

Dariusz Łukasiewicz

Boska wiedza pośrednia, wolność i zło

Tematem zasadniczym niniejszego artykułu jest zagadnienie możliwości uzgodnienia dwóch twierdzeń: twierdzenia, że Bóg posiada wiedzę o przyszłych zdarzeniach przygodnych (w tym czynach ludzkich), oraz twierdzenia, że czyny ludzkie są wolne.

Nieraz formułowano pogląd (nazwijmy go antykompatybilizmem) – czynił tak np. platonik Celsus – że Boskiej wiedzy nie da się pogodzić z ludzką wolnością; jeżeli Bóg zna uprzednio ludzkie czyny, to nie są one wolne, jeżeli zaś są one wolne, to Bóg ich nie zna, jeśli zaś Bóg nie wie czegoś uprzednio, to po prostu czegoś nie wie, jest więc bytem pod pewnym względem niedoskonałym, przeto nie jest Bogiem.

Mówiąc o „wolności woli ludzkiej”, należy jednak stale pamiętać, że jest to termin wieloznaczny. Można wyróżnić dla potrzeb naszej analizy trzy sensy tego terminu: (1) wolność moralną, (2) wolność psychologiczną oraz (3) wolność metafizyczną. U Sokratesa już spotykamy rozróżnienie na postępowanie wolne i niewolne, w zależności od motywów postępowania; wolnym jest ten, kto w postępowaniu kieruje się właściwymi motywami, niewolnym jest ten, kto kieruje się niewłaściwymi motywami. Wolność w tym znaczeniu to wolność moralna. Mówi się też niekiedy o „wolności prawdziwej” bądź „fałszywej”, mając na myśli, zdaje się, dokładnie to samo, co wolność moralna; wolnym moralnie (prawdziwie) jest ten, kto chce dobra, a pozbawionym wolności moralnej – ten, kto chce zła (nie-wola grzechu). Wolność psychologiczną stwierdzamy w doświadczeniu wewnętrznym, gdy wydajemy akt woli i czujemy się przez to sprawcami naszego postępowania. O wolności metafizycznej jest mowa natomiast wtedy, gdy zaprzecza się, że akt woli jest przyczynowo zdeterminowany; wola jest wolna w sensie metafizycznym, gdy w danych okolicznościach psychologicznych, stanowiących motyw akty woli, i przy danym charakterze osoby chcącej, stanowiącym zbiór dyspozycji, do tego, aby chcieć w określony sposób, akt woli, mimo wszystko, może wypaść tak lub inaczej; akt woli rozumie się w tym wypadku jako *liberum arbi-*

trium indifferentiae (ang. *freedom of indifference*) – akt woli może powstać bez właściwego sobie motywu lub wbrew motywom, ogólnie: bez przyczyny. Kto temu zaprzecza, głosi determinizm psychologiczny i neguje wolność metafizyczną. Pierwszymi deterministami metafizycznymi w kwestii wolności woli byli Arystoteles i stoicy. Arystoteles dowodził, że przyczynowe uwarunkowanie aktu woli nie jest równoznaczne z przymusem znoszącym jego wolność w sensie psychologicznym, indeterministami zaś byli epikurejczycy¹.

Zagadnienie powyższe omawiam w ujęciu historycznofilozoficznym, analizując na wstępie paradygmatyczne dla ujęcia tego problemu w filozofii europejskiej stanowisko św. Augustyna, jakie przedstawia on w dziele *O wolnej woli* (*De libero arbitrio*) oraz w *Państwie Bożym*.

Augustyn w swoich pismach rozważał to zagadnienie, nawiązując bezpośrednio do zarzutów sformułowanych przez myślicieli wątpiących w możliwość pogodzenia Boskiej wiedzy z wolnością człowieka. Zarzuty te Augustyn wypowiada ustami bohatera jednego z dialogów umieszczonych w dziele *De libero arbitrio* – Ewodiusza.

Jeden z tych zarzutów Ewodiusza w języku współczesnym można by wyrazić następująco:

Koniecznosc, jeżeli Bóg wie, że *p*, to *p*.

Bóg wie, że *p*.

Stąd, koniecznosc *p*.²

W takiej postaci zarzut ten, wydaje się jednak niegroźny, ponieważ przedstawione rozumowanie jest przypadkiem logicznego paralogizmu (*modal fallacy* Sleigha).

Na podstawie innych wypowiedzi Ewodiusza można sformułować argument antykompatybilistyczny w odmiennej formie³.

Argument ma następującą postać:

(1) Bóg wiedział, że Piotr zgrzeszy.

(2) Piotr zgrzeszył w wolny sposób.

(3) Jeżeli Bóg wiedział, że Piotr zgrzeszy, to było konieczne, że Piotr zgrzeszy.

(4) Jeżeli było konieczne, że Piotr zgrzeszy, to Piotr nie zgrzeszył w wolny sposób.

Przez sylogizm hipotetyczny z (3) i (4) uzyskuje się:

¹ O różnych pojęciach i koncepcjach wolności pisze np. Tadeusz Czeżowski w: Tadeusz Czeżowski, *Jak powstało zagadnienie przyczynowości*, Kasa im. Mianowskiego, Wilno 1933.

