psychologiczny” – może dotyczyć związku między istnieniem najwyższego dobra a istnieniem Boga, a nie tylko związku między pragnieniem realizacji najwyższego dobra a wiarą w Boga. W efekcie – po zastosowaniu prawa *dictum de omni* i (dwukrotnie) reguły odrywania – otrzymujemy twierdzenie o istnieniu Boga w „czystej”, a nie zmodyfikowanej (funkctorem „powinniśmy wierzyć”) postaci.

Zwróćmy uwagę, że rozpatrywane tu rozumowanie składa się z dwóch części. Pierwszą – opartą na założeniach 1. i 2. – wieńczy teza 5.: „Najwyższe dobro istnieje”. To, że najwyższe dobre istnieje, wiemy z pragnienia jego osiągnięcia – pragnienia naturalnego i słusznego. W drugiej części – wspartej założeniem 3. – przechodzimy od twierdzenia o istnieniu najwyższego dobra do twierdzenia o istnieniu Boga. Można powiedzieć, że najpierw z pragnienia najwyższego dobra dowiadujemy się o jego (dobra) istnieniu; potem zaś zastanawiamy się nad koniecznym warunkiem jego istnienia. Samo pragnienie jest tu tylko epistemicznym wskaźnikiem istnienia najwyższego dobra. Nie stanowi jednak ontycznego wyjaśnienia jego istnienia. Analizy z poprzednich paragrafów (zwłaszcza próby uwiarygodnienia założenia 3. argumentu rozpatrywanego w par. 3. oraz założenia 3. i definicji 4. argumentu „z wymogu sprawiedliwości” w par. 4.) wystarczają, by orzec, że w tym wyjaśnieniu należy uwzględnić Boga. Jedynie bowiem Bóg może spowodować zaistnienie najwyższego dobra. Żadna inna istota nie dysponuje przecież mocą, by doskonale obdarzać szczęściem za dobro.

Uwyrażniając pierwszą część omawianego rozumowania (i uzasadnienie pierwszych dwóch założeń)⁴¹, podkreślmy, że z doświadczenia wiemy, iż

analitycznie (w tym sensie znów mielibyśmy do czynienia z pozalogiczną tautologią). Według M. Iwanickiego falsyfikacja tego zdania może nastąpić przez podstawienie za „coś” np. wyrażenia „idealny współmałżonek” (por. przypis 34). Jeśli jednak „idealny” znaczy „odznaczający się cechami ponadludzkimi” (a tym samym „nie mający żadnych wad”), to pragnienie takiego małżonka nie wydaje się ani naturalne (jest to mrzonka, a nie powszechna inklinacja), ani słuszne (jako ludzie nie jesteśmy do tego zobowiązani ani nie mamy do tego moralnego prawa). Jeśli zaś „idealny” znaczy „dopasowany do mnie” (lub „odpowiadający mojemu charakterowi”), to nie widać przeszkód, by ktoś taki istniał. „Kto szuka, znajduje” – trzeba tylko szukać i nie być zbyt wybrednym.

⁴¹ Dla uwyrażnienia drugiej części (w tym uzasadnienia trzeciego założenia) należy się odwołać do wspomnianych fragmentów poprzednich dwóch paragrafów. W par. 3. jednak nie robiono „ontologicznego użytku” z tezy określającej związek między możliwością (istnieniem) najwyższego dobra a istnieniem Boga, gdyż nie wykazano, że najwyższe dobro jest możliwe (istnieje). Trzeba więc było pozostać na płaszczyźnie praktycznej. Konceptualnie próbowano

przynajmniej niektórzy ludzie mają pragnienie osiągnięcia najwyższego dobra. Wyżej wykazano, że jest to pragnienie naturalne (powszechne i wrodzone) i słuszne (godne człowieka jako istoty rozumnej): pierwszy przymiot jest gwarantowany przez czynnik szczęścia, a drugi – przez czynnik moralności. Wykazano także, że – o ile natura ludzka jest racjonalna i „dopasowana” do świata – naturalne i słuszne pragnienia człowieka muszą się odnosić do przedmiotów faktycznie istniejących.

