

Dariusz Łukasiewicz

Wszechwiedza

Wszechwiedza jest jednym z podstawowych atrybutów Boga. Wskazywali na nią jako na istotny atrybut Boży filozofowie i teologowie (św. Augustyn, Boecjusz, św. Anzelm z Canterbury, św. Tomasz z Akwinu, Luis de Molina i wielu innych). Podstawową definicją zdającą sprawę z historycznych, a także licznych biblijnych świadectw, jest definicja: *byt X jest wszechwiedzący = df dla każdego sądu p, jeśli p, to X wie, że p*. Definicja ta mówi tyle, że byt wszechwiedzący (Bóg) zna wszystkie prawdy. Tak pojmowana wszechwiedza nie jest przygodną właściwością Boga, ale należy do Jego istoty. Nie jest możliwe, aby byt był Bogiem i nie posiadał wszechwiedzy (Bóg jest wszechwiedzący w każdym możliwym świecie, w którym istnieje).

Przeciwko tak rozumianej wszechwiedzy wysuwa się różnego rodzaju zarzuty, które mają wykazać jej niemożliwość. Poniżej omówimy dwa z nich: wszechwiedza jest niemożliwa ze względu na wyrażenia i konteksty okazjonalne oraz wszechwiedza jest niezgodna z przygodnością zdarzeń przyszłych (*futura contingentia*) – w tym wolną wolą ludzką.

W ramach zarzutów pierwszego rodzaju rozważa się różne przypadki wyrażen okazjonalnych. Pierwszy z nich dotyczy wiedzy *de se* (wiedzy o sobie samym formułowanej za pomocą określeń pierwszej osoby liczby pojedynczej). Problem związany z wiedzą tego typu jest następujący: jeśli Bóg wie wszystko, to wie też to, co wiedzą inni, ale np. to, co wie Jan, gdy wie, że jest w szpitalu, jest czymś, czego nie może wiedzieć nikt poza nim. Jeśli więc wszechwiedza wymaga wiedzy o wszystkim, co wiedzą inni, to Bóg nie może być wszechwiedzący, nie będąc identyczny z Janem. Oczywiście, Bóg wie, że Jan jest w szpitalu, ale treść tej wiedzy jest inna niż w wypadku, gdy Jan o sobie powie prawdziwe „Ja jestem w szpitalu”. Obiekcja ta polega na tym, że Boża wszechwiedza jest niekompatybilna z istnieniem innych osób, które posiadają samowiedzę (wiedzę *de se*). Kłopotliwe dla wszechwiedzy są również inne zdania zawierające wyrażenia

okazjonalne, w szczególności wyrażenia czasu i przestrzeni – zwracał na to uwagę m.in. Arthur Prior. Wartość logiczna zdania „Teraz pada deszcz” jest zależna od tego, kiedy, gdzie i przez kogo takie zdanie jest wypowiedane. Jeżeli Bóg jest pozaczasowy, nie może wiedzieć, że teraz właśnie pada deszcz. Podobnie rzecz się ma ze zdaniami określającymi relacje przestrzenne, np. „Tutaj się pali”. Bóg istniejący poza przestrzenią nie może mieć odniesienia do żadnego miejsca, i stąd nie może znać prawd przestrzennych. Bóg musiałby istnieć we wszystkich miejscach, aby znać wszystkie prawdy o formie: „Tutaj dzieje się x ”, a zarazem nie istnieć we wszystkich miejscach, skoro wtedy żadne miejsce nie byłoby dla Niego „tutaj”. W relacji do czasu musiałby istnieć w każdym czasie. Trudności związane z prawdami okazjonalnymi, zarówno czasowo-przestrzennymi, jak i osobowymi, skłoniły niektórych filozofów (Norman Kretzmann, Richard Swinburne, Joshua Hofmann, Gary S. Rosenkrantz) do skonstruowania pojęcia ograniczonej (maksymalnej) wszechwiedzy Bożej. Zmodyfikowana definicja wszechwiedzy ma postać: byt X jest wszechwiedzący = df dla każdego prawdziwego sądu p , jeśli jest logicznie możliwe dla X wiedzieć, że p , to X wie, że p .

Zgodnie z tą definicją, Bóg wie wszystko, co jest dla Niego jako dla Boga możliwe, żeby wiedział. Istnieją jednak prawdy, których wszechwiedzący Bóg nie zna, np. właśnie takie jak „Boli mnie głowa” czy „Teraz pada deszcz”. Przeciwno tej definicji wysuwany jest z kolei zarzut, że prowadzi ona do niedorzecznych konsekwencji. Załóżmy, że istnieje byt, dla którego nie jest logicznie możliwe cokolwiek wiedzieć (byt nic-niewiedzący), jak to sugeruje np. Nicholas Everitt w *The Non Existence of God* (2004). Otóż taki byt wie wszystko, co jest dla niego logicznie możliwe wiedzieć, a ponieważ z definicji nie wie on nic, to byt wszechwiedzący nic nie wie. Konsekwencja ta jest wysoką ceną za korektę podstawowej definicji, w myśl której Bóg zna wszystkie prawdy.