² Podstawą powyższej rekonstrukcji jest następująca wypowiedź Ewodiusza: „Chciałbym bardzo wiedzieć, jak to jest możliwe, że Bóg zna wszystkie rzeczy uprzednio, a mimo wszystko my nie grzeszymy koniecznosc”. Święty Augustyn, *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 2001, s. 584.

³ Tamże, s. 584–585.

(5) Jeżeli Bóg wiedział, że Piotr zgrzeszy, to Piotr nie zgrzeszył w wolny sposób.

Następnie z (1) i (5) za pomocą *modus ponens* wnioskujemy, że

(6) Piotr nie zgrzeszył w wolny sposób.

Zatem ze względu na (2) i (6) (para zdań sprzecznych) wolno stwierdzić, że albo Bóg nie wiedział, że Piotr zgrzeszy, albo Piotr nie zgrzeszył w wolny sposób⁴.

Aby wykazać, że przedstawione rozumowanie jest niepoprawne, Augustyn, zachowując prawdziwość przesłanek (1) i (2), może odrzucić prawdziwość zdania (3) lub (4). Otóż, jak można sądzić, Augustyn uznaje za fałszywe (3). Stara się on pokazać, że przy prawdziwości poprzednika w zdaniu (3) fałszywy jest jego następnik, czyli zdanie: „Konieczne, że Piotr zgrzeszy” (u Augustyna każdy grzech ma swoją podstawę w działaniu woli ludzkiej).

Augustyn demonstruje fałszywość tezy (3), odwołując się do danych doświadczenia wewnętrznego, wedle których jest tak po prostu, że chcenie jest działaniem woli i dlatego musi być zawsze wolne. Tę obserwację introspekcyjną wspiera analizą pewnych zwrotów językowych. Wedle tej analizy możemy sensownie powiedzieć, że „Rośniemy nie z własnej woli, lecz koniecznie” albo że „Umieramy nie z własnej woli, lecz koniecznie”, nie będzie miało jednak sensu stwierdzenie „Chcemy, lecz nie z własnej woli, a z konieczności”⁵. Analiza fenomenu chcenia pozwala, zdaniem Augustyna, sformułować twierdzenie, że nie można chcieć wbrew własnej woli: jeżeli chcę, to zawsze chcę w wolny sposób. Wobec tego zdanie (3) jest fałszywe, ponieważ zdanie: „Konieczne, że Piotr zgrzeszy” jest fałszywe. Prawdziwy jest natomiast każdy sąd wyrażony za pomocą schematu zdania: „Koniecznie, jeżeli Bóg wiedział, że p , to p ”. Prawdziwość sądów tego rodzaju Augustyn wyjaśnia następująco: jeżeli Bóg wiedział, że p , a p nie zaszło, to znaczy, że Bóg nie wiedział, że p , czyli, że Bóg się pomylił, lecz Bóg nie może się mylić. Zdaniem Augustyna Boska wiedza, nie tylko nie wyklucza wolności człowieka, ale także stanowi jej gwarancję: skoro Bóg wiedział, że człowiek postąpi w *wolny* sposób, to człowiek postąpi w *wolny* sposób⁶ (człowiek w wolny sposób czyni a , gdy chce czynić a , i czyni a bez przeszkód zewnętrznych).

Inaczej nieco odpowiada Augustyn na zarzut inkompatybilności Boskiej wiedzy i wolności ludzkiej (zarzut fatalizmu) postawiony przez Cyncerona i przytoczony przez Augusta w *Państwie Bożym*. Rozumowanie Cyncerona przedstawione jest przez Augustyna w następujący sposób: Bogu znany jest z góry porządek wszystkich rzeczy, a zatem także porządek wszystkich przyczyn, ponieważ każda

⁴ Por. też William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, E.J. Brill, Leiden–New York–Kobenhavn/Koeln, 1988, s. 65.

⁵ Święty Augustyn, O wolnej woli, w: *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 2001, s. 588.

⁶ Tamże, s. 589.

rzecz ma swoją przyczynę, w porządku rzeczy są także akty woli ludzkiej, skoro więc akty te mają swoje przyczyny i są one z góry ustalone, to od naszej woli nic nie zależy⁷.

Odpowiadając Cynceronowi, Augustyn zwrócił uwagę na to, że z tego, że Bogu znany jest porządek wszystkich rzeczy, bynajmniej nie wynika, żeby od wolnej woli ludzkiej nic nie zależało, ponieważ same nasze akty woli mieszczą się w porządku przyczyn: są one przyczynami naszych czynów, dlatego możemy za nie ponosić odpowiedzialność⁸.

