

Nelson Pike

BOŻA WSZECHWIEDZA A DOBROWOLNE DZIAŁANIE*

W trzeciej części piątej księgi *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* Boecjusz sformułował (a następnie odrzucił) twierdzenie, że jeśli Bóg jest wszechwiedzący, to żadne ludzkie działanie nie jest dobrowolne. Twierdzenie to kłóci się z naszymi intuicjami. Z doktryny o Bożej *wiedzy* nie wynika przecież nic na temat dobrowolnego statusu ludzkich działań. Być może taki wniosek można by wyciągnąć z doktryny o Bożej wszechmocy lub opatrności, ale jaki mógłby być związek między twierdzeniem, że Bóg jest *wszechwiedzący*, a twierdzeniem, że ludzkie działania są zdeterminowane? A jednak Boecjusz dopatrywał się tu trudności. Wydawało mu się, że na podstawie pewnych założeń i zasad dotyczących Bożej wiedzy można dojść do wniosku, iż jeśli Bóg istnieje, to żadne działanie ludzkie nie jest dobrowolne. Oczywiście Boecjusz nie sądził, że wszystkie te założenia i zasady dotyczące Bożej wiedzy są prawdziwe (wprost przeciwnie), jednakże uważał, iż należy wziąć je pod uwagę. Jeśli teolog ma sformułować doktrynę dotyczącą Bożej wiedzy, niezmuszającą go do przyjęcia determinizmu, to powinien najpierw zdać sobie sprawę z tego, że pewien sposób myślenia o Bożej wiedzy niesie z sobą takie zobowiązanie.

W niniejszym artykule postaram się pokazać, że wbrew naszym intuicjom, Boecjusz ma rację, twierząc, iż pewien zbiór doktryn i zasad dotyczących wiedzy, wszechwiedzy i Boga prowadzi do wniosku, że jeśli Bóg istnieje, to żadne działanie ludzkie nie jest dobrowolne. Boecjuszowi nie udało się, moim zdaniem, wyodrębnić wszystkich składników tego problemu. Jego podejrzenie było słuszne, ale jego rozważania – niepełne. Sformułowany przez niego argument wymaga uzupełnienia. To właśnie zadanie podejmę w dalszej części. Chciałbym od razu zaznaczyć, że po-

* *Divine Omniscience and Voluntary Action*, „Philosophical Review” 74(1965), nr 1, s. 27–46. Przekład za zgodą Autora.

dejmując próbę przeformułowania argumentu Boecjusza, nie zamierzam twierdzić, iż determinizm jest prawdziwy ani że Bóg nie istnieje, ani że determinizm jest prawdziwy lub Bóg nie istnieje. Podobnie jak Boecjusz powstrzymam się od twierdzenia, że założenia prowadzące do problemu są filozoficznie lub teologicznie trafne. Chcę jedynie zwrócić uwagę na konsekwencje określonego zbioru założeń. Pomijam kwestię tego, czy same te założenia są akceptowalne.

1

A. Wielu filozofów uważa, że jeśli twierdzenie o postaci „A wie, że X” jest prawdziwe, to „A jest przekonany, że X” jest prawdziwe i „X” jest prawdziwe. Przyjmę, że ta cząstkowa analiza „A wie, że X” jest poprawna. Przyjmę również, że dotyczy ona wszystkich twierdzeń o wiedzy, a więc również twierdzeń o Bożej wiedzy. „Bóg wie, że X” pociąga logicznie „Bóg jest przekonany, że X” i „X jest prawdziwe”.

Ponadto, jak powiedział Boecjusz, jeśli chodzi o wiedzę, to Bóg „w żaden sposób nie może być wprowadzony w błąd”¹. Twierdzenie to będą rozumieć w następujący sposób. Istoty wszechwiedzące nie mają fałszywych przekonań. Mówiąc, że osoba jest wszechwiedząca, mamy na myśli między innymi to, że nie ma ona fałszywych przekonań. Ponadto, wszechwiedza należy do istoty Boga – osoba, która nie jest wszechwiedząca, nie może być identyczna z osobą, do której zwykle się odnosimy, używając imienia „Bóg”. Mówiąc jeszcze inaczej: gdyby osoba, do której zwykle się odnosimy, używając imienia „Bóg”, utraciła nagle własność wszechwiedzy (przypuśćmy, na przykład, że doszłaby do fałszywego przekonania), to przestałaby być Bogiem. Choć moglibyśmy ją nadal nazywać Bogiem (mógłbym też tak nazwać swojego kota), to nieposiadanie własności wszechmocy gwarantowałoby w wystarczającym stopniu, że osoba, do której się obecnie odnosimy, nie jest identyczna z osobą wcześniej nazywaną tym imieniem. Znaczy to, że twierdzenie „Jeśli dana osoba jest Bogiem, to jest wszechwiedząca” jest prawdziwe *a priori*. Możemy z tego wywnioskować, że twierdzenie „Jeśli dana osoba jest Bogiem, to nie ma fałszywych przekonań” również jest prawdziwe *a priori*. Jest pojęciowo niemożliwe, aby Bóg miał fałszywe przekonanie. „X jest prawdziwe” wynika logicznie z „Bóg jest przekonany, że X”. Są to wszystko różne sposo-

¹ *Consolatio Philosophiae*, V, 3, 8–9; tekst polski zob.: Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, Warszawa: PWN 1962, s. 128.

by sformułowania zasady, wyrażonej przez Boecjusza w formule, że Bóg „w żaden sposób nie może być wprowadzony w błąd”.

Druga zasada zwykle wiązana z pojęciem Bożej wszechwiedzy dotyczy jej zakresu. Istota wszechwiedząca wie wszystko. Przyjmuje się na ogół, że „wszystko” w tym twierdzeniu obejmuje obecne, minione oraz przyszłe zdarzenia i okoliczności. W istocie twierdzi się zazwyczaj, że Bóg ma przedwiedzę o wszystkim, co kiedykolwiek się zdarza. W przypadku wszystkiego, co było, jest i będzie, Bóg wiedział, *wiecznie*, że to się stanie.

Doktryna o tym, że Bóg wie wszystko odwiecznie, jest wyjątkowo niejasna. Jedno ze szczególnie trudnych pytań dotyczy tego, czy z doktryny tej wynika, że w przypadku wszystkiego, co było, jest i będzie, Bóg wiedział z *góry*, że to się stanie. W niektórych tradycyjnych tekstach teologicznych czytamy, iż Bóg jest *wieczny* w tym sensie, że istnieje poza czasem, czyli w pewnym sensie nie pozostaje w czasowych relacjach do zdarzeń i okoliczności w świecie naturalnym². W ramach takiej teologii nie można powiedzieć, że Bóg wiedział, iż dane zdarzenie naturalne będzie mieć miejsce, zanim ono zaszło. Gdyby Bóg wiedział, że dane zdarzenie naturalne będzie mieć miejsce, *zanim* ono zaszło, to co najmniej jeden z jego aktów poznawczych zaszedłby przed pewnym zdarzeniem naturalnym. Byłoby to niezgodne z ideą, że Bóg nie pozostaje w relacjach czasowych do zdarzeń naturalnych³. Z drugiej strony, w wielu tekstach teologicznych czytamy, że Bóg istniał *zawsze* – że istniał na długo *przed* zdarzeniami naturalnymi. W ramach takiej teologii powiedzenie, że Bóg jest wieczny, nie znaczy, że Bóg istnieje poza czasem (nie pozostaje w żadnych relacjach czasowych do zdarzeń naturalnych), lecz raczej, że Bóg istniał (i będzie istnieć) w każdej chwili⁴. Doktryna wszechwiedzy związana z tym drugim rozumieniem pojęcia wieczności głosi, że Bóg *zawsze* wiedział, co się zdarzy w świecie naturalnym. Jan Kalwin napisał:

² To stanowisko znajduje szczególnie dobry wyraz w *Proslogionie* św. Anzelma, rozdz. XIX i w *Monologionie*, rozdz. XXI–XXII (zob. *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: PWN 1992, s. 53–62 i 164), a także w *The Christian Faith* Friedricha Schleiermachera, cz. I, rozdz. 2, par. 51. Jest ono również wyraźne u Boecjusza, *Consolatio Philosophiae*, rozdz. 4–6, i u św. Tomasza, *Summa teologii*, I, q. 10 (zob. *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 1999, s. 115–128).

³ Ten punkt sformułował wprost Boecjusz, *Consolatio Philosophiae*, rozdz. 4–6.

⁴ Szczególnie dobrze sformułował to stanowisko William Paley w rozdziale XXIV *Natural Theology*. Pojawia się ono również w dyskusji o predestynacji Jana Kalwina w *Institutes of Christian Religion*, III, 21, a także w niektórych sformułowaniach przyczynowego argumentu za istnieniem Boga, np. w J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV, 10, przeł. B. Gawęcki, t. 2, Warszawa: PWN 1955, s. 336–353.

Przypisując Bogu przedwiedzę, mamy na myśli to, że wszystkie rzeczy zawsze znajdowały się w jego obecności i na stałe tam pozostają, tak że dla jego wiedzy nic nie jest przyszłe lub przeszłe, lecz wszystkie rzeczy są terażniejsze, i to terażniejsze w taki sposób, że nie tylko myśli on o nich za pośrednictwem idei utworzonych w jego umyśle, tak jak w naszych umysłach pojawiają się rzeczy pamiętane, ale rzeczywiście widzi je tak, jak gdyby (*tanquam*) aktualnie znajdowały się w jego obecności⁵.

Wszystkie rzeczy są dla Boga „teraźniejsze” w tym sensie, że „widzi” je tak, jak gdyby (*tanquam*) znajdowały się aktualnie w jego obecności. Ponadto, w przypadku każdego zdarzenia naturalnego, nie tylko jest ono dla Boga „teraźniejsze” we wspomnianym sensie, ale również takim *zawsze było i pozostanie*. Ta druga teza jest szczególnie ciekawa. Niezależnie od oceny idei, że Bóg „widzi” rzeczy tak, jak gdyby „znajdowały się aktualnie w jego obecności”, wydaje się, że Kalwin musi przyjąć, iż Bóg *zawsze wiedział*, co wydarzy się w świecie naturalnym. Wybierzmy jakieś zdarzenie (Z) i chwilę, w której miało ono miejsce (t_2). Dla dowolnej chwili (t_1) wcześniejszej od t_2 (powiedzmy o pięć tysięcy, sześćset czy osiemdziesiąt lat) Bóg wiedział w t_1 , że Z wydarzy się w t_2 . Wynika z tego, oczywiście, że w przypadku dowolnego działania ludzkiego Bóg wiedział z góry, że zostanie ono dokonane. Kalwin mówi, że „gdy Bóg stwarzał człowieka, przewidział, co się z nim stanie” i – jak dodaje – „od stworzenia świata minęło niewiele ponad pięć tysięcy lat”⁶. Kalwin uważał więc, jak się zdaje, że Bóg przewidział rezultat każdego działania ludzkiego ponad pięć tysięcy lat wcześniej.

W dalszych rozważaniach zajmę się wyłącznie drugą z tych interpretacji Bożej *odwiecznej* wiedzy o wszystkich rzeczach. Przyjmę, że jeśli osoba jest wszechwiedząca, to zawsze wiedziała, co się wydarzy w świecie naturalnym, a w szczególności, że zawsze wiedziała, jakie działania ludzkie zostaną dokonane. Toteż zakładając, że własność wszechwiedzy należy do istoty Boga, twierdzenie „Dla dowolnego zdarzenia naturalnego (w tym dla ludzkich działań), jeśli dana osoba jest Bogiem, to zawsze wiedziała, że to zdarzenie będzie mieć miejsce w tej, a nie innej chwili” należy uznać za prawdziwe *a priori*. Jest to tylko inny sposób sformułowania myśli znakomicie wyrażonej przez św. Augustyna, który powiedział, że „żeby wierzyć w Boga, a przeczyć temu, że ten sam Bóg zna przyszłość,

⁵ *Institutes of Christian Religion*, III, 21, przeł. J. Allen, t. 2, Philadelphia: Presbyterian Board of Publication 1813, s. 145.

⁶ Tamże, s. 144.

trzeba być pozbawionym zdrowego rozumu [...], bo przecież ten, co nie jest świadom rzeczy przyszłych, nie jest Bogiem”⁷.

B. Ostatniej soboty po południu Iksiński był zajęty koszeniem trawnika. Przyjmując, że Bóg istnieje i jest (z istoty) wszechwiedzący w podanym wyżej sensie, należy wyciągnąć wniosek, że (dajmy na to) osiemdziesiąt lat przed tym sobotnim popołudniem Bóg wiedział (a zatem miał przekonanie), iż Iksiński Iksiński będzie w owej chwili kosić trawnik. Z tego zaś wynika, jak sądzę, że w chwili działania (w owo sobotnie popołudnie) Iksiński nie był *w stanie* – tzn. nie było to *w jego mocy* – powstrzymać się od skoszenia trawnika⁸. Gdyby w chwili działania Iksiński był w stanie powstrzymać się od skoszenia trawnika, to (wniosek ten narzuca się z nieodpartą oczywistością) w chwili działania Iksiński byłby w stanie zrobić coś, co sprawiłoby, że osiemdziesiąt lat temu Bóg miał fałszywe przekonanie. Jednakże Bóg jest nieomylny. Żadne z jego przekonań nie może być fałszywe. Stąd ostatniej soboty po południu Iksiński nie był w stanie zrobić czegoś, co sprawiłoby, że osiemdziesiąt lat temu Bóg miał fałszywe przekonanie. W przeciwnym razie należałoby przyjąć, że w chwili działania Iksiński był w stanie zrobić coś, czego opis jest pojęciowo sprzeczny, mianowicie coś, co sprawiłoby, że jedno z Bożych przekonań jest fałszywe. A zatem, przyjmując, że osiemdziesiąt lat temu Bóg miał przekonanie, iż w sobotę Iksiński skosi trawnik, to jeśli mamy przypisać Iksińskiemu moc powstrzymania się od koszenia trawnika w sobotę, mocy tej nie należy opisywać jako mocy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że jedno z Bożych przekonań jest fałszywe. Jak zatem należy ją opisać, mając na względzie Boga i jego przekonania? Jeśli się nie mylę, pozostają tylko dwie możliwości. Z jednej strony można ją opisać jako moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że Bóg miał inne przekonanie, niż miał osiemdziesiąt lat temu. Z drugiej strony można ją opisać jako moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że Bóg (który,

⁷ *Państwo Boże*, 5, 9, przeł. W. Kubicki, Kęty: Antyk 1998, s. 191 i 194.

