

ALVIN PLANTINGA

O ROZWIĄZANIU OCKHAMA*

Do istoty nauczania zachodnich religii teistycznych – chrześcijaństwa, judaizmu i islamu – należą tezy, że Bóg jest wszechmocny oraz że istoty ludzkie są moralnie odpowiedzialne za przynajmniej niektóre ze swoich działań. Pierwsza z tych tez implikuje, jak się wydaje, że Bóg zna przyszłość i tym samym posiada przedwiedzę dotyczącą ludzkich działań, natomiast druga – że niektóre działania ludzkie są *wolne*. Ale nawet uczniowie szkółki niedzielnej wiedzą, że Boża przedwiedza kłóci się, przynajmniej na pozór, z ludzką wolnością i co najmniej od V wieku po Chr. filozofowie i teologowie zadawali sobie pytanie, czy te dwie tezy rzeczywiście są nie do pogodzenia. Istnieją, według mnie, dwa główne argumenty przemawiające za *tezą o niespójności*, czyli tezą, że mamy tu do czynienia z rzeczywistym konfliktem. Pierwszy z nich jest w oczywisty sposób wadliwy, natomiast drugi budzi respekt. W części I przedstawiam owe argumenty, w części II wyjaśniam (i uznaję za trafną) odpowiedź na te argumenty podaną przez Ockhama, w części III wskazuję na pewne zaskakujące konsekwencje rozwiązania Ockhama, i wreszcie w części IV formułuję pewne ujęcie konieczności przypadłościowej (*accidental necessity*). Zawarty na końcu dodatek dotyczy ujęcia zdolności (*ability*) w kategoriach światów możliwych.

Prof. ALVIN PLANTINGA – Wydział Filozofii Uniwersytetu Notre Dame; adres do korespondencji: 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556-4619, e-mail: plantinga.1@nd.edu

* Tytuł oryginału: *On Ockham's Way Out*, „Faith and Philosophy” 3 (1986), s. 235-269. Przekład za zgodą Autora.

I. PRZEDWIEDZA A KONIECZNOŚĆ PRZESZŁOŚCI

W dialogu *O wolnej woli* Augustyn wkłada pierwszy argument w usta Ewodiusza:

Wobec tego jestem poważnie zaniepokojony, jak można pogodzić to, że Bóg zna z góry całą przyszłość i że my, grzesząc, nie ulegamy przeznaczeniu. Przecież każdy, kto powie, że jakieś wydarzenie może mieć przebieg inny, niż Bóg przedtem przewidział, ten jest szaleńcem i bezbożnikiem, który usiłuje obalić przekonanie, że Bóg zna przyszłość. Toteż, jeżeli Bóg przewidział grzech pierwszego człowieka (a to musi mi przyznać każdy, kto razem ze mną uznaje Bożą znajomość przyszłości), to nie twierdzę wprawdzie, że nie powinien był stwarzać go, bo stworzył go dobrym i nie mógł przeszkadzać Bogu grzech istoty, którą Sam stworzył jako dobrą; przeciwnie, w jej losach znalazły odbicie Boże przymioty: dobroć w stworzeniu, sprawiedliwość w karze, miłosierdzie w zbawieniu. Toteż – powtarzam – nie twierdzę, że nie powinien był stwarzać człowieka, lecz że grzech przewidziany przez Boga musiał nastąpić. Jak więc można mówić o wolnej woli tam, gdzie widzimy tak nieuchronną konieczność?¹

(Augustyn odpowiada: „Trafiłeś w sedno”.) Sformułowanie Ewodiusza ilustruje jeden z wymiarów problemu: pojawiająca się w nim koncepcja wolności głosi, że osoba *O* jest wolna w stosunku do działania *D* tylko wtedy, gdy (1) w mocy *O* jest zarówno dokonanie *D*, jak i powstrzymanie się od *D* oraz (2) żaden zbiór prawd koniecznych i praw przyczynowych znajdujących się poza kontrolą *O* w połączeniu z uprzednimi warunkami znajdującymi się poza kontrolą *O* nie pociąga, ani że *O* dokonuje *D*, ani że *O* powstrzymuje się od *D*. (Uważam, że pierwszy z tych warunków pociąga drugi, ale nie będę tu uzasadniać tego przekonania.) Oczywiście, jeśli odrzuci się powyższe warunki, to problem znika.