Augustyn nie mówi tu jednak, jak czynią to współcześni nam libertarianie, że wolna wola funkcjonuje jako nieuprzączynowana lub niezdeteminowana przyczyna działań i że porządek przyczyn nie jest zdeterminowany. Stwierdza natomiast, że wola jest włączona w porządek przyczyn. Tym samym wypowiada pogląd zwany teologicznym determinizmem; ostatecznie bowiem porządek przyczyn w świecie ustanowiony jest przez Boga, a w tym porządku jest i wola człowieka, która chce czegoś, i przyczyna tego, że wola chce czegoś. Zdeterminowanie woli przez przyczyny nie usuwa wolności człowieka, sądzi Augustyn, ponieważ jeżeli chcenie jest czynnością aktu woli, to jest wolne, nawet jeżeli akt chcenia ma swoją przyczynę, nad którą wola nie ma kontroli (łaska Boża). Takie ujęcie zagadnienia ma poważne reperkusje: człowiek jest wolny – w myśl tej koncepcji – gdy nie może chcieć inaczej, niż faktycznie chce. Stanowisko teologicznego determinizmu Augustyna staje w ten sposób w wyraźnej opozycji do libertariańskiej (indeterministycznej koncepcji wolności), zgodnie z którą wolność polega na tym, że człowiek może chcieć czegoś innego, niż faktycznie chce. W konsekwencji, według stanowiska reprezentowanego przez Augustyna w *Państwie Bożym*, człowiek chce tego, czego Bóg chce, żeby człowiek chciał. Pogląd ten jest spójny z głoszoną przez Augustyna koncepcją predystynacji i łaski.

Pogląd Augustyna w różnych wersjach miał wielu zwolenników przez ponad tysiąc lat. Odwrót od koncepcji Augustyna zapoczątkowany został wystąpieniem Luisa Moliny.

⁷ Augustyn pisze: „Jeżeli bowiem wszystkie rzeczy przyszłe są z góry wiadome, to nastąpią one po sobie w takim porządku, jaki był z góry dla nich znany: a jeśli w takim następują z góry porządku, to porządek rzeczy stały jest w wiadomości Boga; jeśli zaś stały jest porządek rzeczy, to i stały jest porządek przyczyn, ponieważ nic się stać nie może, czego by nie poprzedziła jakaś przyczyna sprawcza, jeśli zaś stały będzie porządek przyczyn, które sprawiają wszystko to, co się dzieje, a więc wszystko, co się dzieje, z przeznaczenia się dzieje. Gdyby tak było, to nic w naszej własnej mocy nie istnieje i wolnej woli żadnej nie ma”. Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 191.

⁸ „Z tego, że Bogu znany jest porządek wszystkich rzeczy, bynajmniej nie wynika, żeby od wolnej woli naszej nic nie zależało. Toż i same akty woli mieszczą się w porządku przyczyn, który Bogu znany jest i objęty jego wiedzą o przyszłości, bo wszakże ludzkie akty woli są przyczynami. A zatem ten, który naprzód znał przyczyny wszelkich rzeczy i zdarzeń, nie może oczywiście nie znać [związków] pomiędzy tymi przyczynami i ludzkich chcen [aktów woli], które jako przyczyny naszych działań muszą mu być z góry znane”. Tamże, s. 193.

Luis Molina (1535–1600) był hiszpańskim jezuitą okresu kontrreformacji, autorem dzieła *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (1588)⁹.

Propozycja Moliny dotycząca możliwości wiedzy o *futuribiliach* oparta jest na reinterpretacji poglądów św. Bonawentury. Według tej reinterpretacji w Boskim umyśle istnieją idee, które prezentują Bogu nie tylko wszystkie *possibila*, lecz także *futuribilia* – tj. stany rzeczy, które nie tylko jedynie mogłyby zachodzić, lecz także zachodziłyby, gdyby zachodziły pewne inne stany rzeczy. Bóg, aktualizując pewien ciąg stanów rzeczy, wie, jakie inne stany rzeczy będą zachodzić¹⁰. Uwzględnienie takiej zawartości Boskiego umysłu pozwoliło Molinie wyróżnić trzy rodzaje Boskiej wiedzy: (1) wiedzę naturalną, (b) wiedzę pośrednią, (c) wiedzę wolną. Wiedza naturalna obejmuje wszystkie prawdy konieczne i możliwe: wiedza ta dotyczy również tego, jak rzeczy *mogłyby* być. Charakterystyczną cechą tej wiedzy jest to, że jest ona istotna dla Boga; wiedza ta nie zależy od Boskiej woli, ale z konieczności należy do zawartości Jego umysłu. Wiedza wolna dotyczy przygodnego i rzeczywistego świata, w którym sami istniejemy (to, że istnieje właśnie *ten* świat, a nie żaden inny, zostało przesądzone w wolnym akcie woli Boga, stąd właśnie jest to wiedza „wolna”). Wiedza ta następuje po decyzji o urzeczywistnieniu jednego z możliwych porządków rzeczy (światów możliwych) znanych Bogu na podstawie wiedzy naturalnej. Wiedza pośrednia (*media scientia*) poprzedza postanowienie Boskiej woli o urzeczywistnieniu jednego z możliwych ciągów zdarzeń¹¹.