Jednakże zasadniczą kwestią w historii myśli filozoficznej i teologicznej było pytanie, jak pogodzić Bożą wszechwiedzę obejmującą przyszłość z istnieniem wolności ludzkiej. Nie budziło natomiast kontrowersji to, że Bóg posiada zupełną i nieomylną wiedzę na temat przeszłości i teraźniejszości oraz że zna wszystkie prawdy konieczne i światy możliwe.

Kwestia wolności woli ludzkiej wiąże się z istnieniem i naturą szczególnej odmiany Bożej wszechwiedzy, którą jest przedwiedza Boża (*praescientia*) lub wiedza uprzednia (uprzednia wobec przyszłości). Bóg jako wszechwiedzący (zatem znający przyszłość) i nieomylny wie, że Piotr zgrzeszy, zanim Piotr zgrzeszy. Piotr nie może więc nie zgrzeszyć, zatem musi zgrzeszyć. Grzech jednak zakłada wolność woli Piotra. Czy jednak można pogodzić wolność i konieczność? Dylemat ten można ogólnie przedstawić w postaci rozumowania, zwanego niekiedy „argumentem fatalistycznym”. Dylemat ten omawiał krytycznie po raz pierwszy św. Augustyn w rozprawie *O wolnej woli*. Współczesną i uogólnioną formą rozumowania badanego przez św. Augustyna jest sylogizm:

- (1) Koniecznie, jeśli Bóg wiedział uprzednio, że x się wydarzy, to x się wydarzy.
 - (2) Bóg wiedział uprzednio, że x się wydarzy.
- Stąd,
- (3) Koniecznie x się wydarzy.

Sednem tego rozumowania jest myśl, że to, o czym Bóg wie uprzednio, że będzie, musi być. Ale jeśli coś musi być, czyli jest konieczne, to nie ma wolności. Boża wszechwiedza jest więc nie do pogodzenia z wolnością ludzką. Istnienie wolności wszelako jest biblijnie poświadczony i jest warunkiem winy ludzkiej za grzech oraz odpowiedzialności, kary i nagrody. Jednakże rozumowanie fatalistyczne w tej wersji jest błędne. Błąd polega na tym, że miesza się tu konieczność inferencji z koniecznością konkluzji oraz pewność z koniecznością: to, co jest pewne, nie jest konieczne. W ten sposób już św. Augustyn oddalał zarzut fatalizmu formułowany przez krytyków wiary.

Poprawne formalnie jest natomiast rozumowanie:

- (1) Koniecznie, jeśli Bóg wiedział uprzednio, że x się wydarzy, to x się wydarzy.
 - (2) Bóg wiedział uprzednio, że x się wydarzy.
- Stąd,
- (3') Koniecznie x się wydarzy.

Gdyby to rozumowanie było również poprawne materialnie, czyli gdyby obydwie przesłanki były prawdziwe, to fakt, że Bóg uprzednio wie, co się wydarzy w przyszłości, nie implikuje fatalizmu, bo fatalizmem nie jest pogląd, że jeśli coś ma się wydarzyć (Bóg wie, że się wydarzy), to się wydarzy.

Argument fatalizmu można jednakże zmodyfikować w taki sposób, że zamiast przesłanki (2) wprowadzi się przesłankę (2'): Koniecznie Bóg wie uprzednio, że x się wydarzy. Rozumowanie fatalistyczne będzie miało więc wtedy następującą postać:

- (1) Koniecznie, jeśli Bóg wie uprzednio, że x się wydarzy, to x się wydarzy.
 - (2') Koniecznie Bóg wie uprzednio, że x się wydarzy.
- Stąd
- (3) Koniecznie x się wydarzy.

Z punktu widzenia logiki jest to rozumowanie formalnie poprawne.

Niektórzy idą nawet dalej (np. William Lane Craig) i twierdzą, że Boża wiedza uprzednia nie różni się od dowolnej wiedzy uprzedniej. Dlatego wolno skonstruować sylogizm, w którego przesłankach pozycję Boga zajmuje człowiek. Wówczas argument fatalistyczny ma postać:

- (1*) Koniecznie, jeśli Kowalski wiedział, że x się wydarzy, to x się wydarzy.
 (2*) Koniecznie Kowalski wiedział, że x się wydarzy.
 Stąd,
 (3) Koniecznie x się wydarzy.

Tę zaś argumentację można, jak sugeruje np. Susan Haack, zastąpić „grecką” wersją fatalizmu (fatalizmem logicznym) podaną już przez Arystotelesa w *Hermeneutyce* :

- (1**) Koniecznie, jeśli było prawdą, że x się wydarzy, to x się wydarzy.
 (2**) Koniecznie było prawdą, że x się wydarzy.
 Stąd,
 (3) Koniecznie x się wydarzy.