Zasadniczą część argumentu Ewodiusza można chyba oddać następująco:

- (1) Jeśli Bóg z góry wie, że *O* dokona *D*, to musi się stać tak, że *O* dokona *D*.
- (2) Jeśli *musi* się stać tak, że *O* dokona *D*, to powstrzymanie się od dokonania *D* nie jest w mocy *O*.
- (3) Jeśli powstrzymanie się od dokonania *D* nie jest w mocy *O*, to *O* nie jest wolna w stosunku do *D*.

Zatem

- (4) Jeśli Bóg z góry wie, że *O* dokona *D*, to *O* nie jest wolna w stosunku do *D*.

¹ Augustine, *On Free Will*, [w:] *Augustine: Earlier Writings*, tr. J. H. S. Burleigh, t. VI, Philadelphia: Westminster 1953, ks. III, ii, 4. [*O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999, s. 584].

Zdaje się, że argument ten wprowadził Augustyna w zakłopotanie. Choć w niektórych fragmentach zbliża się on do właściwej odpowiedzi, w innych wyraża się o tym argumentcie z wyraźną niechęcią, bez większego przekonania opowiadając się za kompatybilistycznym ujęciem wolności. Ujęcie to głosi, że niektóre działania osoby mogą być wolne nawet jeśli wszystkie jej działania są zdeterminowane.

Akwinata, dla odmiany, przejrzał ten argument na wylot:

Jeśli Bóg poznaje każdą rzecz jako oglądaną w teraźniejszości, musi istnieć to, co Bóg poznaje, jak na przykład jest konieczne, by Sokrates siedział, gdy się widzi, że siedzi. Nie jest to zaś konieczne absolutnie lub – jak niektórzy mówią – koniecznością następnika, lecz warunkowo lub koniecznością implikacji. To bowiem zdanie warunkowe jest konieczne: „Jeśli się widzi, że siedzi, to siedzi”².

Uwagę Akwinaty można chyba wyjaśnić następująco. Przesłanka (1) jest dwuznaczna między

(1a) Jest konieczne, że jeśli Bóg z góry wie, że *O* dokona *D*, to *O* dokona *D*

a

(1b) Jeśli Bóg z góry wie, że *O* dokona *D*, to jest konieczne, że *O* dokona *D*.

Rozważmy teraz

(1c) Jeśli Bóg z góry wie, że *O* dokona *D*, to *O* dokona *D*.

(1a), twierdzi Akwinata, to prawdziwy sąd wyrażający „konieczność implikacji”; głosi on, całkiem rozsądnie, że następnik (1c) w sposób konieczny wynika z poprzednika. Z kolei sąd (1b) wyraża konieczność następnika; głosi on, mało wiarygodnie, że konieczność następnika (1c) wynika z jego poprzednika. Akwinata chce podkreślić, że sąd (1a) jest niewątpliwie prawdziwy, ale nieprzydatny z punktu widzenia omawianego argumentu. Argument ten wymaga sądu (1b), który jednak wydaje się w oczywisty sposób fałszywy czy, mówiąc łagodniej, bezpodstawny.

² Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ks. 1, rozdz. 67, 10. [Por. *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, t. 1, przeł. Z. Włodek i W. Zega, Poznań: Klub Książki Katolickiej i W drodze 2003, s. 179-180.] Cytowany fragment zakłada pogląd Akwinaty, że przyszłość jest (w trudnym do sprecyzowania sensie) *teraźniejsza* dla Boga. Nie ma to znaczenia dla moich rozważań, ponieważ chodzi mi wyłącznie o pokazanie, że Akwinata widział różnicę między koniecznością następnika a koniecznością implikacji – różnicę, które pozwala ujawnić błąd tkwiący w omawianym argumentcie.