W ten oto sposób Bog za pomocą swojej wiedzy naturalnej wie np., że Piotr umieszczony w pewnych okolicznościach *mógłby* albo trzykrotnie zdradzić Chrystusa, albo nie zdradzić, za pomocą natomiast wiedzy pośredniej Bóg wie, że Piotr *zdradziłby* Chrystusa, gdyby znalazł się w określonych okolicznościach. Zdaniem Moliny wiedzy pośredniej nie można zredukować do wiedzy naturalnej (wiedza naturalna nie zależy od czyjejkolwiek woli) ani do wiedzy wolnej; (i) nie można jej zredukować do wiedzy wolnej, ponieważ jest ona logicznie uprzednia w stosunku do wolnego aktu Boskiej woli, (ii) zawartość Boskiej wiedzy pośredniej nie należy do zakresu Boskiej władzy: Bóg nie może kontrolować tego, co wie za pomocą wiedzy pośredniej. Obydwie te właściwości wiedzy pośredniej posiadają doniosłe konsekwencje. Pierwsza z nich sprawia, że Boska wiedza o tym, jakie

⁹ Część dzieła Moliny poświęcona kwestiom związanym z Boską wszechwiedzą przetłumaczono na język angielski (Kwestie 47–53). Chodzi tu o przekład Alfreda Freddoso: L. Molina, *On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia*, Ithaca–London 1988. Obszerne omówienie poglądów Moliny na ten temat zawiera cytowana tu monografia Williama Craiga *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*.

¹⁰ William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, E.J. Brill, Leiden–New York–Kobenhavn–Koeln 1988, s. 172.

¹¹ Tamże, s. 175.

zdarzenia wystąpiłyby, gdyby zaszły określone okoliczności, jest podstawą wiedzy Boga o tym, co faktycznie się stanie w świecie. Nie jest tak, że Bóg wie naprzód, co zrobi Piotr w rzeczywistych okolicznościach, które będą istnieć, a następnie na tej podstawie wie, co zrobiłby Piotr, gdyby znalazł się w innych okolicznościach. Jest odwrotnie: uprzednio wobec Boskiej decyzji o stworzeniu określonego zbioru okoliczności Bóg wie, co zrobiłby Piotr w każdej możliwej sytuacji. Na podstawie tej wiedzy Bóg decyduje o urzeczywistnieniu takich sytuacji, w których wolny człowiek zachowa się w określony sposób. Druga właściwość wiedzy pośredniej uwarunkowana jest przez pierwszą: skoro wiedza pośrednia jest uprzednia wobec Boskiej woli, jej zawartość jest niezależna od Boskiej woli i – w dalszej konsekwencji – znajduje się poza zakresem Boskiej władzy. Inaczej mówiąc, to, co Bóg wie w ramach wiedzy pośredniej, nie zależy od Niego, lecz od wolnych czynów ludzkich; gdyby ludzie postępowali inaczej, niż postępują, inna byłaby też treść Boskiej wiedzy pośredniej.

Koncepcja wiedzy pośredniej pozwoliła Molinie, zdaniem niektórych, porzucić także pogląd głoszony przez św. Tomasza z Akwinu o przyczynowej naturze Boskiej wiedzy, a zarazem uniknąć potrzeby przyjęcia założenia metafizycznego o istnieniu czasowego porządku zdarzeń w beczasowej wieczności.

Molina kładzie niejednokrotnie silny nacisk na to, że Bóg nie nabywa wiedzy o świecie z jakiegoś zewnętrznego wobec siebie źródła, lecz przez poznanie samego siebie: swojej własnej natury i woli. W szczególności Bóg nie tylko w ramach swojej wiedzy wie, jak mogliby postąpić poszczególni możliwi ludzie w każdej możliwej sytuacji, Bóg wie także, jak te możliwe osoby *postąpiłyby* w określonej sytuacji, gdyby się w niej znalazły. Bóg jednak, zdaniem Moliny, zna w sposób niezawodny i całkowity ludzkie wybory, nie dlatego, że je sam determinuje, lecz dlatego jedynie, że wnika w głąb każdego możliwego wolnego aktu woli podejmowanego przez możliwe, choć nieistniejące osoby i poznaje treść każdego takiego aktu. (Możliwe osoby i ich czyny istnieją, jak mówi Molina, „eminentnie” w Bogu: są one treścią Boskiego myślenia, w którym Bóg rozważa każdy możliwy byt, jaki mógłby zaistnieć). Ta szczególna zdolność Boska do wnikań w naturę wolnych ludzkich wyborów bez wpływania na nie to – „superkomprehensja”¹².

Dodajmy: spośród wszystkich możliwych ciągów rzeczy Bóg urzeczywistnia ten, na którego zaistnieniu Mu zależy najbardziej – albo inaczej: ten, o którym jest przekonany, że jest najbardziej wartościowy.

Tak oto Molina stara się pogodzić Boską suwerenność i opatrnościową kontrolę nad światem z ludzką wolnością. Najbardziej fundamentalna różnica, jaka zaznacza się w poglądach Moliny a św. Augustyna (i również św. Tomasza) polega na tym, że według Moliny Bóg nie jest przyczyną (pośrednią przez przyczyny

¹² Tamże, s. 179.

wtórne ani bezpośrednio jako pierwsza przyczyna) wolnych ludzkich działań, wola człowieka nie jest w żaden sposób zdeterminowana i polega na tym, że człowiek, czyniąc w wolny sposób *a*, mógłby się w wolny sposób (nieuprzączynowany) powstrzymać od zrobienia *a*, czyli człowiek wolny mógłby chcieć inaczej, niż chce: to człowiek i tylko człowiek decyduje, co i jak chce¹³.