⁸ Powiedzenie, że ktoś jest *w stanie* coś zrobić, i powiedzenie, że coś jest w czyjejs *mocy*, w zasadzie oznaczają to samo. W tradycyjnych ujęciach problemu przedwiedzy (np. Boecjusza i Augustyna) ich autorzy piszą, że coś znajduje się *w czyjejs mocy*. Tak samo jest, jeśli opiszemy problem w kategoriach tego, co ktoś jest *w stanie* zrobić (i czego nie jest w stanie zrobić). Dlatego stwierdzenia „Iksiński był w stanie zrobić X”, „Iksiński miał zdolność zrobienia X” i „Zrobienie X było w mocy Iksińskiego” będą traktować jako równoważne. W artykule *I Can* („Philosophical Review” 69(1960), nr 1, s. 78–89) Richard Taylor argumentuje, że pojawiających się w tych stwierdzeniach pojęć zdolności i mocy nie można poddać filozoficznej analizie. Tak czy inaczej w tym miejscu nie podejmę próby ich analizy. W dalszej części postaram się jednak przyjąć tylko takie twierdzenia na temat tego, co jest (i co nie jest) w czyjejs mocy, które musiałyby bezwzględnie uznać każda adekwatna analiza tego pojęcia.

na mocy hipotezy, istniał osiemdziesiąt lat temu) nie istniał osiemdziesiąt lat temu – to jest jako moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż każda osoba, która osiemdziesiąt lat temu miała przekonanie, że Iksiński skosi w sobotę trawnik (jedną z tych osób jest, na mocy hipotezy, Bóg), miała fałszywe przekonanie, a zatem nie była Bogiem. Żadne z tych twierdzeń nie jest jednak akceptowalne. Ostatniej soboty po południu Iksiński nie był w stanie zrobić czegoś, co sprawiłoby, że osiemdziesiąt lat temu Bóg miał inne przekonanie, niż miał. Nawet jeśli przyjmiemy (jak zaproponował Kalwin), że Bóg wiedział osiemdziesiąt lat temu, iż Iksiński skosi trawnik w sobotę, w tym sensie, że Bóg „widział” Iksińskiego koszącego trawnik tak, jak gdyby to działanie dokonywało się w jego obecności, to pozostaje faktem, że osiemdziesiąt lat przed tą sobotą Bóg wiedział (a zatem miał przekonanie), że Iksiński skosi trawnik. A jeśli osiemdziesiąt lat przed tą sobotą Bóg miał to przekonanie, to w sobotę Iksiński nie mógł zrobić czegoś, co sprawiłoby, że osiemdziesiąt lat wcześniej Bóg nie miał tego przekonania. Żadne działanie dokonane w pewnej chwili nie może zmienić faktu, że w chwili wcześniejszej dana osoba miała określone przekonanie. Wydaje mi się to prawdziwe apriorycznie. Z podobnych względów należy również odrzucić drugą z wymienionych ewentualności. Zakładając, że Bóg istniał osiemdziesiąt lat przed sobotą, Iksiński nie był w sobotę w stanie zrobić czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie istniał osiemdziesiąt lat wcześniej. Żadne działanie dokonane w danej chwili nie może zmienić faktu, że w chwili wcześniejszej istniała określona osoba. To również wydaje mi się apriorycznie prawdziwe. O ile jednak te uwagi są trafne, to mając na względzie to, że Iksiński skosił trawnik w sobotę oraz to, że Bóg istnieje i jest (z istoty) wszechwiedzący, w chwili działania Iksiński nie mógł zaniechać skoszenia trawnika. Z tego wszystkiego zdaje się wynikać, że skoszenia przez Iksińskiego trawnika w ostatnią sobotę nie można uznać za działanie dobrowolne. Choć nie dysponuję gotową analizą *dobrowolności* działania, to wydaje mi się, że sytuacja, w której niewłaściwe byłoby przypisanie Iksińskiemu *zdolności* czy *mocy* postąpienia *inaczej*, byłaby sytuacją, w której niewłaściwe byłoby również nazwanie jego działania dobrowolnym. Ogólnie biorąc, jeśli Bóg istnieje i jest (z istoty) wszechwiedzący w podanym wyżej sensie, to żadne ludzkie działanie nie jest dobrowolne⁹.

⁹ W ks. II, rozdz. 21, par. 8–11 *Rozważań* (tł. pol.: t. 1, s. 323–325) Locke mówi, że podmiot działania nie jest *wolny* w wypadku danego działania (tj. że działanie to zostaje dokonane z konieczności), gdy nie jest w jego mocy postąpić inaczej. Locke dopuszcza jednak szczególny rodzaj przypadku, w którym działanie może być *dobrowolne*, mimo że zostaje dokonane z konieczności. Jeśli ktoś postanawia coś zrobić, nie wiedząc, że nie jest w jego mocy postąpić inaczej (powiedzmy: postanawia pozostać w pokoju, nie wiedząc, że pokój

Ze względu na złożoność tego argumentu pomocne może się okazać przedstawienie go w następującej schematycznej wersji:

1. „Bóg istniał w t_1 ” pociąga logicznie „Jeśli Iksiński zrobił X w t_2 , to w t_1 Bóg był przekonany, że Iksiński zrobi X w t_2 ”.
2. „Bóg ma przekonanie, że X ” pociąga logicznie „ X jest prawdą”.
3. W danej chwili nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, czego opis jest logicznie sprzeczny.
4. W danej chwili nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, co doprowadziłoby do tego, że ktoś, kto we wcześniejszej chwili miał określone przekonanie, nie miał go w owej wcześniejszej chwili.
5. W danej chwili nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że osoba, która istniała we wcześniejszej chwili, nie istniała w owej wcześniejszej chwili.
6. Jeśli w t_1 Bóg istniał i był przekonany, że Iksiński zrobi X w t_2 , to o ile w t_2 w mocy Iksińskiego było powstrzymanie się od zrobienia X , [zachodzi jedna z trzech możliwości: albo] (1) w t_2 było w mocy Iksińskiego zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg miał fałszywe przekonanie, albo (2) w t_2 było w mocy Iksińskiego zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie miał przekonania, które miał w t_1 , albo (3) w t_2 było w mocy Iksińskiego zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że każda osoba, która w t_1 była przekonana, że Iksiński zrobi X w t_2 (jedną z tych osób był, z założenia, Bóg), miała fałszywe przekonanie, czyli nie była Bogiem – a zatem, że Bóg (który, na mocy założenia, istniał w t_1) nie istniał w t_1 .
7. Opcja 1 w następniku 6 jest fałszywa. (na podstawie 2 i 3)
8. Opcja 2 w następniku 6 jest fałszywa. (4)
9. Opcja 3 w następniku 6 jest fałszywa. (5)
10. A zatem, jeśli Bóg istniał w t_1 i jeśli w t_1 Bóg miał przekonanie, że Iksiński zrobi X w t_2 , to w t_2 w mocy Iksińskiego nie było zaniechanie zrobienia X . (na podstawie 6–9)
11. A zatem, jeśli Bóg istniał w t_1 i jeśli w t_2 Iksiński zrobił X , to w t_2 w mocy Iksińskiego nie było zaniechanie zrobienia X . (na podstawie 1 i 10)