Jak widać, powyższa interpretacja argumentu Kanta opiera się przede wszystkim na uznaniu poznawczej wartości niektórych (szczególnych) przejawów sfery pożądawczej (wolitywnej). Uwag o diagnostycznej funkcji tej sfery można się doszukiwać nie tylko u Kanta. O. P. Bełch (1975, s. 274 n.) zapewnia, że o „naturalnym pragnieniu” napomykał nawet sam św. Tomasz z Akwinu⁴². Sugestie te podjął m.in. współczesny tomista, A. B. Stępień (wykorzystując je w argumentacji za nieśmiertelnością duszy). Według Stępnia (2001, s. 236), skądinąd zwolennika ostrej dychotomii strukturalnej między sferą pożądawczą a poznawczą, „nie może być tak, żeby jakiś byt z natury swej dążył do czegoś, co z natury tego bytu jest dla niego zasadniczo niedostępne!”. Zachodziłby wtedy „bytowy nonsens”, a „byt ludzki byłby czymś nieracjonalnym, wewnątrznie «fałszywym», jakby pękniętym”. Różnica w tej sprawie między tomistami a (zinterpretowanym w tym paragrafie) Kantem polegałaby tylko na tym, że ten ostatni nie pokłada ufności w samej „naturalności”, którą wiąże ze zmysłowością. Dlatego też argument Kantowski nie jest argumentem „z pragnienia szczęścia”, lecz z dążności do najwyższego dobra – dążności, która łączy naturalne pragnienie szczęścia ze słuszną uległością prawu moralnemu (dla Kanta dążność ta nie opiera się na zwykłej

tego dokonać w par. 4., ale wysunięto wątpliwość, czy istnieje faktyczne (na płaszczyźnie teoretycznej) przejście z moralności do szczęścia. Możliwość (istnienie) najwyższego dobra wykazano dopiero teraz – za pomocą tezy o epistemicznych walorach pragnień odznaczających się specyficznymi cechami. Teza ta, umożliwiająca przejście z płaszczyzny praktycznej na teoretyczną, pozwala więc wreszcie zrobić „ontologiczny użytek” z wcześniejszych rozważań.

⁴² Bełch (1975, s. 275), omawiając „dowód [na istnienie Boga] z pragnienia szczęścia”, podaje konkretne miejsca w *Sumie teologicznej* (np. z. 6, art. 1, odp. na 2), gdzie mówi się o „naturalnym pragnieniu”. Przy okazji zauważmy, że Bełch na tej samej stronie przedstawia teoretyczne argumenty moralne („z wymogu prawodawcy” i „z wymogu sprawiedliwości”). Według niego Tomasz nie podał ich tylko dlatego, że nie mają takiej „metafizycznej wagi”, jak jego pięć dróg. Jako ciekawostkę odnotujmy też, że w przedwojennym podręczniku scholastycznym ks. P. Descoqs (1932, s. 463) wymienia argument moralny (*argumentum deontologicum*) jako ostatni (piąty) z poprawnych argumentów na istnienie Boga. Ten sam autor uważa argument Kantowski za błędny, a argument „z pragnienia szczęścia” za „sam w sobie niewystarczający”. Jeszcze bardziej sceptyczny względem tych argumentów jest współczesny tomista, ks. P. Moskal (2000, s. 190-194).

skłonności, lecz na „potrzebie rozumowej wpływającej z obiektywnego motywu determinującego wolę”; KPR, s. 230).