Gdyby rzeczywiście fatalistyczny argument przeciwko wolności w ramach teizmu postulującego wszechwiedzę dał się sprowadzić do formuły fatalizmu Arystotelesa, to dla obrony wolności ludzkiej należałoby albo zaprzeczyć, że zdania o przyszłości mają wartość logiczną (jak zrobił sam Arystoteles), albo wykazać, że przesłanka (2**) jest fałszywa. Dlaczego jednak mielibyśmy zaprzeczyć, że zdania o przyszłości mają wartość logiczną (są prawdziwe lub fałszywe)? W odpowiedzi można usłyszeć, że zdania o przyszłych zdarzeniach przygodnych nie mogą być prawdziwe, ponieważ zdarzenia te jeszcze nie istnieją. Założenie, że zdarzenia przyszłe już istnieją, wymagałoby przyjęcia linearnej (przestrzennej) teorii czasu (teorii zwanej w literaturze niekiedy teorią B), według której istnieją zarówno zdarzenia przyszłe, jak i przeszłe, tyle że rozmieszczone są po przeciwnych stronach linii czasu. Jednakże teoria B jest sprzeczna z intuicją czasu, jaką posiadamy, a zgodnie z którą czas upływa i istnieje tylko to, co teraźniejsze; przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma (teoria A czasu, której rzecznikiem był już św. Augustyn). Zatem zdania o przyszłości nie mogą być obecnie prawdziwe ani fałszywe. Okoliczność, że Bóg nie zna przyszłości, nie prowadzi do wniosku, że nie jest wszechwiedzący, skoro byt wszechwiedzący zna wszystkie prawdy, a zdania o przyszłości nie należą do zbioru prawd. Ta wersja rozumowania antyfatalistycznego opiera się na interpretacji korespondencyjnej teorii prawdy, głoszącej, że odpowiedni sąd jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy koresponduje z tym, co istnieje, a jest fałszywy, gdy to, o czym mówi, że istnieje, nie istnieje. Taka interpretacja teorii prawdy nie jest jedyną możliwą. Można ją rozumieć bowiem w taki sposób, że sąd jest prawdziwy, gdy jest tak, jak stwierdza. Jednakże to sformułowanie nie pociąga tego, że musi istnieć obecnie to, co sąd stwierdza. Sąd „Bitwa pod Grunwaldem miała miejsce w roku 1410” jest prawdziwy nie dlatego, że istnieje bitwa pod Grunwaldem, ale dlatego, że kiedyś miała miejsce. Podobnie sąd „Prezydentem RP w roku 2020 będzie kobieta”, jeśli ma być prawdziwy, to nie dlatego, że już istnieje ten fakt, ale dlatego, że będzie istniał w przyszłości, obecnie

jednak stan rzeczy stwierdzany w tym sądzie nie zachodzi. Warunkiem prawdziwości sądu o przyszłości nie jest więc to, że obecnie istnieje zdarzenie przyszłe opisywane w sądzie, ale że będzie ono istnieć. Gdyby natomiast zdarzenie opisywane w sądzie o przyszłości nie zaistniało w przyszłości, sąd taki byłby fałszywy. Są ponadto powody, aby sądzić, że zdania o przyszłości mają wartość logiczną. Po pierwsze, jak argumentuje np. Nicholas Rescher, te same fakty, które czynią prawdziwymi lub fałszywymi sądy o przeszłości i teraźniejszości, czynią prawdziwymi lub fałszywymi sądy o przyszłości. Jeżeli teraz prawdą jest, że „Dziś pada deszcz”, to również wczoraj było prawdą, że „Jutro będzie padać”. Obydwa te sądy są prawdziwe, ponieważ dotyczą tego samego faktu ujętego za każdym razem z innej perspektywy czasowej. Po drugie, jeżeli sądy o przyszłości nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ nie istnieje rzeczywistość, do której miałyby się one odnieść, to również sądy o przeszłości nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, co jest trudne do zaakceptowania. A jednak jeśli uznamy, że sądy o przeszłości są prawdziwe lub fałszywe, to wolno nam uznać także sądy o przyszłości za prawdziwe lub fałszywe. Po trzecie, jeśli zdania o przyszłości nie mają żadnej wartości logicznej, to sąd „Prezydentem RP w roku 2020 będzie kobieta lub Prezydentem RP w roku 2020 nie będzie kobieta” nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, skoro żaden z dwóch logicznych składników tej alternatywy nie ma wartości logicznej. Nie ma jednakże innej możliwości: albo Prezydentem RP w 2020 roku będzie kobieta, albo nie. Jedno z tych dwóch zdań musi być prawdziwe. Gdyby żadne z nich nie miało wartości logicznej, nie można byłoby uznać za fałsz zdania: „Prezydentem RP w roku 2020 będzie kobieta i Prezydentem RP w roku 2020 nie będzie kobieta”, skoro żadne ze zdań składowych nie jest prawdziwe ani fałszywe. Ale zdanie to jest fałszywe, ponieważ kobieta nie może jednocześnie być i nie być Prezydentem RP w 2020 roku. Ten ostatni argument nie daje się wszelako uchylić poprzez rewizję logiki klasycznej (wprowadzając w miejsce logiki klasycznej logikę wielowartościową).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że rozważania logiczno-ontologiczne nad wartością logiczną zdań o przyszłości w kontekście wolności woli ludzkiej i groźby fatalizmu prowadzono w Polsce już na początku XX wieku. W dyskusjach nad tym zagadnieniem uczestniczyli Tadeusz Kotarbiński, nawołujący do odrzucenia tezy o wartości logicznej zdań o przyszłości (ze względu na wymogi autentycznej twórczości), oraz Stanisław Leśniewski, stanowczo takiej rewizji logiki przeciwny. Problematyka wolności woli była głównym motywem filozoficznym dla Jana Łukasiewicza – twórcy logiki trójwartościowej – w której przyjął on, że poza prawdą i fałszem istnieje jeszcze trzecia wartość logiczna: możliwość, którą należy przypisać zdaniom o przyszłości.