Z tego również powodu, choć nie tylko, poglądy Moliny spotkały się z ostrą krytyką ze strony dominikanów, szczególnie Domingo Baneza, który zarzucił Molinie, zupełnie słusznie, odejście od doktryny św. Tomasza i, jak się potem okazało – niesłusznie, odejście od zaleceń Soboru Trydenckiego. Warto przy tym wspomnieć, że papież Klemens VIII zarządził 181 posiedzeń, w trakcie których badano zarzuty przeciw poglądom Moliny. Po latach sporów w roku 1607 papież Paweł V wydał orzeczenie stwierdzające, że nie należy potępiać dominikanów za głoszenie kalwinizmu, skoro twierdzą, że łaska raczej doskonali ludzką wolność, niż ją niweczy, ani nie należy potępiać jezuitów za głoszenie pelagianizmu, skoro twierdzą, że inicjatywa zbawcza wychodzi od Boga, a nie od człowieka. Ostatecznie jednak spór ten zakończył się dopiero po roku 1713, kiedy nastąpiło potępienie doktryny jansenizmu (radikalnej i konsekwentnej odmiany nowożytnego augustynizmu wyznawanej głównie w siedemnastowiecznej Francji). Od tego czasu molinizm stał się równie dozwoloną opcją dla teologów katolickich jak tomizm¹⁴.

Tatarkiewicz napisał na temat sporu molinizmu z antymolinizmem w II tomie *Historii filozofii*, że chociaż „dziś subtelnosci tego sporu wydają się nieistotne, wówczas roznamiętniały świat katolicki”¹⁵.

¹³ Nasuwają się tu wciąż pewne wątpliwości. Jeżeli istnieje Boska wiedza o zdarzeniach przyszłych, i to niezależnie od tego, czy jej podstawą jest wiedza pośrednia, czy co innego, to można sformułować następujące zagadnienie. Jeżeli prawdą jest, że pewne zdarzenie *z* nastąpi, to zdarzenie to nie może nie nastąpić. Jeżeli nie może nie nastąpić, to konieczne jest, żeby wystąpiło. Zarówno w koncepcjach Augustyna, jak i Tomasza, przyjmuje się, jak była o tym już wcześniej mowa, że jeżeli zdarzenie *z* jest wolnym działaniem ludzkim znanym Bogu uprzednio, to to wolne działanie ludzkie nie może nie wystąpić. Tak więc w tym ujęciu prawdziwość sądów o przyszłości jest gwarancją, że wystąpią w niej wolne działania ludzkie. Ale jest to wciąż wolność w sensie deterministycznym: jeżeli prawdą jest, że Piotr będzie chciał zrobić *A*, to Piotr nie może chcieć zrobić nie-*A*. Gdy zaś chodzi o samą wiedzę pośrednią, to, jak się zdaje, nasuwa się tu jeszcze następująca wątpliwość. Bóg w swojej wiedzy pośredniej wie, że w sytuacji *S* Piotr zrobiłby *A* w wolny sposób (mógłby chcieć nie-*A*). Ale jeżeli Bóg chce, żeby Piotr zrobił *A*, to powoduje sytuację *S*. Wiadomo także Bogu za pomocą wiedzy pośredniej, że Adam, o ile znalazłby się w sytuacji *Q*, to zrobiłby *B*. Zarazem założmy, że jest tak, iż zajście sytuacji *S* jest przyczyną zaistnienia sytuacji *Q*. Zatem jeżeli Bóg postanowił, żeby zaszła sytuacja *S*, to Adam nie może nie zrobić *B*, w sytuacji *Q*. Jest tak, ponieważ wiadomo, że Adam w sytuacji *Q* zrobiłby *B*, a sytuacja *Q* nie może nie zaistnieć, skoro Piotr zrobił *A* w sytuacji *S*. Znaczyłoby to jednak, że Adam w sytuacji *Q* nie jest wolny w indeterministycznym sensie wolności woli.

¹⁴ Tamże, s. 169. O dziejach antymolinizmu we Francji pisze także Leszek Kołakowski w książce *Bóg nam nic nie jest dłużny*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

¹⁵ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, 1978, s. 32.