W powyższym argumentacie 1 i 2 wyrażają przyjętą przeze mnie doktrynę (istotowej) wszechwiedzy Bożej. 3, 4 i 5 wyrażają coś, co, jak sądzę, na-

ten jest zamknięty), to jego działanie może być dobrowolne, mimo że nie jest on w stanie go zaniechać. Jeśli Locke ma rację (a pozostawiam tę sprawę otwartą), to „dobrowolny” należy zastąpić przez (powiedzmy) „wolny” – w tym paragrafie, jak i w pozostałej części artykułu.

leży do logiki pojęcia zdolności czy mocy, tak jak stosuje się ono do istot ludzkich. 6 traktuję jako prawdę analityczną. Jeśli przypisuje się Iksińskiemu moc zaniechania zrobienia X w t_2 , to (biorąc pod uwagę, że w t_1 Bóg miał przekonanie, iż Iksiński zrobi X w t_2), to wydaje mi się, że moc tę trzeba opisać w jeden z trzech sposobów wymienionych w następniku 6. Nie wiem, jak uzasadnić przekonanie, że są to jedyne możliwe opcje, nie przychodzą mi jednak do głowy żadne inne. 11, uogólnione na wszystkie podmioty działania i połączone z czymś, co wydaje mi się minimalnym warunkiem mówienia o dobrowolnym działaniu, prowadzi do wniosku, że jeśli Bóg istnieje (i jest z istoty wszechwiedzący w opisany wcześniej sposób), to żadne działanie ludzkie nie jest dobrowolne.

C. Trzeba zaznaczyć, że powyższy argument nie odwołuje się do dwóch pojęć, które wiodą prym w wielu dyskusjach na temat determinizmu.

Po pierwsze, nie wspomina się w nim wcale o *przyczynach* działania Iksińskiego. Możemy powiedzieć (idąc, na przykład, za św. Tomaszem¹⁰), że to sama Boża przedwiedza dotycząca działania Iksińskiego była przyczyną tego działania (nie jestem pewien, jak to rozumieć). Albo też możemy powiedzieć, że były nią naturalne zdarzenia czy okoliczności. Nie ma to żadnego wpływu na powyższy argument. Jeśli osiemdziesiąt lat przed sobotą Bóg miał przekonanie, że Iksiński skosi trawnik w sobotę, to Iksiński nie mógł się powstrzymać od skoszenia trawnika. Rozumowanie, które uzasadnia to stwierdzenie, nie ma żadnego związku z łańcuchem przyczynowym prowadzącym do działania Iksińskiego.

Po drugie, weźmy pod uwagę następującą linię rozumowania. Przypuśćmy, że ostatniej soboty Iksiński skosił trawnik. W tym przypadku osiemdziesiąt lat temu było *prawdą*, że Iksiński skosi trawnik w odpowiednim czasie. A zatem Iksiński nie był w sobotę w stanie powstrzymać się od koszenia. W przeciwnym razie byłby on w sobotę w stanie zrobić coś, co uczyniłoby fałszywym sąd, który był *prawdziwy już* osiemdziesiąt lat temu. Tego rodzaju argument za determinizmem wiąże się zwykle z Leibnizem, choć można go znaleźć już w rozdziale IX *Hermeneutyki* Arystotelesa. Zmodyfikowaną wersję tego argumentu podał Richard Taylor w artykule *Fatalism*¹¹. Argument ów, podobnie jak mój argument, nie odwołuje się do

¹⁰ ST, I, q. 14, a. 8 (tłum. pol.: s. 216–218).

¹¹ „Philosophical Review” 71(1962), nr 1, s. 56–66. Taylor argumentuje, że jeśli zdarzenie Z nie zachodzi w t_2 , to w t_1 było prawdą, że Z nie zajdzie w t_2 . A zatem w t_1 nie zachodzi konieczny warunek dokonania przez kogoś działania wystarczającego do zajścia Z w t_2 . A zatem w t_1 nikt nie mógł mieć mocy dokonania działania wystarczającego do zajścia Z w t_2 . A zatem w t_1 nikt nie ma mocy dokonania działania wystarczającego do zajścia

pojęcia przyczynowości. Opiera się on natomiast na pojęciu bycia *prawdziwym osiemdziesiąt lat temu*, że Iksiński skosi trawnik ostatniej soboty.

Muszę przyznać, że podzielam wątpliwości tych współczesnych filozofów, którzy zastanawiają się, jaki sens może mieć twierdzenie o postaci „W t_1 było prawdą, że w t_2 zdarzy się Z ”¹². Czy twierdzenie to znaczy, że gdyby w t_1 ktoś był przekonany, zgadywał lub stwierdził, że w t_2 zdarzy się Z , to miałby rację¹³? (Powrócę później do tej formy determinizmu). Być może znaczy ono, że w t_1 istniał wystarczający materiał dowodowy, aby przewidzieć, że w t_2 zdarzy się Z ¹⁴. Być może twierdzenie to ma jeszcze inny sens, a być może jest go w ogóle pozbawione¹⁵. Przedstawiony powyżej argument zakłada, że można nadać sens przypuszczeniu, iż Bóg (lub ktoś inny) miał prawdziwe przekonanie osiemdziesiąt lat przed sobotą. Nie jest to jednak równoznaczne z przypuszczeniem, że *treść* przekonania Boga *była prawdziwa osiemdziesiąt lat przed sobotą*. Nie podejmę tu kwestii tego, czy (i w jakim sensie) osiemdziesiąt lat temu było prawdą, że Iksiński skosi trawnik w sobotę. Jeśli się nie mylę, argument, który jest przedmiotem mojego zainteresowania, nie wymaga zajęcia stanowiska w tej kwestii.

2

Omówię teraz trzy komentarze dotyczące problemu Bożej przedwiedzy, które wydają mi się nietrafne, ale pouczające.

A. Leibniz podał następującą analizę tego problemu:

Mówią [...], że to, co zostało przewidziane, nie może uniknąć zaistnienia – i mówią prawdę; nie wynika stąd jednak, że jest to zarazem koniecz-

w t_2 zdarzenia, które nie zajdzie. Bardzo łatwo dostrzec analogię między tym argumentem a argumentem przedstawionym wyżej – wystarczy tylko przeformułować argument Taylora, przesuwając wstecz czas, w którym było prawdą, że Z nie zaszłoby w t_2 .

¹² Pomocne omówienie wyłaniających się tu trudności zawiera tekst Rogera Albrittona *Present Truth and Future Contingency*, będący odpowiedzią na *The Problem of Future Contingency* Richarda Taylora. Oba teksty znajdują się w „Philosophical Review” 66(1957), nr 1, s. 1–28.