Powyższy argument (chyba najlepszy ze wszystkich tu podanych) przekona tylko tych, którzy zgodzą się, że faktycznie nasza natura – zwłaszcza pod względem naturalnych i słusznych dążeń – jest racjonalna i poznawczo zharmonizowana z rzeczywistością. Niestety, na gruncie filozofii Kanta łatwo obronić pierwszy, lecz nie drugi człon tej koniunkcji. Kant z pewnością uznałby, że powinniśmy postępować zgodnie z takimi dążnościami, lecz nie uznałby ich za dostatecznych informatorów o (niepoznawalnych) „rzeczach samych w sobie”. Nasuwające się tu możliwe drogi obrony „kognitywności” naturalnych i słusznych pragnień nie wychodzą poza zawodne intuicje oraz analogie. Można powiedzieć przez analogię, że np. naturalne (instynktowne) i słuszne (np. poparte uczciwą pracą i związane z dobrymi celami) pragnienie zaspokojenia głodu „informuje” nas o istnieniu na świecie właściwego dla człowieka pokarmu (choćby pokarm ten nie znajdował się w zasięgu ręki, lecz trzeba by go odkryć, zdobyć lub wyprodukować). Można jednak także wyobrazić sobie sytuację, w której ludzie odczuwaliby takie pragnienie, lecz nie mogłoby ono (np. wskutek jakiejś totalnej katastrofy ekologicznej) zostać zaspokojone. Świadczyłoby to nie tylko o nadchodzącej zagładzie ludzkości, lecz także o tym, że nie zawsze nasze naturalne i słuszne inklinacje mogą pełnić funkcję diagnostyczną. Wyobrażona sytuacja ma charakter ekstremalny, nie jest jednak niemożliwa. Nie można więc wykluczyć, że również ludzie – naturalnie i słusznie – dążący do najwyższego dobra znajdują się w podobnej sytuacji: choć zwykle nasze naturalne skłonności są dobrym przewodnikiem życiowym, w sprawach ostatecznych jednak mogą wprowadzić nas w błąd, wywołując, wbrew wielorakiej przygodności życia, złudzenie jego ukrytego porządku, zwieńczonego np. wieczną nagrodą. Wersja mieszana argumentu moralnego zyskałaby więc na wiarygodności, gdyby udało się wykazać, że w omawianym przypadku – wbrew typowej dla człowieka podatności na błąd – nie ulegamy żadnej iluzji⁴³.

⁴³ Moi dyskutanci podważyli „sceptyczną” (a raczej: ostrożną) wymowę zakończenia tego akapitu. A. B. Stępień podkreślił, że w podanym kontrprzykładzie nasze naturalne pragnienia przestają być informatywne nie z istoty, lecz ze szczególnego przypadku. W takiej sytuacji nie ma wystarczających racji wątplenia w ich rzetelność. Z kolei kilku studentów filozofii zauważyło, że w przypadku zaistnienia hipotetycznej katastrofy wspomniane pragnienia przestałyby być naturalne, gdyż po prostu świat stałby się (nienaturalnie) inny: byłby światem, w którym zniknęłoby życie, a może i on sam zmierzałby do zagłady.

6. UWAGI KOŃCOWE

W niniejszym tekście zanalizowaliśmy różne przykłady moralnych argumentów za istnieniem Boga. Wykorzystując pomysły zaczerpnięte głównie z pism Kanta i jego interpretatorów, staraliśmy się dokonać ich logicznej rekonstrukcji, nadając im jak najbardziej wiarygodną postać (m.in. unikającą ekwiwokacji – por. par. 2.). Wszystkie argumenty podzieliliśmy na trzy grupy: wersję praktyczną, wersję teoretyczną, wersję mieszaną (uznaną tu za optymalną).

1) *W e r s j a p r a k t y c z n a* (por. par. 3.). Wychodzi ona od odczuwanych przez nas pewnych pragnień, przekonań, powinności itp. i wiąże je z pragnieniami, przekonaniem, powinnościami odniesionymi do Boga. Z różnych odmian tej wersji rozpatrzyliśmy bliżej odmianę deontyczną, opartą na założeniu: „powinniśmy realizować najwyższe dobro” (stan szczęśliwości warunkowanej cnotą). Dzięki dodatkowym założeniom (konceptualnym i psychologicznym) oraz odpowiednim prostym operacjom logicznym w efekcie otrzymujemy w niej wniosek: „powinniśmy wierzyć, że istnieje Bóg”. Jednakże wiarygodność nawet tak słabego wniosku zostaje podważona przez wieloznaczność wyrażenia: „powinniśmy realizować najwyższe dobro”. Należałoby raczej powiedzieć, że powinniśmy realizować prawo moralne, a przez to spodziewać się sprawiedliwej nagrody. Takim wysiłkom sprzyja wiara w Boga – o tyle jednak, o ile odnoszą się one do *m a k s y m a l i s t y c z n i e* pojętej moralności, sprawiedliwości i szczęścia.