Choć powyższy argument jest nieprzekonujący, Akwinata bierze pod uwagę jeszcze inny, znacznie lepszy argument³. Argument ów był przedmiotem licznych analiz filozoficznych tak przed Akwinatą, jak i po nim. Szczególnie wyrazistą postać nadał mu Jonathan Edwards:

1. Jak zauważyłem już wcześniej, wyjaśniając naturę konieczności, w przypadku rzeczy przeszłych ich minione istnienie jest teraz konieczne: ponieważ istniały one już wcześniej, nie jest obecnie możliwe, by nie było prawdą, że istniały.
2. Jeśli istnieje coś takiego jak uprzednia wiedza Boga na temat postanowień wolnych podmiotów moralnych, to jest ona, z założenia, czymś, co od dawna istniało i istnieje; a zatem jej istnienie jest teraz konieczne; jest całkowicie niemożliwe, aby nie istniała.
3. Jest również w pełni jasne, że to, co nierozdzielnie związane z czymś koniecznym, samo także jest konieczne. I tak sąd, którego prawdziwość jest koniecznie związana z innym, koniecznie prawdziwym, sądem, sam jest koniecznie prawdziwy. Nie można temu zaprzeczyć bez popadnięcia w sprzeczność; równałoby się to bowiem powiedzeniu, że związek ów jest nierozdzielny, a zarazem taki *nie jest* i można go zerwać. Jeśli coś, czego istnienie jest nierozdzielnie związane z czymś, czego istnienie jest teraz konieczne, samo nie jest konieczne, to może nie istnieć, pomimo tego nierozdzielnego związku. – Czytelnikowi pozostawiam ocenę, czy nie jest to jawnie absurdalne.
4. Równie oczywiste jest to, że jeśli istnieje całkowita, pewna i nieomylna przedwiedza na temat przyszłych postanowień podmiotów moralnych, to istnieje pewny, niezawodny i nierozdzielny związek między tymi zdarzeniami a ową przedwiedzą; z poprzednich obserwacji wynika więc, że te zdarzenia są konieczne, jako że są niezawodnie i nierozdzielnie związane z tym, czego istnienie było i jest teraz konieczne, i co nie może nie istnieć⁴.

Edwards dochodzi do wniosku, że ponieważ „Bóg posiada pewną i nieomylną przedwiedzę na temat działań i postanowień podmiotów moralnych”, to wynika z tego, że „te zdarzenia są konieczne” w takim samym stopniu, jak rzeczy, które należą teraz do przeszłości.

Przedstawiony argument odwołuje się do dwóch intuicji. Po pierwsze, chociaż przeszłość nie jest konieczna w szeroko rozumianym sensie logicznym (w sensie logicznym Abraham mógłby nigdy nie istnieć), to *jest* ona konieczna w *pewnym innym* sensie: jest raz na zawsze ustalona, niezmienna, poza czyjąkolwiek kontrolą. Po drugie, wszystko, co jest „koniecznie związane” z czymś, co jest konieczne w tym innym sensie, samo jest konieczne

³ Zob. *Summa Contra Gentiles*, I, 67 i *Summa Theologiae*, I, qu. 14, art. 13.

⁴ J. Edwards, *Freedom of the Will*, 1745, część 12.

w tym sensie – jeśli sąd *A*, który jest konieczny w takim samym sensie, w jakim konieczna jest przeszłość, pociąga logicznie sąd *B*, to sąd *B* również jest konieczny. Przyjmując, że rozumowanie Edwardsa jest poprawne, pokazuje ono, iż jeśli w pewnej chwili w przeszłości Bóg wiedział, że zrobię *A*, to jest konieczne, że zrobię *A* – konieczne w takim samym sensie, w jakim konieczna jest przeszłość. Oznacza to, że powstrzymanie się od zrobienia *A* nie jest w mojej mocy, a zatem zrobienie przeze mnie *A* nie jest wolne. Przypuśćmy więc, powiada Edwards, że osiemdziesiąt lat temu Bóg wiedział, iż dzisiejsze popołudnie spędzę na koszeniu trawnika. Zdaniem Edwardsa, przedwiedza ta jest „czymś należącym do przeszłości” i jako taka jest teraz konieczna; „jest całkowicie niemożliwe, aby nie istniała”. A zatem jest teraz konieczne, że Bóg posiadał tę przedwiedzę osiemdziesiąt lat temu. Równocześnie jest *logicznie* konieczne, że jeśli Bóg wiedział, że dziś skoszę trawnik, to tak właśnie się stanie. Stąd jest teraz konieczne, że skoszę mój trawnik. A ponieważ powstrzymanie się od zrobienia tego nie jest w mojej mocy, nie uczynię tego w sposób wolny.