¹³ W ten sposób interpretuje je Gilbert Ryle. Zob. *It Was to Be*, w: tenże, *Dilemmas*, Cambridge: CUP 1954.

¹⁴ Taką interpretację proponuje Richard Gale w *Endorsing Predictions*, „Philosophical Review” 70(1961) nr 3, s. 376–385.

¹⁵ Takiego poglądu broni John Turk Saunders w *A Sea Fight Tomorrow?*, „Philosophical Review” 67(1958), nr 3, s. 367–378.

ne, ponieważ *prawda konieczna* to taka prawda, której przeciwieństwo jest niemożliwe albo pociąga za sobą sprzeczność. Na przykład prawda, która głosi, że jutro będę pisał, nie ma takiego charakteru, nie jest wcale konieczna. Jeżeli jednak zakładamy, że Bóg ją przewiduje, to jest konieczne, aby się spełniła, co oznacza, że konieczne jest następstwo, czyli skoro została ona przewidziana, zaistnieje, bo Bóg jest nieomylny. To właśnie nazywamy *hipotetyczną koniecznością*. Ale nie o taką konieczność chodzi. Abyśmy mogli mówić, że jakieś działanie jest konieczne, że nie jest przygodne i że nie jest wynikiem wolnego wyboru, potrzebujemy *absolutnej konieczności*¹⁶.

Twierdzenie „W t_1 Bóg miał przekonanie, że w t_2 Iksiński zrobi X ” (gdzie odstęp czasu między t_1 a t_2 wynosi, powiedzmy, osiemdziesiąt lat) nie pociąga logicznie „Jest konieczne, że w t_2 Iksiński zrobił X ”. Leibniz ma co do tego całkowitą rację. Z pierwszego z tych twierdzeń wynika, że twierdzenie „Iksiński zrobił X w t_2 ” jest *prawdziwe*, a nie że jest ono *koniecznie prawdziwe*. Uwaga ta nie ma jednak w tym kontekście najmniejszego znaczenia, jak pokazuje następujące sformułowanie tego problemu przez św. Augustyna:

Otóż zapewne zastanawia i dziwi cię, jak można pogodzić takie sprzeczności, jak to, że Bóg zna z góry całą przyszłość, a mimo to my grzeszymy dobrowolnie, a nie z przeznaczenia. Przecież – mówisz – jeżeli Bóg wie naprzód, że człowiek zgrzeszy, grzech musi nastąpić. Jeżeli zaś jest to rzecz konieczna, nie ma w grzechu decyzji wolnej woli. Rozstrzyga o nim raczej konieczność, której nie można uniknąć ani odmienić¹⁷.

We fragmencie tym termin „konieczność” (lub określenie „z konieczności”) nie został użyty do wyrażenia pojęcia z zakresu logiki modalnej. Jest on tu przeciwstawiony terminowi „dobrowolny”, a nie (jak u Leibniza) terminowi „przygodny”. Jeśli działanie osoby jest konieczne (czy wypływa z konieczności), to nie jest dobrowolne. Augustyn mówi, że jeśli Bóg ma przedwiedzę na temat działań ludzkich, to działania te są konieczne. Ów okres warunkowy ma jednak postać „ p implikuje q ”, a nie „ p implikuje $N(q)$ ”. Znajdujące się w następniku tego okresu warunkowego „ q ” to twierdzenie, że działania ludzkie nie są dobrowolne – tj. że żadna osoba nie jest w stanie czy nie ma mocy postąpić inaczej.

Być może uda mi się wyjaśnić tę sprawę, formułując wyjściowy problem w taki sposób, aby uwyraźnić występujące w nim operatory modalne. Niech będzie *przygodnie prawdziwe*, że w t_2 Iksiński zrobił X . Ponieważ

¹⁶ G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, cz. 1, 37, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN 2001, s. 149–150.

¹⁷ Augustyn, *O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, Kraków: Znak 1999, s. 585–586.

Bóg ma przekonanie o rezultacie każdego działania ludzkiego na długo przed jego dokonaniem, to jest *przygodnie* prawdziwe, że w t_1 Bóg miał przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobił X . Z tego zaś wynika, że jest *przygodnie* prawdziwe, iż w t_2 Iksiński nie był w stanie powstrzymać się od zrobienia X . Gdyby był (przygodnie) w stanie zaniechać zrobienia X w t_2 , to albo byłby (przygodnie) w stanie zrobić w t_2 coś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg miał fałszywe przekonanie, albo byłby (przygodnie) w stanie zrobić w t_2 coś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg miał inne przekonanie, niż miał, albo byłby (przygodnie) w stanie zrobić w t_2 coś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg nie istniał. Żadna z tych opcji nie jest atrakcyjna.

B. W *Concordia Liberi Arbitrii* Luis de Molina napisał:

Chociaż bowiem wszyscy zgadzamy się, że nawet przy założeniu wolnej determinacji, dzięki której Bóg zdecydował stworzyć ten porządek wśród rzeczy, które postanowił stworzyć, to nie dlatego, że wolny stworzony wybór miał to uczynić raczej niż [jego] przeciwieństwo, ponieważ Bóg to wiedział uprzednio, ale przeciwnie, Bóg o tym wiedział uprzednio, ponieważ wolny wybór miał to uczynić dzięki swej wrodzonej wolności – chociaż mógłby rzeczywiście uczynić przeciwnie, gdyby chciał¹⁸.

Podobne uwagi można znaleźć w licznych tradycyjnych i współczesnych tekstach teologicznych. W istocie Molina zapewnia nas, że wyrażony w tym fragmencie pogląd zawsze był bezsporny i należy do powszechnych opinii budzących jednogłośnie zgodę – nie tylko wśród ojców Kościoła, ale również, jak mówi, wśród wszystkich katolików.

Jedno z twierdzeń zawartych w powyższym cytacie rzeczywiście wydaje mi się bezsporne. W przypadku każdego działania, które jest przedmiotem Bożej przedwiedzy, Bóg miałby przedwiedzę na temat przeciwnego działania, gdyby miało ono być dokonane. Jeśli będziemy rozumieć wszechwiedzę tak, jak opisuje ją pierwsza część tego artykułu, i jeśli zgodzimy się, że przedwiedza należy do istoty Boga, to twierdzenie to okaże się prawdą pojęciową. Wątpię, czy ktoś chciałby je kwestionować. De Molina jednak co najmniej sugeruje doktrynę, której nie można zaliczyć do powszechnych opinii *wszystkich* katolików. Twierdzi, że to nie dlatego ludzie działają w taki, a nie inny sposób, iż Bóg ma określoną przedwiedzę, ale raczej to dlatego Bóg ma określoną przedwiedzę, że ludzie działają

¹⁸ L. de Molina, *Zgodność wolnego wyboru z darami łaski, z Bożą wszechwiedzą, opatrnością, predestynacją i reprobacją*, przeł. A.P. Stefańczyk, w: A.P. Stefańczyk (red.), *Jeżeli Bóg istnieje...*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2018, s. 442–443.

w taki, a nie inny sposób. Część teologów odrzuca to twierdzenie. Zdaje się z niego wynikać, że działania ludzkie określają Boże poznanie. Część teologów uznałaby to, jak sądzę, za sprzeczne z samowystarczalnością Boga i jego niepodatnością na wpływ ze strony zdarzeń w świecie naturalnym¹⁹. Pominę jednak tę kwestię. Najciekawszy i najważniejszy błąd zawarty w tym fragmencie tkwi, jak mi się wydaje, w twierdzeniu, że Bóg może mieć przedwiedzę o rzeczach, które będą „wynikiem wolnej woli”. Chciałbym teraz przyjrzeć się bliżej właśnie temu twierdzeniu.