We współczesnej debacie na temat zdań o przyszłych zdarzeniach przygodnych przeważa pogląd, że zdania takie mają wartość logiczną (są prawdziwe lub fałszywe). W ramach tego poglądu do rozważenia pozostaje kwestia, czy prawdziwa jest

przesłanka (2**) „Koniecznie x się wydarzy”. Jeśli przesłanka ta jest fałszywa, to przy założeniu, że fatalizm teologiczny różni się jedynie werbalnie od fatalizmu logicznego (greckiego), fatalizm teologiczny również będzie poglądem fałszywym. Nie widać wszelako powodu, aby uznać za prawdziwe zdanie (2**). Zdanie „Prawdą jest, że Piotr zgrzeszy” nie generuje bowiem żadnej konieczności (jego negacja nie rodzi sprzeczności). Gdyby Piotr nie zgrzeszył, prawdziwe byłoby zdanie „Prawdą jest, że Piotr nie zgrzeszy”. Poza tym – z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej – choć jak pokazują kontrowersje wokół wolności Boga, nie jest to takie oczywiste, fałszywe jest zdanie „Koniecznie Bóg wie uprzednio, że x się wydarzy”. Byłoby ono prawdziwe tylko wtedy, gdyby Bóg nie mógł stworzyć innego świata, świata, w którym x by się nie wydarzyło. Przeczyłoby to jednak wolności stwórczej Boga. Bóg mógł stworzyć inny świat, w którym nie byłoby wydarzenia x , i wtedy nie wiedziałby On, że x się wydarzy, ale wiedziałby, że x się nie wydarzy, lub mógł nie stwarzać żadnego świata. Zakładając, że tak właśnie jest, Boża wiedza uprzednia o zdarzeniach przyszłych nie jest niezgodna z wolnością ludzką, wbrew temu, co twierdzi fatalizm teologiczny. Z tego, że Bóg wie uprzednio, że Piotr zgrzeszy, wynika, że Piotr zgrzeszy, ale nie wynika, że konieczne jest, że Piotr zgrzeszy.

Problem polega na tym wszelako, że nie da się zredukować fatalizmu teologicznego do fatalizmu logicznego. Zachodzi bowiem istotna różnica między (2') „Koniecznie Bóg wiedział uprzednio, że x się wydarzy” a (2*): „Koniecznie Kowalski wiedział, że x się wydarzy” oraz (2**) „Koniecznie x się wydarzy”. Konieczność, o której mowa w (2'), jest koniecznością historyczną, zwaną też przygodną lub czasową (temporalną), gdy tymczasem (2*) i (2**) nie są przygodnie konieczne w podanym sensie. Przygodna konieczność (konieczność przeszłości) polega na tym, że to, co się już wydarzyło, nie może zostać zmienione ani anulowane, ale zarazem to, co się stało, nie musiało się stać lub mogło się wydarzyć coś zupełnie innego. Przeszłość jest niezmienna i przyczynowo domknięta. Jeśli fakt przeszły lub przeszłe zdarzenie przygodnie konieczne dotyczą jakiegoś przyszłego zdarzenia, to i zdarzenie przyszłe jest przygodnie konieczne. Konieczność przeszłości jest przekazywana wszystkiemu, co przeszłość pociąga. Skoro Bóg wiedział uprzednio, że Piotr zgrzeszy, to wiedza ta jest konieczna, ponieważ Boża wiedza należy do przeszłości, i nie można jej zmienić ani spowodować, żeby nie wystąpiła, skoro już wystąpiła. Konieczność tej wiedzy przechodzi na przyszły czyn Piotra, który jest także konieczny, i stąd nie jest wolny. We współczesnej debacie na ten temat stosuje się często rozróżnienie, którego źródeł należy szukać w *Traktacie o predestynacji* Williama Ockhama, na fakty twarde o przeszłości i fakty miękkie (ockhamizm obecnie reprezentuje głównie Marilyn McCord Adams). Fakt twardy o przeszłości dotyczy całkowicie przeszłości i jest już wyznaczony przez bieg zdarzeń, jaki się wydarzył. Fakt miękkie o przeszłości nie jest jeszcze wyznaczony przez bieg zdarzeń i dotyczy przyszłości. Fakt miękkie o przeszłości jest zależny od przyszłości; jego zachodzenie zależy od wydarzeń przyszłych, fakt

twardy wyznacza przyszłość. Fakty twarde są przygodnie konieczne, a fakty miękkie nie są przygodnie konieczne. Dystynkcja na fakty twarde i miękkie nie tylko nie jest jasna, ale jak niekiedy się argumentuje, nie jest ona trafna i nie rozwiązuje problemu Bożej wiedzy uprzedniej, ponieważ przyjęte przez McCard Adams kryterium odróżniania faktów twardych od miękkich prowadzi do wniosku, że żaden fakt nie jest faktem twardym.