Argument Edwardsa jest argumentem na rzecz tzw. determinizmu teologicznego. Przesłanka mówi, że Bóg posiada przedwiedzę na temat „działań i postanowień podmiotów moralnych”, natomiast wniosek – że działania te są konieczne w takim samym sensie, w jakim konieczna jest przeszłość. Jak łatwo zauważyć, argument ten można przekształcić w argument na rzecz *logicznego* determinizmu w następujący sposób. Osiemdziesiąt lat temu było prawdą, że dzisiejszego popołudnia skoszę trawnik. Ponieważ to, co minione, jest teraz konieczne, to konieczne jest teraz również to, że osiemdziesiąt lat temu było prawdą, iż dziś skoszę trawnik. Jednakże jest logicznie konieczne, że jeśli osiemdziesiąt lat temu było prawdą, iż dziś skoszę trawnik, to tak właśnie się stanie – konieczne w takim samym sensie, w jakim konieczna jest przeszłość. To z kolei oznacza, że powstrzymanie się od skoszenia trawnika nie jest w mojej mocy, a zatem nie zrobię tego w sposób wolny.

Zwolennik Boecjusza może w tym miejscu zaprotestować. Argument Edwardsa dotyczy Bożej *przedwiedzy* – tego, że w pewnej chwili w przeszłości Bóg wiedział, iż, dajmy na to, Paweł skosi trawnik w 2015 r. Tymczasem wielu teistów uważa, że Bóg jest wieczny⁵ i że wiąże się to z dwiema następującymi własnościami. Po pierwsze, bycie wiecznym oznacza, jak sugerował Boecjusz, że wszystko jest dla Boga *teraźniejsze*; nic nie jest dla

⁵ Zob. E. Stump, N. Kretzmann, *Eternity*, „The Journal of Philosophy” 1981, s. 429-458.

Niego przeszłe ani przyszłe. To zaś oznacza, że przedmiotem wiedzy Boga nie są sądy w rodzaju *Paweł skosi trawnik w 2015 r.* Ze względu na to, że dla Boga wszystko jest teraźniejsze, przedmiotem jego wiedzy jest po prostu to, że Paweł kosi trawnik w 2015 r. Po drugie, wieczność Boga oznacza, że jest On beczasowy, czyli znajduje się „poza czasem” – w taki sposób, że błędem jest powiedzenie o Nim, iż zna ten czy inny sąd *w danej chwili*. Toteż nie można poprawnie powiedzieć, że Bóg *teraz* wie, iż Paweł kosi trawnik w 2015 r. albo że Bóg wiedział to w pewnej chwili w przeszłości. Należy raczej powiedzieć, że Bóg zna ten sąd *wiecznie*. Argument Edwardsa zakłada więc fałszywość popularnej koncepcji na temat natury Boga i czasu.

Osobiście uważam tę koncepcję – głoszącą, że Bóg jest beczasowy, a zarazem wszystko jest dla Niego teraźniejsze – za wewnętrznie sprzeczną. Ale nawet gdyby przyjąć jej spójność, to argument Edwardsa można przeformułować w taki sposób, by nie zakładał on jej fałszywości. Przypuśćmy bowiem, że faktycznie Paweł skosi trawnik w 2015 r. W takim wypadku sąd *Bóg (wiecznie) wie, że Paweł kosi trawnik w 2015 r.* jest teraz prawdziwy. Sąd ten był ponadto prawdziwy osiemdziesiąt lat temu; sąd *Bóg (wiecznie) wie, że Paweł kosi trawnik w 2015 r.* nie tylko jest *teraz* prawdziwy, ale był również prawdziwy *wówczas*. Ponieważ to, co minione, jest konieczne, to jest teraz konieczne, że ten sąd był prawdziwy osiemdziesiąt lat temu. Zarazem jest logicznie konieczne, że jeśli ten sąd był prawdziwy osiemdziesiąt lat temu, to Paweł skosi trawnik w 2015 r. A zatem skoszenie przez Pawła trawnika w 2015 r. jest konieczne w tym samym sensie, w jakim konieczna jest przeszłość. To zaś oznacza, że ani teraz, ani w przyszłości nie jest w mocy Pawła powstrzymanie się od tego działania.