2) *W e r s j a t e o r e t y c z n a* (por. par. 4.). Zwróciliśmy uwagę na dwie jej odmiany: „z wymogu prawodawcy” i „z wymogu sprawiedliwości”. W pierwszej na podstawie istnienia moralności wnosi się o istnieniu Boga jako jej „autora”, gdyż żadna inna istota nie dysponuje odpowiednią mocą, moralną i metafizyczną, tworzenia (i egzekwowania) powszechnych i bezwzględnych powinności moralnych. W drugiej Bóg jawi się jako gwarant realizacji, niejako tkwiącej w samej moralności, konieczności sprawiedliwego nagrodzenia (lub ukarania) za spełnianie (lub naruszanie) tych powinności. Spór o wartość pierwszego argumentu sprowadza się do sporu o to, czy moralność rzeczywiście odznacza się takimi cechami, których istnienia nie można wyjaśnić bez odwołania się do Boga. Główny spór związany z drugim argumentem to spór o to, czy fakt moralności pociąga za sobą ontyczną (a nie tylko deontyczną) konieczność sprawiedliwego osądu (i związanej z nim nagrody lub kary dla) tych, którzy moralności podlegają.

3) *W e r s j a m i e s z a n a* (por. par. 5). Zgodnie z niektórymi odmianami wersji praktycznej, w punkcie wyjścia przyjmuje ona ludzkie pragnienie osiągnięcia najwyższego dobra. Pragnienie to, jako naturalne i słuszne, uznaje też za wskaźnik istnienia tego dobra. Dzięki temu możliwe jest przejście ze sfery praktycznej do sfery teoretycznej. Skoro wiadomo, że najwyższe dobro istnieje, można pytać o jego przyczynę. Rozumowanie – podobne do podanego w poprzednim punkcie – prowadzi do przekonania, że tą przyczyną jest Bóg. Można jednak wątpić, czy nasze naturalne i słuszne pragnienia zawsze są wiarygodnymi wskaźnikami istnienia swych przedmiotów.

Powyższe analizy odsłoniły założenia i trudności wszystkich wersji rozpatrywanej rodziny argumentów. Czy świadczy to o tym, że omawiane argumenty nie są sprawne? Bynajmniej. Świadczy tylko o tym, że są sprawne pod pewnymi warunkami. Warunki te jednak, jak wszystko w filozofii, stanowią przedmiot odwiecznych sporów.

Najważniejszym założeniem wszystkich omawianych wersji jest przekonanie o istnieniu pewnych bezwzględnych powinności moralnych. Nawet pragnienie osiągnięcia najwyższego dobra (jeśli nie jest powinnością) zakłada posłuszeństwo względem tych powinności. Niektórzy autorzy dopatrują się w tym największej trudności Kantowskiego argumentu. Herbut (2002, s. 478) sformułował ją następująco:

[...] cała Kantowska filozofia Boga opiera się ostatecznie na założeniu o bezwarunkowej obowiązywalności moralnego prawa (kategorycznego imperatywu). Prawo moralne „samo przez się jest apodyktycznie pewne” (KPR, s. 228). [...] Pewność ta ujawnia się wówczas, gdy została podjęta decyzja bycia moralnym („nakreślamy sobie maksymy woli”) lub przynajmniej postawiono pytanie, jakie zasady moralne przyjąć (pytanie: „jak żyć?”) (KPR, s. 114-115).

I tak staje się jasne: Kanta filozoficzna teologia nie może rościć sobie pretensji do ogólnie ważnej, zakorzeniona jest bowiem tak mocno w sferze moralności, że jest ewidentna tylko dla człowieka, który zdecydował się prowadzić moralne życie.

Zauważmy jednak, że wystarczy podać choć jeden przypadek osoby, która prowadzi życie moralne, by osiągnąć przekonanie, że przynajmniej niektórzy ludzie są wewnętrznie poddani „bezwarunkowej obowiązywalności moralnego prawa”. Przykładem takiej osoby jest Dostojny Jubilat – Ksiądz Profesor Józef Herbut. Jego najpiękniejszym przymiotem jest to, że swoim życiem podważa podaną przez siebie trudność. Tym samym staje się praktycznie najlepszym falsyfikatorem zarzutów wysuwanych przeciw Kantowskim moralnym argumentom za istnieniem Boga.