Fatalizm teologiczny nie daje się zredukować do fatalizmu logicznego, ponieważ przeszła prawdziwość (fałszywość) sądu o przyszłości nie podlega konieczności temporalnej. Ta ostatnia bowiem dotyczy zdarzeń i stanów rzeczy zachodzących w czasie, natomiast wartości logiczne sądów nie są zdarzeniami w czasie. Prawda i fałsz są pozaczasowe. Przy takim rozumieniu statusu metafizycznego wartości logicznych przesłanka (2**) jest fałszywa i argument logicznego fatalizmu jest błędny. Nie można zredukować również fatalizmu teologicznego do fatalizmu opartego na zwyczajnej wiedzy uprzedniej wyrażonej w przesłance (2*), ponieważ wiedza taka nie jest nieomylna i mogło się zdarzyć tak, że zwyczajny podmiot epistemiczny pomylił się. Innymi słowy, wiedza, o której mowa w przesłance (2), i wiedza, o której mowa w przesłance (2*), mają inną naturę. To jednakże, czy takie argumenty za odrębnością wszystkich trzech odmian fatalizmu są wystarczające, pozostaje wciąż kwestią otwartą.

W toczących się na temat Bożej „wszechprzewidy” w historii myśli filozoficznej sporach wyłoniło się kilka głównych stanowisk, w ramach których dyskutowano prawdziwość przesłanki (2'). Wyróżnić tu można teorię przewidy prostej (typowy pogląd tradycji teistycznej), wspominany wyżej ockhamizm, molinizm, kalwinizm oraz teizm otwarty. Zwolennicy przewidy prostej (obecnie np. David Hunt) traktują przesłankę (2') jako prawdziwą. W konsekwencji muszą oni uznać prawdziwość wniosku, że zdarzenia przyszłe są konieczne. Zatem jeżeli Bóg wiedział uprzednio, że Piotr zgrzeszy, to Piotr zgrzeszy koniecznie. Jednak mimo to twierdzą oni, że postępowanie Piotra jest wolne. Zwolennicy molinizmu, któremu początek dał w XVI wieku hiszpański jezuita Luis de Molina, odrzucają przesłankę (2'), twierdząc, że wprowadzić przeszłość jest niezmienna, podobnie jak przyszłość, ale niezmiennosc przeszłości i Bożej wiedzy uprzedniej, która jest częścią przeszłości, nie pociąga konieczności i nie jest niezgodna z wolnością woli ludzkiej. Argumentują oni, że Boża wiedza uprzednia o przyszłych zdarzeniach przygodnych jest zależna kontrfaktycznie od tych zdarzeń: jeżeli Bóg wiedział uprzednio, że Piotr zgrzeszy, to Piotr zgrzeszy, ale gdyby Piotr nie zgrzeszył, to Bóg od zawsze wiedziałby uprzednio, że Piotr nie zgrzeszy. Stanowisko kalwińskie ma swoje źródła w myśli św. Augustyna, zwłaszcza jego teorii predestynacji (do której nawiązał Kalwin i stąd nazwa – używana zwłaszcza na gruncie analitycznej filozofii religii), i uznaje prawdziwość przesłanki (2'), a w konsekwencji wniosku, że przyszłe zdarzenia przygodne są konieczne, ale konieczność ta nie likwiduje, zdaniem obrońców tego poglądu, wolności woli.

Zwolennicy teizmu otwartego (*open theism*), m.in. David Basinger, Gregory Boyd i William Hasker, głoszą, że jeżeli Bóg posiadałby wiedzę o przyszłości, to byłaby to wiedza konieczna ze względu na konieczność przeszłości, i w konsekwencji uznają prawdziwość wniosku, że Boża wiedza uprzednia byłaby nie do pogodzenia z wolnością ludzką (przy założeniu prawdziwości przesłanki (2')). Dlatego albo odrzucają oni zasadę dwuwartościowości w logice i głoszą, że przynajmniej niektóre zdania o przyszłości są logicznie niezdeteterminowane (nieokreślone), tak jak sugerował to już Arystoteles (John R. Lucas) i w związku z tym nie mogą one być przedmiotem Bożej wiedzy, albo – w innej wersji teizmu otwartego – utrzymują, że są prawdziwe, ale mimo to niepoznawalne dla Boga (Hasker), albo też uznają, że zdania o przyszłości (o zdarzeniach przygodnych) są fałszywe i oczywiście jako takie nie należą do zakresu Bożej wiedzy (Alan Rhoda). W tym ostatnim przypadku zarówno zdanie, że jutro odbędzie się bitwa morska, jak i zdanie, że jutro nie odbędzie się bitwa morska, należy uznać za fałszywe, z zastrzeżeniem, że nie narusza się w ten sposób prawa wyłączonego środka, głoszącego, że z dwóch zdań sprzecznych jedno musi być prawdziwe. Jest to możliwe – argumentuje wspomniany Rhoda – przy uznaniu tych zdań nie za sprzeczne, lecz logicznie przeciwne.