Trudno jest jednak całkowicie zgodzić się z przytoczoną opinią Tatarkiewicza, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że zagadnienie, czy zdania o schemacie „Jeżeli zaszłoby p , to zaszłoby q ” (wiedza pośrednia w ujęciu Moliny) mogą być prawdziwe, jest żywo dyskutowane zwłaszcza w nurcie współczesnej filozofii logiki i analitycznej filozofii religii. Stało się tak za sprawą głównie Alwina Plantingi, który powrócił do tego tematu przy okazji swoich dociekań nad spójnością teizmu¹⁶. Plantinga w ramach „obrony wolnej woli” wykorzystał ideę wiedzy pośredniej po to, aby uzasadnić twierdzenie, że Bóg nie może urzeczywistnić każdego możliwego świata, jaki by chciał urzeczywistnić. Mówiąc ogólnie: Plantindze chodziło o to, że wśród wszystkich możliwych logicznie światów (tj. takich, które nie naruszają praw logiki) znajdują się światy niedające się stworzyć (urzeczywistnić). W zbiorze wszystkich możliwych światów znajdują się światy, w których prawdą jest, że istnieje Piotr i znajduje się w sytuacji C . W tym zbiorze światów możliwych znajduje się z kolei świat W , w którym Piotr w sytuacji C zgrzeszy, oraz świat V , w którym Piotr w sytuacji C nie zgrzeszy. Otóż, jeżeli prawdą jest, że Piotr zgrzeszy w sytuacji C , to Bóg nie może urzeczywistnić świata V , w którym Piotr w sytuacji C miałby nie zgrzeszyć. Inaczej mówiąc, nie jest możliwe logicznie dla Boga urzeczywistnienie świata V , ponieważ sąd „Gdyby Piotr był w sytuacji C , to by nie zgrzeszył” jest fałszywy. Bóg mógłby prawdopodobnie urzeczywistnić inny świat, w którym Piotr nie zgrzeszyłby w sytuacji C , ale albo byłby to świat, w którym Piotr by nie istniał, albo byłby to świat, w którym Piotr zgrzeszyłby w innej sytuacji, w której by się znalazł¹⁷. Nie było natomiast, sugeruje Plantinga, możliwe logicznie dla Boga stworzenie świata, w którym Piotr by istniał i nie grzeszył. Koncepcja Plantingi daje się przeprowadzić przy założeniu, że istnieje wiedza pośrednia – tylko przy tym założeniu bowiem, jak się sądzi, można zachować, powszechnie dziś akceptowaną indeterministyczną koncepcję wolności człowieka, a zarazem utrzymać spójność teizmu. Stąd idea wiedzy pośredniej stała się składnikiem nowoczesnej zorientowanej liberalnie analitycznej filozofii religii. Nie jest to jednakże koncepcja powszechnie i bez zastrzeżeń akceptowana, stanowi ona raczej przedmiot żywych i wnikliwych dyskusji. Do najbardziej wpływowych krytyków współczesnej wersji molinizmu należy Robert M. Adams.

Adams wysunął przede wszystkim zarzut, że doktryna wiedzy pośredniej nie daje się utrzymać, ponieważ nie jest możliwe, aby kontrfaktyczne tryby wolności

¹⁶ Chodzi tu oczywiście o książkę Alwina Plantingi *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

¹⁷ Tamże, s. 62–74. Zarzuca się niekiedy Leibnizowi dualizm bliski manicheizmowi, gdy głosi on naukę o „odwiecznych możliwościach”, które są źródłem zła metafizycznego, tymczasem czym innym jak nie dualizmem jest hipoteza Plantingi, że istnieją idealne istoty (niejako prawzory wszelkich możliwych stworzeń) skażone od zawsze nieusuwalną – także dla Boga – skłonnością do czynienia zła.

(tj. kontrfaktyczne okresy warunkowe, w których następnikach mowa jest o aktach ludzkiej woli) były prawdziwe (jego zdaniem są fałszywe). Kontrfaktyczne tryby wolności nie mogą być prawdziwe z tego powodu, że nie istnieje metafizyczne ugruntowanie ich prawdziwości¹⁸. Swoje rozważania Adams ilustruje na przykładzie zdania:

(*) Jeżeli Dawid zostałby w Keili, Saul zdobyłby miasto.

Zdanie to nie może być prawdziwe – twierdzi Adams – w taki sposób, że zdania w poprzedniku i następniku tego wyrażenia są prawdziwe, ponieważ korespondują z pewnymi faktami, gdyż nigdy nie zachodziły i nigdy nie *będą* zachodzić odpowiednie fakty. Inaczej: zdania te nie mówią o niczym, co miałoby jakiś odpowiednik w rzeczywistości. W jaki więc sposób zdanie (*) może być prawdziwe? Nie sposób uznać, że podstawą jego prawdziwości jest konieczność logiczna bądź konieczność przyczynowa. Jeżeli (*) ma być trybem wolności, to jego podstawą prawdziwości nie może być w ogóle żadna konieczność, ale wolne niezdeeterminowane działanie ludzi¹⁹.

Skoro więc koniecznościowa podstawa prawdziwości (*) jest nie do pogodzenia z wolnym – w libertariańskim sensie – działaniem ludzkim, to może podstawy tej prawdziwości należy szukać w czymś, co nie narzuca konieczności: to znaczy w rzeczywistych intencjach, pragnieniach i charakterze Saula oraz innych osób. Wedle tego, co wiadomo np. o charakterze Saula i jego odnotowanych, popartych świadectwami zamiarach, można twierdzić, że zdobyłby on Keilę, gdyby miał do tego okazję, a tylko dlatego jej nie zdobył, że nie miał po temu okazji. Jednak Adams zwraca uwagę na to, że ludzie mogą działać i niekiedy działają wbrew charakterowi (charakter nie determinuje działania w sposób konieczny), mogą też zmienić swoje zamiary, mogą wreszcie nie przeprowadzić działania zgodnego z intencjami. Dlatego, gdyby przyjąć, że podstawą wartości logicznej zdań o przyszłych działaniach wolnych istot ludzkich miałyby być charaktery i zamiary tych istot, to byłyby one podstawą prawdziwości dla następującego zdania:

(**) Jeżeli Dawid zostałby w Keili, to Saul *prawdopodobnie* zdobyłby miasto.

Jednakże nawet jeżeli zdanie (**) jest prawdziwe, to nie przesądza to, że prawdą jest, że Saul zdobyłby miasto Keila²⁰. Jednak, zgodnie z molinizmem, Boska wiedza pośrednia ma charakter wiedzy pewnej, a nie tylko prawdopodobnej – konkluduje Robert Adams.