BIBLIOGRAFIA

- B e ł c h P. OP (1975), Objasnienia tłumacza, w: św. T o m a s z z A k w i - n u, Suma teologiczna (1, 1-13), przeł. o. P. Bełch OP, t. 28, Londyn: KOW Veritas, s. 239-299.
- B o c h e ń s k i J. M. (1993), Pięć dróg, przeł. J. Miziński, w: t e n ż e, Logika i filozofia. Wybór pism, oprac. J. Parys, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- C h w e d e ń c z u k B. (2000), Przekonania religijne, Warszawa: Aletheia.
- C r a i g W. L. (1994), Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics, Wheaton: Crossway Books.
- D a v i s S. T. (1997), God, Reason and Theistic Proofs, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- D e s c o q s P. SJ (1932), Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée, t. I, Paris: G. Bechesue.
- D o s t o j e w s k i F. (1959 I-II), Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem, przeł. A. Wat, Warszawa: PIW.
- E v a n s C. S. (1999), Moral Arguments, w: P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), A Companion to Philosophy of Religion, Oxford: Blackwell Publishers, s. 345-351.
- G a l e w i c z W. (1998), Studia z etyki przekonań, Kraków: TAIWPN Universitas.
- H e r b u t J. (2002), Bóg filozofów, w: Studia metafizyczne, t. II: Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd, red. A. B. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin: TN KUL, s. 459-482.
- H i c k J. (1994), Argumenty za istnieniem Boga, przeł. M. Kuniński, Kraków: Znak.
- H ö f f e O. (2003), Immanuel Kant, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- I d z i a k J. M. (1999), Divine Command Ethics, w: P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), A Companion to Philosophy of Religion, Oxford: Blackwell Publishers, s. 453-459.
- I w a n i c k i M. (2004), List do autora, prywatne archiwum autora, Lublin.
- J a d a c k i J. J. (2002), List do autora, prywatne archiwum autora, Warszawa.
- J o r d a n J. (1999), Pragmatic Arguments, w: P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), A Companion to Philosophy of Religion, Oxford: Blackwell Publishers, s. 352-359.
- J u d y c k i S. (2000), Kant Immanuel, w: Encyklopedia katolicka, t. VIII, Lublin: TN KUL, kol. 619-623. (red.).
- K a n t I. (2001), Encyklopedia filozoficzna, przeł. A. Banaszkiwicz, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica”, 14, s. 191-230 (EF).
- K a n t I. (1986), Krytyka czystego rozumu, t. II, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN (KCR).
- K a n t I. (1984), Krytyka praktycznego rozumu, przeł. J. Gałdecki, Warszawa: PWN (KPR).