W kwestii możliwości uzgodnienia konieczności i wolności woli ludzkiej na gruncie teologii filozoficznej zarysowały się tedy dwa stanowiska: inkompatybilizm reprezentowany przez molinistów i teistów otwartych oraz kompatybilizm głoszony przez zwolenników przedwiedzy prostej i różnych zwolenników kalwinizmu. W sporze inkompatybilizmu z kompatybilizmem kluczowe jest samo pojęcie wolnej woli. Oba te stanowiska posługują się różnymi zasadniczo pojęciami wolności. Inkompatybilizm jest oparty na libertariańskiej lub indeterministycznej koncepcji wolności (*liberum arbitrium indifferentiae*), głoszącej, że akt woli osoby *O* jest wolny w odniesieniu do czynu *A*, gdy *O* uczyniła *A*, ale mogła była powstrzymać się od zrobienia *A*. Piotr postanowił zgrzeszyć, ale w momencie postanowienia mógł postanowić inaczej. Żadne przyczyny naturalne ani ponadnaturalne (Bóg) nie miały udziału w jego postanowieniu, w taki sposób, że to one spowodowały, iż Piotr postanowił tak, jak postanowił. Indeterministyczna definicja wolności zakłada zasadę alternatywnych możliwości (we współczesnej literaturze anglosaskiej z zakresu analitycznej filozofii religii symbolizowanej jako „PAP” – ang. *Principle of Alternate Possibilities*), głoszącą, że postanawiający i działający ma realną możliwość wyboru w momencie postanawiania pomiędzy alternatywnymi wersjami działania. Kompatybilizm odrzuca PAP i w konsekwencji głosi, że akt woli jest wolny również wtedy, gdy nie było możliwe w momencie wyboru wybrać inaczej, niż zostało to zrobione. Istotnie, jeżeli konieczne było, że Bóg wiedział uprzednio, iż Piotr zgrzeszy, to Piotr zgrzeszy koniecznie, czyli Piotr nie może powstrzymać się od grzechu, stąd nie jest wolny w sensie indeterministycznym – nie ma realnej możliwości wyboru innego zachowania. Kompatybiści utrzymują jednak, że jego akt woli jest mimo to

wolny, ponieważ Piotr chciał zgrzeszyć i to on zgrzeszył (wolność podmiotu polega na zdolności do autodeterminacji). Jego zachowanie jest następstwem aktu jego woli: zrobił tak, jak chciał, zatem Piotr (i każda inna osoba przy tych warunkach) jest wolny.

Kolejnym istotnym zagadnieniem dla zrozumienia „mechanizmów” wszewiedzy Bożej jest kwestia, w jaki sposób Bóg zna przyszłość – w tym ludzkie wolne wybory. Według zwolenników przedwiedzy prostej, nie jesteśmy w stanie przedstawić żadnej wiarygodnej i prawdopodobnej odpowiedzi na to pytanie: Bóg po prostu wie, co będzie (wśród zwolenników tego poglądu był William Ockham). Niektórzy przedstawiciele teizmu otwartego postulują, że – z punktu widzenia Bożej przedwiedzy – są dwa rodzaje zdarzeń przyszłych. Pierwszy rodzaj to zdarzenia nieznanne Bogu uprzednio. Bóg zna wszystkie możliwości uprzednio, ale nie wie uprzednio, która z nich stanie się rzeczywistością. Bóg nie wie, czy Jan zje jutro kanapkę z tuńczykiem, czy nie. Jan jest indeterministycznie wolny w odniesieniu do treści swojego jutrzejszego posiłku. Gdyby Bóg to wiedział uprzednio, Jan nie byłby wolny indeterministycznie, a ponieważ teści otwarci są inkompatybilistami, to według nich Jan nie byłby po prostu wolny. Drugi rodzaj zdarzeń przyszłych to zdarzenia znane Bogu uprzednio. Bóg uprzednio wiedział, że Piotr trzykrotnie zaprze się Jezusa, zanim kur dwukrotnie zapieje. Ta Boża wiedza uprzednia o zdarzeniu przyszłym oparta jest albo na Bożym postanowieniu, że tak będzie: Bóg zdeterminował Piotra do takiego zachowania w okolicznościach, które sam zaaranżował (Gregory Boyd), albo Bóg wynioskował, że tak będzie, na podstawie swojej zupełnej i nieomyłnej wiedzy o przeszłości i teraźniejszości (np. znajomości charakteru Piotra) – ku takiemu pogładowi skłania się William Hasker. Teizm otwarty nie zaprzecza, że w mocy Boga leży zdeterminowanie wszystkiego, ale głosi też, że Bóg zrezygnował w akcie samoograniczenia swojej mocy z pełnej kontroli nad światem, po to by stworzenia, w tym człowiek, mogły cieszyć się autentyczną wolnością (indeterministycznie pojętą).