Co dokładnie mamy na myśli, mówiąc, że Bóg może z góry wiedzieć, co stanie się *w wyniku działania wolnej woli*? Myślę, że Molina ma tu na myśli rzecz następującą. Bóg może z góry wiedzieć, że dany człowiek *postanowi* wykonać określone działanie w pewnej chwili w przyszłości. Wracając do przykładu Iksińskiego, Bóg wiedział w t_1 , że w t_2 Iksiński *postanowi w sposób wolny* skosić trawnik. Bóg nie tylko wiedział w t_1 , że w t_2 Iksiński skosi trawnik, ale wiedział ponadto, że działanie to zostanie dokonane *w sposób wolny*. Mówiąc słowami Emila Brunnera, „Bóg wie o tym, co w przyszłości zdarzy się w sposób wolny, jako o czymś, co zdarzy się w sposób wolny”²⁰. W t_1 Bóg wiedział, że w t_2 Iksiński skosi trawnik *w sposób wolny*.

Doktryna ta jest, moim zdaniem, wewnętrżnie sprzeczna. Jeśli w t_1 Bóg wiedział (a zatem miał przekonanie), że w t_2 Iksiński zrobi X ²¹, to wynika z tego, jak sądzę, iż Iksiński nie był w stanie zrobić w t_2 nic innego niż X (z racji podanych już wcześniej). A zatem jeśli Bóg wiedział (a zatem miał przekonanie), że w t_2 Iksiński zrobi X , to wynika z tego, że w t_2 Iksiński zrobił X , ale *nie w sposób wolny*. Nie wydaje się możliwe, że w t_1 Bóg miał przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X w sposób wolny. Jeśli w t_1 Bóg miał przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X , to działanie Iksińskiego w t_2 nie było wolne; i jeśli Bóg miał również przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X w sposób wolny, to wynika z tego, że w t_1 Bóg miał fałszywe przekonanie, co jest absurdalne.

C. Friedrich Schleiermacher skomentował problem Bożej przedwiedzy następująco:

[B]liskość między dwiema osobami oceniamy na podstawie tego, w jakim stopniu jedna z nich potrafi przewidzieć działania drugiej. Nie uważamy

¹⁹ Zob. Boecjusz, *Consolatio Philosophiae*, V, 3, 2 (tłum. pol.: s. 128).

²⁰ E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, przeł. O. Wyon, Philadelphia: Westminster Press 1964, s. 262.

²¹ Zauważmy: nie pojawia się tu komentarz dotyczący *wolnego* dokonania X .

wcale, że w takim wypadku zagrożona jest wolność którejs z nich. Stąd nawet Boża przedwiedza nie może stanowić zagrożenia dla wolności²².

Święty Augustyn poczynił podobne spostrzeżenie w *O wolnej woli*:

[C]hoć wiesz o przyszłym grzechu jakiegoś człowieka, nie zmuszasz go przez to, żeby zgrzeszył. Chyba mam rację. Nie zmusi go do grzechu sam ten fakt, że wiesz, mimo że na pewno zgrzeszy. Inaczej nie mógłbyś wiedzieć, że to nastąpi. Jak więc nie ma sprzeczności w tym, że wiesz z góry, co uczyni dobrowolnie drugi człowiek, tak samo Bóg nie zmusza nikogo do grzechu, chociaż wie z góry, kto zgrzeszy dobrowolnie²³.

Jeśli (idąc za Schleiermacherem i Augustynem) przyjmiemy, że przypadek, w którym ktoś posiada przedwiedzę o działaniach bliskiego przyjaciela, ma takie same konsekwencje związane z determinizmem jak przypadek, w którym Bóg posiada przedwiedzę o ludzkich działaniach, to możemy, jak przypuszczam, zająć jedno z dwóch stanowisk. Po pierwsze (idąc za Schleiermacherem i Augustynem), można utrzymywać, że Boża przedwiedza o ludzkich działaniach nie może pociągać logicznie determinizmu – ponieważ nie ulega wątpliwości, że można mieć przedwiedzę o dobrowolnych działaniach bliskiego przyjaciela. Lub też, po drugie, można utrzymywać, że nie jest możliwe posiadanie przedwiedzy o dobrowolnych działaniach bliskiego przyjaciela – ponieważ nie ulega wątpliwości, że Bóg nie może mieć przedwiedzy o takich działaniach. Ta druga odpowiedź może z kolei przybrać jedną z dwóch postaci. Można twierdzić, że ponieważ *można* mieć przedwiedzę o dobrowolnych działaniach bliskiego przyjaciela, to owe działania nie mogą tak naprawdę być dobrowolne. Lub też można utrzymywać, że ponieważ działania bliskiego przyjaciela *są* dobrowolne, to nie można mieć przedwiedzy na ich temat²⁴. W pozostałej części tego artykułu będę bronić tezy, że Schleiermacher i Augustyn mylili się, twierdząc, że przypadek przedwiedzy dotyczącej bliskiego przyjaciela ma takie same konsekwencje związane z determinizmem jak przypadek, w którym Bóg ma przedwiedzę o ludzkich działaniach. Chciałbym zasugerować, że podanego przeze mnie wcześniej argumentu za tym, że Bóg nie może mieć przedwiedzy o dobrowolnych działaniach, nie da się wykorzystać do udowodnienia, iż nie można mieć przedwiedzy o działaniach

²² F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, cz. I, rozdz. 2, par. 55, przeł. W.R. Matthew, Edinburgh: Harper & Row 1928, s. 228.

²³ Augustyn, *O wolnej woli*, s. 590.

²⁴ Wydaje się, że takiego stanowiska broni Richard Taylor w *Deliberation and Foreknowledge*, „American Philosophical Quarterly” 1(1964), nr 1, s. 73–80.

bliskiego przyjaciela. Nawet jeśli się twierdzi, że *można* mieć przewidzenie o działaniach bliskiego przyjaciela, to nie należy sądzić, iż przypadek ten jest podobny do przypadku Bożej przewidziny.

Niech Ygrekowski będzie zwykłym śmiertelnikiem i bliskim przyjacielem Iksińskiego. Założmy najpierw, że w t_1 Ygrekowski był przekonany, iż w t_2 Iksiński zrobi X . Przyjmujemy wyłącznie założenie, że Ygrekowski miał takie przekonanie, nie określamy jednak jego prawdziwości lub fałszywości. Wobec tego nic nie stoi chyba na przeszkodzie, aby uznać, że w t_2 Iksiński był w stanie zrobić X lub w t_2 Iksiński był w stanie zrobić nie- X . W tak opisanym przypadku mogłoby być tak, że w t_2 w mocy Iksińskiego było zrobienie czegoś (mianowicie – X), co sprawiłoby, że w t_1 Ygrekowski miał prawdziwe przekonanie, i mogłoby być tak, że w t_2 w mocy Iksińskiego było zrobienie czegoś (mianowicie – nie- X), co sprawiłoby, że w t_1 Ygrekowski miał fałszywe przekonanie. Wydaje się to oczywiste.