¹⁸ Robert M. Adams, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, w: William Hasker, David Basinger, Eef Dekker (eds.) *Middle Knowledge*, Peter Lang, Frankfurt 2000, s. 37.

¹⁹ Tamże, s. 38.

²⁰ Tamże, s. 39.

Plantinga odpowiada na tego rodzaju zarzuty, że nie są one rozstrzygające dla uznania niemożliwości (lub fałszywości) wiedzy pośredniej, ponieważ może być tak, że kontrfaktyczne tryby wolności są *po prostu* prawdziwe i nie jest, jego zdaniem, konieczne dla ich prawdziwości istnienie jakiegokolwiek podstawy metafizycznej, co więcej – sądzi on, że istnienie takiej podstawy nie jest możliwe także w przypadku dowolnych zdań prawdziwych²¹. Ostatecznie więc spór molinistów z antymolinistami w wersji współczesnej nie jest natury teologicznej, lecz logicznej i trudno uznać go za definitywnie rozstrzygnięty.

W kontekście zagadnienia Boskiej wiedzy pośredniej warto rozważyć, choćby skrótowo, problem zła i dające się w jego ramach postawić pytanie: Jeżeli Bóg posiada tego rodzaju wiedzę, to dlaczego nie urzeczywistnił takiego możliwego świata, w którym każda istota zawsze wybierałaby w wolny sposób dobro? Skoro dzięki wiedzy pośredniej Bóg znał wybory wszystkich możliwych ludzi we wszystkich możliwych sytuacjach, w jakich mogliby się znaleźć, to dlaczego nie urzeczywistnił tylko tych sytuacji, w których ludzie wybierają dobro (przecież faktycznie ludzie nie zawsze wybierają w wolny sposób zło, często wybierają dobro)? Otóż na to pytanie Plantinga odpowiedział, że możliwe jest, że Bóg nie mógł urzeczywistnić takiego świata. Powodem tej niemożliwości mogło być ponadświatowe skażenie, które polega na tym, że każda możliwa istota w ciągu swojego możliwego działania popełni, o ile zostanie urzeczywistniona, jakieś zło²². Bóg więc miał wybór, zgodnie z hipotezą Plantingi: albo nie stwarzać nic, albo dopuścić istnienie pewnego rodzaju zła w pewnej ilości. Hipoteza ponadświatowego skażenia ma, w opinii samego Plantingi, gwarantować logiczną spójność bronionego przez niego teizmu.

Wśród komentatorów koncepcji ponadświatowego skażenia (oraz jej historycznych poprzedniczek) raczej nikt nie kwestionuje tego, że istotnie jest logicznie możliwe, iż skażenie takie zachodzi. Niekiedy jednak wątpi się w *wiarygodność* tej hipotezy. Możliwość takiej hipotezy rozważał już Suarez, ale jej nie przyjął

²¹ A. Plantinga, *A Response to Adam's Arguments*, w: William Hasker, David Basinger, Eef Dekker (eds.) *Middle Knowledge*, Peter Lang, Frankfurt 2000, s. 51–57.

²² Zob. np. Plantinga *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 85.

Koncepcja ponadświatowego skażenia ma swoją wersję eschatyczną podaną przez Craiga. W wersji tej chodzi o odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg nie spowodował, żeby pewni ludzie, którzy w rzeczywistych sytuacjach czynią wielkie zło (Hitler, Stalin), które przesądza o ich potępieniu wiecznym, nie znaleźli się w tych sytuacjach, lecz w innych, w których by tego zła nie czynili. W ten sposób Bóg uchroniłby ich od wiecznego potępienia. Craig odpowiedział, że możliwe jest, że pewni ludzie wybieraliby zło bez względu na okoliczności, bo jest ono już w ich naturze. Dlaczego jednak Bóg postanowił, żeby tacy ludzie istnieli, Craig nie potrafi, moim zdaniem, wiarygodnie wyjaśnić. Craig przedstawił obszerną argumentację na rzecz tego poglądu w artykule *No Other Name: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ*, w: William Hasker, David Basinger, Eef Dekker (eds.) *Middle Knowledge*, Peter Lang, Frankfurt 2000, s. 226–242.

(sądził, że jest to wbrew doktrynie chrześcijańskiej: przeczy Boskiej wszechmocy, skuteczności Bożej łaski; Molina natomiast wskazywał na okoliczność, że zarówno sam Jezus, jak i Maria byli wolni od grzechu przez całe ich życie ziemskie, w którym Bóg udzielał im pomocy, która jednak nie deformowała wolnego charakteru ich decyzji)²³. Adams, nawiązując do tych wcześniejszych opinii, formułuje przypuszczenie, że skoro Maria i Jezus byli wolni w sensie metafizycznym i w sensie moralnym, to Bóg mógł uczynić tak, żeby wszyscy posiadali oba te rodzaje wolności zarazem (to znaczy: wolność do działania i wolność od grzechu). Jeżeli więc mógł, to dlaczego tego nie zrobił? Nie jest to wprawdzie pytanie, na które molinista nie może w ogóle odpowiedzieć, ale znalezienie odpowiedzi przekonującej i wiarygodnej nie jest proste (zawsze można powiedzieć, że jest to dla nas nie do pojęcia, dlaczego Bóg tego nie uczynił, skoro jednak tak nie zrobił, to musiał mieć poważne powody, których nie możemy sobie nawet wyobrazić i których nie powinniśmy, jak sądził np. Erazm z Rotterdamu, dociekać, o ile nie chcemy popełnić poważnego grzechu).