Przedstawiciele molinizmu (współcześnie np. Thomas Flint, William Lane Craig, Alvin Plantinga) twierdzą, że Boża przedwiedza oparta jest na tzw. wiedzy pośredniej. Wiedza pośrednia (*scientia media*) obejmuje kontrfaktyczne tryby warunkowe, w tym kontrfaktyczne tryby warunkowe wolności KTW (ang. *counterfactuals of freedom*). Są to takie zdania jak np. „Gdyby Piotr nie spotkał Jezusa, to nie zdradziłby go”. KTW są przeciwne faktom, gdyż Piotr spotkał w rzeczywistości Jezusa i się go w wolny sposób wyparł. KTW opisują, jak postąpiłaby w wolny sposób dana osoba w określonej sytuacji, gdyby się w niej znalazła. Otóż, ponieważ KTW posiadają wartość logiczną, Bóg zna je, a wiedza pośrednia poprzedza logicznie Jego decyzję o stworzeniu świata. Istnienia takiej wiedzy nie negowali również zwolennicy św. Tomasza z Akwinu (w czasach Moliny, dominikanie – Domingo Báñez i jego szkoła), ale uważali, że jest ona logicznie wtórna wobec Bożej woli stwórczej. Według molinizmu, Bóg, wiedząc, jak postąpiłaby w wolny sposób każda możliwa istota w każdej

możliwej sytuacji, postanawia np. stworzyć Piotra i umieścić go w okolicznościach, w których zaprze się on Jezusa. Dysponując wiedzą pośrednią i znając własne zamiary, Bóg wie uprzednio, co zrobi każda wolna istota w każdej sytuacji, w jakiej się znajdzie. Odrębną kwestią pozostaje tu, w jaki sposób Bóg w ramach KTW zna zachowania nieistniejących osób w nieistniejących sytuacjach. Pytanie to sprowadza się w istocie do pytania o podstawy prawdziwości KTW.

Dla zwolenników kalwinizmu (obecnie np. Paul Helm) kluczowa pozostaje teologiczna teza o nieodpartej skuteczności łaski Bożej. Każda osoba obdarowana taką łaską postępuje dobrze, jest zatem zdeterminowana do czynienia dobra w określony sposób. Bóg, znając uprzednio swoje zamiary dotyczące tego, kogo obdarzy łaską, wie uprzednio, jak się zachowają takie osoby. W jaki sposób jednakże Bóg zna zachowania osób pozbawionych łaski, a więc niezeterminowanych przez niego do czynienia dobra? Wszelako Bóg nie może ich zdeterminować do grzechu, ponieważ Bóg nie może być i nie jest sprawcą grzechu. Można na to odpowiedzieć, odwołując się do powszechnego determinizmu. Wszystkie zdarzenia są przyczynowo zdeterminowane, w tym również grzeszne zachowania. Jednak Bóg nie chce grzechu i go nie powoduje, ale jedynie na niego zezwala, a znając wszystkie ciągi przyczynowo-skutkowe w świecie oraz własny zamiar zezwolenia na grzech, wie uprzednio, że grzech się wydarzy. Ale ostateczną przyczyną wszelkich ciągów przyczynowo-skutkowych jest Bóg. Czyż zatem nie jest On przyczyną grzechu?

Na odrębne potraktowanie zasługuje pogląd historycznie najwcześniejszy w sporze o Bożą wszechwiedzę i ludzką wolność, upowszechniony za sprawą filozofa rzymskiego Boecjusza i zwany też niekiedy „boecjanizmem”. Elementy tego poglądu występują już u św. Augustyna, a przede wszystkim później w formie zmodyfikowanej u św. Tomasza z Akwinu. Wedle boecjanizmu, Boża wiedza o przyszłości nie jest wiedzą uprzednią wobec przyszłości, nie jest „przedwiedzą”, ale jest równoczesna z przyszłością. Bóg, będąc sam bytem a-czasowym, istnieje poza czasem lub „na zewnątrz” czasu i wszystkie zdarzenia dla nas przeszłe, teraźniejsze i przyszłe są Mu dane w jednym, beczasowym „teraz”. Bóg zna więc przyszłość analogicznie do naszego pojmowania teraźniejszości. Wobec tego Boża wiedza o przyszłości nie jest przedwiedzą i nie należy do przeszłości, a stąd nie jest konieczna w sensie konieczności historycznej. I stąd również nie są konieczne akty woli i czyny ludzkie znane Bogu w ramach Jego wszechwiedzy. Z punktu widzenia boecjanizmu, Boża wiedza o przyszłości i ludzka wolność (rozumiana indeterministycznie) nie wykluczają się wzajemnie. Przeciwno temu stanowisku wysunięto zarówno zarzuty natury teologicznej, jak i filozoficznej. Zarzut teologiczny kładł nacisk na osłabienie opatrnościowej kontroli Boga nad światem, gdyż boecjanizm sprowadza rolę Boga do roli obserwatora oglądającego historię świata z boku, bez uczestniczenia w niej. Co więcej, Bóg, stwarzając świat, nie wie, jaki on będzie, dopiero po stworzeniu Bóg uzyskuje wiedzę o świecie, ale nie może w nim już niczego zmienić. Wspomniana modyfikacja św. Tomasza z Akwinu

polegała na tym, że chociaż Bóg poznaje świat z punktu widzenia beczasowej wieczności i dlatego Jego wiedza o zdarzeniach czasowych jest zawsze równoczesna z nimi, a nie uprzednia, to jednak logicznie jest ona uprzednia, ponieważ Bóg jako absolutny suweren i pierwsza przyczyna wszelkiego bytu oraz stwórca świata poznaje świat, poznając siebie (swoją wolę i intelekt).