Przypuśćmy, że w t_1 Ygrekowski wiedział, że w t_2 Iksiński zrobi X . Oznacza to, że w t_1 Ygrekowski miał trafne (oparte na materiale dowodowym) przekonanie, że w t_2 Iksiński zrobi X . Wynika z tego, że w t_2 Iksiński *zrobił* X . Zastanówmy się jednak teraz, co Iksiński *był w stanie* zrobić w t_2 . Przypuszczam, że w opisanym tu przypadku nic nie zmusza nas do uznania, iż w t_2 Iksiński nie mógł się powstrzymać od X . Przekonanie Ygrekowskiego w t_1 było z założenia prawdziwe. A zatem, z założenia, w t_2 Iksiński zrobił X . Nawet jeśli założymy, że przekonanie Ygrekowskiego w t_1 było *faktycznie* prawdziwe, możemy dodać, że *mogło* ono okazać się fałszywe²⁵. A zatem nawet jeśli powiemy, że w t_2 Iksiński *faktycznie* zrobił X , to możemy dodać, iż *mógł* tego nie zrobić – mając na myśli to, że w t_2 w mocy Iksińskiego było powstrzymanie się od zrobienia X . Ygrekowski miał prawdziwe przekonanie, które mogło się okazać fałszywe, a Iksiński zrobił coś, czego mógł zaniechać. Wiedząc, że w t_1 Ygrekowski miał trafne przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X , możemy mimo to przypisać Iksińskiemu *moc* powstrzymania się w t_2 od zrobienia X . Wystarczy, że dodamy, iż Iksiński nigdy nie *urzeczywistnił* tej mocy.

Te ostatnie uwagi nie mają jednak zastosowania w przypadku przewidziny Bożej. Założmy, że w t_1 (z istoty wszechwiedzący) Bóg istniał i miał przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X . Podobnie jak poprzednio, wynika

²⁵ Wyrażenie „mogło” użyte w tym zdaniu nie oznacza *jedynie* logicznej możliwości. Nie jestem pewien, jak powinna wyglądać analiza wchodzącej tu w grę możliwości, ale myślę, że mamy tu do czynienia z mniej więcej tym samym pojęciem, co gdy mówimy „Iksiński mógł zginąć w tym wypadku (gdyby nie to, że w ostatniej chwili zdecydował się zostać na miejscu)”.

z tego, że w t_2 Iksiński zrobił X . Przekonania Boga są wszak prawdziwe. Zastanówmy się jednak z kolei, co Iksiński *był w stanie* zrobić w t_2 . Nie możemy teraz twierdzić, tak jak w przypadku Ygrekowskiego, że przekonanie Boga w t_1 było *faktycznie* prawdziwe, ale *mogło* okazać się fałszywe. W tym przypadku „mogło” nie ma żadnego sensownego zastosowania. Jest prawdą pojęciową, że przekonania Boga są prawdziwe. Nie możemy więc powiedzieć, tak jak w przypadku Ygrekowskiego, że Iksiński *faktycznie* postąpił zgodnie z Bożym przekonaniem, ale miał *zdolność* postąpienia inaczej. Zdolność powstrzymania się od zrobienia czegoś zgodnego z jednym z Bożych przekonań byłaby zdolnością zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że jedno z Bożych przekonań byłoby fałszywe. A nikt nie może mieć zdolności odpowiadającej temu opisowi. Stąd w wypadku Bożej przedwiedzy o działaniu Iksińskiego w t_2 , jeśli mamy przypisać Iksińskiemu zdolność powstrzymania się od zrobienia X w t_2 , to musimy rozumieć tę zdolność inaczej niż w przypadku przedwiedzy Ygrekowskiego. Musimy powiedzieć albo, że jest to posiadana w t_2 zdolność sprawienia, że Bóg miał w t_1 inne przekonanie, niż miał, albo też, że jest to posiadana w t_2 zdolność sprawienia, że każda osoba, która w t_1 była przekonana, że w t_2 Iksiński robi X (jedną z tych osób jest, z założenia, Bóg), miała fałszywe przekonanie, a zatem nie była Bogiem. Jednakże, jak już ustaliliśmy, żadna z tych dwóch opcji nie jest do przyjęcia.

Namysł nad przykładem przedwiedzy Ygrekowskiego o działaniu Iksińskiego prowadzi do ważnego wniosku, że jednym z podstawowych źródeł problemu Bożej przedwiedzy jest twierdzenie o *analitycznym* związku między Bożymi *przekonaniami* a *prawdą*. Problem determinizmu nie powstaje w przypadku ludzkiej wiedzy o przyszłych działaniach, ponieważ prawda nie jest analitycznie powiązana z ludzkimi przekonaniem nawet wówczas, gdy (jak w przypadku ludzkiej wiedzy) łączą się one ze sobą przygodnie. Założenie, że Ygrekowski wie w t_1 , iż w t_2 Iksiński robi X , znaczy tyle, że w t_1 Ygrekowski ma przekonanie, iż w t_2 Iksiński robi X , oraz że (jako dodatkowy, przygodny fakt) owo przekonanie jest prawdziwe. Stąd przyjmąwszy, że Ygrekowski wie w t_1 , iż Iksiński robi X w t_2 , możemy wywnioskować – gdy zajmiemy się sytuacją w t_2 – (1) że w t_2 Iksiński *robi* X (ponieważ przekonanie Ygrekowskiego jest prawdziwe) i (2) że w t_2 Iksiński nie ma mocy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż w t_1 Ygrekowski nie miał *przekonania*, które miał. Jednakże, choć może się to wydawać paradoksalne (ale tylko na pierwszy rzut oka), Iksiński może w t_2 mieć moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż w t_1 Ygrekowski nie posiadał *wiedzy*. Znaczy to po prostu, że Iksiński może w t_2 mieć moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż przekonanie Ygrekowskiego w t_1 (fak-