Wolne od trudności – jak się zdaje – w szukaniu odpowiedzi na postawione wyżej pytanie jest stanowisko antymolinisty. Skoro nie istnieje wiedza pośrednia i oparta na niej wiedza wolna (ang. *forknowledge*), to Bóg po prostu *nie wie*, jak zachowywać się będą wolne istoty w różnych sytuacjach. Co najwyżej Bóg może formułować przypuszczenia o wysokim stopniu prawdopodobieństwa, lecz przypuszczenia te mogą się okazać fałszywe. Najwyraźniej stanowisko antymolinistyczne jest w lepszej sytuacji, gdy chodzi o konstrukcję teodycei²⁴. Sam Plantinga zresztą przyznał, że o wiele łatwiej jest zbudować teodyceę bez założenia wiedzy pośredniej: możliwe jest bowiem, że Bóg wprawdzie nie posiada wiedzy pośredniej, ale wie, że niezależnie od tego, jakie konkretne zło i jakiego rodzaju zło (którego „pośrednio” Bóg nie zna) będzie popełniane w dowolnej sytuacji, On zawsze może to zło pokonać i nadać całości świata dodatni bilans aksjologiczny. Krótko mówiąc: zdaniem Plantinga możliwa jest teodycea, w której prawdą jest, że Bóg wie uprzednio wobec faktu istnienia świata, iż będzie wiedział, co zrobić przy każdym stanie aksjologicznym świata, aby bilans aksjologiczny świata okazał się ostatecznie pozytywny. Mimo to Plantinga jest przekonany, że wiedza pośrednia *po prostu* istnieje, a hipoteza ponadświatowego skażenia może tłumaczyć istnienie pewnego nieusuwalnego zła w świecie.

Podsumowując, można chyba stwierdzić, że jeżeli istnieje Boska wiedza pośrednia, to nasuwa się pytanie o zło; jeżeli Bóg zna zdarzenia przyszłe, ale Jego

²³ Pisze o tym Adams w: Robert M. Adams, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, w: William Hasker, David Basinger, Eef Dekker (eds.) *Middle Knowledge*, Peter Lang, Frankfurt 2000, s. 48.

²⁴ Tego zdania są także Robert Adams w cytowanym tu artykule oraz William Hasker np. w: W. Hasker, *God Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989, s. 202.

wiedza na ten temat nie jest oparta na wiedzy pośredniej, to nasuwa się także poza pytaniem o zło pytanie o wolność człowieka (w tradycyjnej teologii bowiem często przyjmowano, jak czynił to chociażby właśnie św. Augustyn, że Bóg posiada wiedzę o zdarzeniach przyszłych, ponieważ sam je w pewien sposób determinuje – wtedy jednak trzeba odmówić człowiekowi wolności metafizycznej). Jeżeli natomiast jest tak, że Boska wiedza pośrednia nie istnieje, to nasuwa się pytanie o naturę Boskiej doskonałości (jest coś, czego Bóg nie wie)²⁵.

Nie trzeba nikogo chyba przekonywać, że rozwiązanie tych pasjonujących i ważnych dylematów do prostych nie należy.

God's Intermediate Knowledge: Freedom and Evil

The author investigates the problem whether it is possible to adopt two tenets at the same time: one saying that God possesses prior knowledge of future contingent events, especially human acts, and another one saying that humans can act freely. These problems are discussed in a historical perspective. The author analyses the paradigmatic conception of Saint Augustine presented in the *De libero arbitrio* and in the *City of God*. Augustine's position is founded, most commentators would agree, on theological determinism which presupposes a deterministic conception of human will. An opposite view was propagated by Luis Molina who spurred a deep controversy in Christian philosophy and theology in seventeenth century France. The debate ended with an official condemnation of Jansenism (1713), the position that represented theological determinism. When it was rejected, the Molinists, or Jesuits, were left in the field as the winners of the debate. The author shows how the seventeenth century controversy continues to this day pinning advocates of God's intermediate knowledge (Alvin Plantinga) against opponents of that conception (R. Adams, W. Hasker). Today, however, the debate focuses on a logical problem rather than a purely theological one, and it concerns primarily counterfactuals of freedom, i.e. the question whether counterfactuals, such as "Saul could have conquered the city if David had remained in Keilah" can be true at all.

²⁵ U autorów średniowiecznych, którzy byliby zapewne skłonni zaprzeczyć istnieniu Boskiej wiedzy pośredniej, byłoby tak przypuszczalnie nie dlatego, że wiedza pośrednia nie jest możliwa logicznie – jak się to dziś argumentuje – lecz dlatego, że jest ona zbędna. Bóg – wedle wielu autorów (np. św. Tomasza i jego zwolenników) – wie, co *będzie*, nie na tej podstawie, że wie, *co by było*, lecz po prostu Boska wiedza o tym, co – z naszego punktu widzenia – było lub będzie, jest dla Boga wiedzą o tym, co *jest*.