- K a n t I. (1993), *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków: Znak (ROSR).
- K o ł a k o w s k i L. (1988), *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Znak.
- M o s k a l P. ks. (2000), *Spór o racje religii*, Lublin: TN KUL.
- N o z i c k R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- P l a n t i n g a A. (2004), *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne”, 52(2004), z. 1, s. 317-330.
- P l a t o n (1984), *Eutyfron*, w: *t e n ż e*, *Uczta*, *Eutyfron*, *Obrona Sokratesa*, *Kriton*, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN (III).
- P r z e ł ę c k i M. (2001), *Człowiek współczesny: rozum a wiara (dyskusja okrągłego stołu) [wypowiedź w dyskusji, s. 517-524]*, w: A. Białecka, J.J. Jadacki (red.), *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara. Księga pamiątkowa Sympozjum Naukowego zorganizowanego w Uniwersytecie Warszawskim z okazji 2000-lecia chrześcijaństwa w dniach 19-21 listopada 1999 roku*, Warszawa: WN Semper, s. 517-549.
- S a r t r e J. P. (2001), *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa: Altaya i De Agostini.
- S t ę p i e ń A. B. (2001), *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL (wyd. IV).
- S w i n b u r n e R. (1987), *The Existence of God*, Oxford: The Clarendon Press (reprint z 1979).
- W a l k e r R. C. S. (1998), *Imperatywy kategoryczne*, przeł. P. Gutowski, w: P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin: TN KUL, s. 487-546.
- W o j t y s i a k J. (2002a), *Argumenty na istnienie Boga*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. ks. M. Rusecki, ks. K. Kaucha, I. S. Ledwoń OFM, ks. J. Mastej, Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M”, s. 111-122.
- W o j t y s i a k J. (2002b), *Język religijny*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. ks. M. Rusecki, ks. K. Kaucha, I. S. Ledwoń OFM, ks. J. Mastej, Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M”, s. 572-584.
- W o l e ń s k i J. (2004a), *O zdaniu „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”*, wydruk komputerowy nadesłany przez J. Woleńskiego, prywatne archiwum autora, Kraków.
- W o l e ń s k i J. (2004b), *O zdaniu „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”*, w: *Abstrakty. VII Polski Zjazd Filozoficzny*, Szczecin, 14-18 września 2004, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 29-30.
- W o l i c k a E. (2004), *List do autora*, prywatne archiwum autora, Lublin.
- W o l i c k a E. (2002), *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin: TN KUL.
- Z i e m b a Z. (1988), *Logika deontyczna*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław: ZN im. Ossolińskich, s. 95-98.

ON THE MORAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD

S u m m a r y

The text analyses various examples of moral arguments for the existence of God. Taking advantage of the ideas from the writings of Kant and his interpreters, we sought to reconstruct them logically, conferring on them a form as reliable as possible. All the arguments have been divided into three groups: practical version, theoretical version, mixed version (thought to be optimal).

1) Practical version. It starts from our desires, beliefs, obligations etc. and combines them with desires, beliefs, and obligations with regard to God. There are different varieties of this version. We have discussed in more detail its deontic variety based on the assumption: „we should carry out the ultimate good” (the state of happiness conditioned by virtue). Owing additional assumptions (conceptual and psychological) and corresponding simple logical operations we arrive at the conclusion: „we should believe that God exists.” Reliability, however, of such a weak conclusion is undermined by the ambiguous character of the statement „we should carry out the ultimate good.” Rather, we should say that we are obliged to carry out moral law, and thereby expect a just reward. Faith in God is conducive to such efforts, inasmuch as they refer to the morality comprehended in a maximalist manner, justice, and happiness.

2) Theoretical version. We have pinpointed its two varieties: „the requirement of the lawgiver” and „the requirement of justice.” In the first variety on the basis of the existence of morality we deduce the existence of God as its „author,” for no other creature has a corresponding power, moral and metaphysical, to establish (execute) universal and unconditional moral obligations. In the second variety God appears to safeguard the carrying out a just reward (punishment, inherent in morality itself) for the satisfaction (violation) of these obligations. The debate about the value of the first argument is reduced to the debate about whether morality is indeed characterised by such features whose existence cannot be explained without reference to God. The main debate connected with the second argument is whether the fact of morality entails the ontic (not only deontic) necessity of a just judgement (and its related reward or punishment) of those who are submitted to morality.

3) Mixed version. According to some varieties of the practical version, it takes on a human desire to reach the ultimate good at the point of departure. This desire, natural and right, regards the existence of this good as an indicator. Hence it is possible to transfer from the practical sphere to the theoretical one. If it is well-known that the ultimate good exists, we can ask about its cause. Reasoning – similar to the one given in the previous point – leads to a belief that God is this cause. One may doubt, however, whether our natural and right desires are always reliable indicators that their objects exist.

4) The above analyses have unveiled the assumptions and difficulties of all the versions of the family of arguments under consideration. Does this mean that the arguments are not efficient? Not in the least. This means only that they are efficient under certain conditions. These conditions, like anything in philosophy, make up the object of everlasting debates.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: argumenty na istnienie Boga, moralność (etyka), Immanuel Kant, rekonstrukcja logiczna (logika), najwyższe dobro, szczęście.

Key words: arguments for the existence of God, morality (ethics), Immanuel Kant, logical reconstruction (logic), the ultimate good, happiness.