Zarzut filozoficzny odwołuje się do faktu, że beczasowa wieczność jest tak samo niezmienna i przyczynowo domknięta jak przeszłość i wobec tego jest konieczna, co prowadzi do fatalizmu. Współczesnymi krytykami boecjanizmu są np. Wiliam Lane Craig i Linda Zagzebski.

Rozstrzygnięcia w kwestii Bożej wiedzy uprzedniej mają swoje konsekwencje w innych obszarach dociekań z zakresu teologii filozoficznej. Są istotne zwłaszcza dla zagadnień predestynacji, opatrności Bożej oraz problemu zła.

Każde z przedstawionych wyżej stanowisk ma swoich obrońców i z każdym wiążą się osobne problemy natury logicznej, filozoficznej i teologicznej. Teizm otwarty nie wypracował jednolitej semantyki dla zdań o przyszłych zdarzeniach przygodnych i albo odrzuca zasadę dwuwartościowości, albo przyjmuje istnienie prawd niepoznawalnych dla Boga, albo reinterpretuje opozycję pary zdań utworzonych za pomocą funktorów „będzie” i „nie będzie”. Molinizm nie podaje podstaw prawdziwości KTW, teoria przedwiedzy prostej może być uznana za odmianę kalwinizmu, a kalwiński determinizm zagrożony jest teologicznym fatalizmem, sprowadzającym człowieka do roli bezwolnej marionetki, a Boga do roli sprawcy zła. Próby rozwiązania teologicznego dylematu wolności i fatalizmu stanowią fascynujący wątek filozoficzny, ale żadna ze znanych prób racjonalnego uzgodnienia Bożej wszewiedzy z wolnością, jak dotąd, nie uzyskała powszechnej aprobaty, a zdaniem niektórych filozofów, po prostu nie powiodła się.

Teksty do ćwiczeń

- Augustyn św., (2001) – *O wolnej woli*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, przeł. J. Domański, Kraków: Znak.
- Boecjusz, (1962) – *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, Warszawa: PWN.
- Ockham W., (2007) – *Traktat o predestynacji*, przeł. M. Karas, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Plantinga A., (1995) – *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak.
- Swinburne R., (1995) – *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Kraków: Znak.
- Tomasz z Akwinu, (1999) – *Suma teologii, Traktat o Bogu*, kwestia 14, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak.

Tomasz z Akwinu św., (2003) – *Summa contra gentiles*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W Drodze, Klub Książki Katolickiej.

Opracowania

- Beilby J.K., Eddy P.R. (red.), (2001) – *Divine Foreknowledge. Four Views*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Craig W.L., (1987) – *The Only Wise God*, Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Craig W.L., (1988) – *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Leiden: Brill.
- Craig W.L., (2001) – *Time and Eternity*, Wheaton, IL: Crossway Books.
- Everitt N., (2004) – *The Non-existence of God*, London-New York: Routledge.
- Freddoso A., (1988) – *L. Molina, On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Geach P.T., (1977) – *Providence and Evil*, Cambridge: CUP.
- Haack S., (1974) – *On a Theological Argument for Fatalism*, „Philosophical Quarterly” 24, s. 156-159.
- Hasker W., (1989) – *God, Time, and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hasker W., (2000) – *A Refutation of Middle Knowledge*, [w:] W. Hasker, D. Basinger, E. Dekker (red.), *Middle Knowledge*, Frankfurt: Peter Lang, s. 66-77.
- Hasker W., Basinger D., Dekker E. (red.), (2000) – *Middle Knowledge*, Frankfurt: Peter Lang.
- Hasker W., (2004) – *Providence, Evil and the Openness of God*, London-New York: Routledge.
- Helm P., (1988) – *Eternal God. A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press.
- Helm P., (2001) – *The Augustinian-Calvinist View*, [w:] J.K. Beilby, P.R. Eddy (red.), *Divine Foreknowledge. Four Views*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Hoffman J., Rosenkrantz G.S., (2002) – *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Lukas J.R., (1989) – *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Łukasiewicz J., (1961) – *O determinizmie*, [w:] J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa: PWN, s. 114-126.
- Mann W.E. (red.), (2005) – *Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Plantinga A., (1995) – *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak.
- Prior A.N., (1968) – *The Formalities of Omniscience*, [w:] A.N. Prior, *Papers on Time and Tense*, Oxford: Clarendon Press, s. 26-44.

- Swinburne R., (1995) – *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Kraków: Znak.
- Rescher N., (1969) – *Many-Valued Logic*, New York: McGraw-Hill.
- Rhoda A., (2007) – *The Philosophical Case for Open Theism*, „Philosophia” 35, s. 301-311.
- Wierenga E.R., (1989) – *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Weingartner P., (2008) – *Omniscience From a Logical Point of View*, Frankfurt: Ontos Verlag.
- Woleński J., (1985) – *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa: PWN.
- Woleński J., (1996) – *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29, s. 176-179.
- Zagzebski L., (2005) – *Omniscience, Time and Freedom*, [w:] W.E. Mann (red.), *Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 3-25.
- Zagzebski L., (2011) – *Foreknowledge and Free Will*, [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>>.