tycznie prawdziwe) było (dla odmiany) fałszywe. Trzeba tylko dodać, że ponieważ przekonanie Ygrekowskiego było faktycznie prawdziwe (tj. było wiedzą), Iksiński (faktycznie) *nie urzeczywistnił* tej mocy. Gdy jednak przejdziemy do rozważenia Bożej przedwiedzy o działaniu Iksińskiego w t_2 , luka między przekonaniem a prawdą znika, a wraz z nią możliwość przypisania Iksińskiemu choćby *mocy* zrobienia czegoś innego niż to, co faktycznie zrobił w t_2 . Załóżmy na wstępie, że w t_1 Bóg wie, iż w t_2 Iksiński zrobi X. Tak jak poprzednio, założenie to znaczy, że w t_1 Bóg ma przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X, i że przekonanie to jest prawdziwe. To, że posiadane przez Boga przekonanie jest prawdziwe, *nie* jest jednak tym razem czymś dodatkowym i przygodnym. „Bóg jest przekonany, że X” pociąga logicznie „X jest prawdziwe”. Stąd założysz, że w t_1 Bóg wie (a zatem posiada przekonanie), iż w t_2 Iksiński zrobi X, możemy wywnioskować – gdy zajmiemy się sytuacją w t_2 – (1) że w t_2 Iksiński *zrobi* X (ponieważ przekonanie Boga jest prawdziwe), (2) że w t_2 Iksiński nie posiada mocy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż w t_1 Bóg nie miał *przekonania*, które miał, oraz (3) że w t_2 Iksiński nie ma mocy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że przekonanie Boga w t_1 było fałszywe. Tego ostatniego wniosku *nie* moglibyśmy wyciągnąć, gdyby prawda i przekonanie były tylko faktycznie powiązane – a taki związek zachodził w wypadku wiedzy Ygrekowskiego. Chociaż zarówno „W t_1 Ygrekowski wie, iż w t_2 Iksiński zrobi X”, jak i „W t_1 Bóg wie, iż w t_2 Iksiński zrobi X” pociągają logicznie „W t_2 Iksiński zrobi X” („A wie, że X” pociąga logicznie „X jest prawdziwe”), to jednak podobieństwo między „Ygrekowski wie, że X” i „Bóg wie, że X” nie ma większego znaczenia dla obecnych rozważań. Jak słusznie podkreślali Schleiermacher i Augustyn (i jak przekonaliśmy się, analizując przypadek przedwiedzy Ygrekowskiego), sam fakt, że osoba wie z góry, jak ktoś inny postąpi w przyszłości, nie prowadzi automatycznie do omawianego tu problemu. Aby dotrzeć do sedna problemu Bożej przedwiedzy, musimy przenieść uwagę z *podobieństw* między „Ygrekowski wie, że X” i „Bóg wie, że X” (w szczególności, że z obu wynika „X jest prawdziwe”) na logiczne *różnice* między wiedzą Ygrekowskiego a Bożą wiedzą. Podstawowa różnica ujawnia się, gdy – po określeniu wiedzy jako prawdziwego przekonania (opartego na materiale dowodowym) – odkrywamy, że w tych dwóch przypadkach mamy do czynienia z całkowicie różnymi relacjami między prawdą a przekonaniem. Gdy prawda jest tylko faktycznie powiązana z przekonaniem (jak w wypadku wiedzy Ygrekowskiego), to osoba może mieć moc (choć z założenia nieurzeczywistnioną) zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że to przekonanie jest fałszywe. Gdy natomiast prawda jest analitycznie powiązana z przekonaniem (jak

w wypadku przekonania Boga), to nikt nie może mieć mocy zrobienia czegoś, co uczyniłoby to przekonanie fałszywym.

Podsumowując: przyjąłem założenie, że każde twierdzenie o postaci „A wie, że X” pociąga logicznie twierdzenie o postaci „A jest przekonany, że X” oraz twierdzenie o postaci „X jest prawdziwe”. Przyjąłem następnie (jako prawdę analityczną), że jeśli dana osoba jest wszechwiedząca, to (1) nie ma ona fałszywych przekonań, (2) ma przekonania dotyczące rezultatu ludzkich działań, zanim jeszcze zostaną one dokonane. Założyłem ponadto, że twierdzenie „Jeśli dana osoba jest Bogiem, to jest wszechwiedząca” jest aprioryczne. (Nazwałem to twierdzenie doktryną o istotowej wszechwiedzy Bożej). Biorąc pod uwagę to wszystko (oraz pewne przesłanki dotyczące tego, co jest, a co nie jest w naszej mocy), argumentowałem, że jeśli Bóg istnieje, to żadna osoba nie może postąpić inaczej, niż postąpiła. Wyciągnąłem z tego wniosek, że jeśli Bóg istnieje, to żadne ludzkie działanie nie jest dobrowolne.

Jak wcześniej zaznaczyłem, nie twierdzę, że założenia tego argumentu są akceptowalne. W istocie wydaje mi się, że teolog pragnący pogodzić Bożą wszechwiedzę z ludzką wolną wolą mógłby odrzucić dowolne z tych założeń (a nawet kilka z nich). Teolog ów mógłby, na przykład, zaprzeczyć (idąc śladem niektórych współczesnych filozofów), że twierdzenie o postaci „A wie, że X” pociąga logicznie twierdzenie o postaci „A jest przekonany, że X”, bądź też mógłby stwierdzić, że taki związek logiczny istnieje w przypadku wiedzy ludzkiej, ale nie Bożej. W tym drugim przypadku twierdziłby on, że gdy przypisuje się wiedzę Bogu, termin „wiedza” ma inne znaczenie, niż gdy przypisuje się ją ludziom. Teolog mógłby również zakwestionować podaną przeze mnie analizę wszechwiedzy. Chociaż wątpię, czy jakiś chrześcijański teolog zgodziłby się, że Bóg może mieć fałszywe przekonanie, to da się bronić twierdzenia, że osoba może być wszechwiedząca nawet wówczas, gdy nie ma przekonań na temat rezultatów ludzkich działań, *zanim* te działania nastąpią. (W taki właśnie sposób wybrnął z problemu Boecjusz). Teolog mógłby również odrzucić doktrynę o istotowej wszechwiedzy Boga. Mógłby przyznać, że jeśli dana osoba jest Bogiem, to jest wszechwiedząca, ale zaprzeczyć, że twierdzenie to wyraża prawdę aprioryczną. Inaczej mówiąc, choć Bóg jest wszechwiedzący, nie jest wszechwiedzący z *istoty*. Jeśli się nie mylę, to w pojęciowych ramach teologii wprowadzającej którąś z tych poprawek nie można by w ogóle sformułować przedstawionego w tym artykule problemu Bożej wszechwiedzy. Teolog ma zatem do dyspozycji wiele różnych opcji. Błędem byłoby uznanie, że determinizm stanowi nieuniknioną konsekwencję chrześcijańskiego pojęcia Bożej wszechwiedzy.

Nie należy jednak bagatelizować znaczenia powyższych rozważań. Doktryna Bożej wszechwiedzy kryje w sobie pewną pułapkę. Teza, że wiedza wymaga (prawdziwego) przekonania, jest z pewnością kusząca (o czym świadczy to, że przyjmuje ją wielu współczesnych filozofów). Niektórzy teologowie uznaliby również, że idea, iż atrybuty Boga (w tym wszechwiedza) przysługują mu z istoty, oraz idea, iż byt wszechwiedzący nie ma fałszywych przekonań i ma przekonania na temat rezultatu ludzkich działań, *zanim* one nastąpią, w oczywisty sposób, stanowią część całościowej doktryny chrześcijańskiej. Teolog musi jednak podejść do tych idei ostrożnie. Jeśli ktoś, kto uznaje istnienie Boga, przyjmie je wszystkie jednocześnie, to będzie zmuszony uznać pogląd, że żadne ludzkie działania nie jest dobrowolne.

Przełożył Marcin Iwanicki