Rzecz jasna, argument ten zakłada, że sąd może być prawdziwy *w danej chwili* – na przykład osiemdziesiąt lat temu. Niektórzy filozofowie dowodzą, że sugestia, iż sąd *A* jest, był lub będzie prawdziwy w danej chwili, nie ma sensu – sąd jest prawdziwy lub fałszywy *simpliciter* i nie jest bardziej prawdziwy w danej chwili niż, na przykład, prawdziwy w skrzynce pocztowej czy w lodówce⁶. (Jeśli w lodówce nie ma piwa, to sąd *Nie ma piwa* nie jest prawdziwy w lodówce.) Nawet jeśli nie zgadzamy się z tym poglądem, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby go uwzględnić, wprowadzając odpowiednią

⁶ Zob., na przykład, P. v a n I n w a g e n, *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press 1983, s. 35 nn.; N. P i k e, *God and Timelessness*, New York: Schocken Books 1970, s. 67 nn. Zarzut Pike’a jest wymierzony nie tyle w sądy z indeksem czasowym, ile w domniemane sądy o postaci *Jest prawdą w t_1 , że O dokonuje D w t_2* .

modyfikację do omawianego argumentu. Załóżmy chwilowo, że nie można sensownie powiedzieć, iż *sąd* był prawdziwy w danej chwili; nie ulega mimo to wątpliwości, że można sensownie powiedzieć, iż *zdanie* wyrażało określony sąd w danej chwili. Podobnie można sensownie powiedzieć, że zdanie wyrażało prawdę w danej chwili. Otóż osiemdziesiąt lat temu zdanie

(5) Bóg (wiecznie) wie, że Paweł kosi trawnik w 2015 r.

wyrażało sąd, że Bóg wiecznie wie, iż Paweł kosi trawnik w 2015 r. (dla uproszczenia załóżmy, że był to jedyny sąd wyrażany wówczas przez to zdanie). Jeśli Paweł faktycznie skosi trawnik w 2015 r., to (5) wyrażało prawdę również przed osiemdziesięciu laty. A zatem osiemdziesiąt lat temu (5) wyrażało sąd, że Paweł skosi trawnik w 2015 r., i wyrażało prawdę. Ponieważ to, co minione, jest teraz konieczne, to jest teraz konieczne, że osiemdziesiąt lat temu (5) wyrażało ten sąd i wyrażało prawdę. Zarazem jest konieczne w szerokim sensie logicznym, że jeśli (5) wyrażało wówczas ten (i tylko ten) sąd i wyrażało prawdę, to Paweł skosi trawnik w 2015 r. Jest więc konieczne, że Paweł skosi trawnik w 2015 r. A zatem skoszenie przez Pawła trawnika w 2015 r. jest konieczne w tym samym sensie, w jakim konieczna jest przeszłość.

Z tego względu twierdzenie, że Bóg znajduje się poza czasem, jest właściwie nieistotne dla argumentów Edwardsa. Dlatego w dalszych rozważaniach przyjmę dla uproszczenia, że Bóg rzeczywiście posiada przedwiedzę i że można poprawnie powiedzieć o Nim, iż posiada jakieś przekonanie w danej chwili oraz że posiadał jakieś przekonania w przeszłości. To, co powiem, dałoby się jednak przeformułować w taki sposób, aby zadowolić tych, którzy odrzucają to założenie.

W 1965 r. Nelson Pike przedstawił ciekawy wariant argumentu Edwardsa za teologicznym determinizmem, argument ze stabilności przeszłości. (Czytelnicy niezainteresowani szczegółami argumentu Pike'a mogą od razu przejść do części II.) Dokładniej mówiąc, zaproponował on ciekawy wariant argumentu za wnioskiem, że Boża przedwiedza jest niezgodna z ludzką wolnością. Argumentował on, że ludzka wolność jest niezgodna nie tyle z Bożą przedwiedzą *simpliciter*, ile z twierdzeniem, iż Bóg jest *z istoty* wszechwiedzący i posiada przedwiedzę na temat ludzkich działań. Powiedzenie, że wszechwiedza należy do istoty Boga, oznacza, że jest On wszechwiedzący i ponadto że nie mógłby takim nie być; nie jest możliwe, aby Bóg istniał i nie był wszechwiedzący; nie ma takiego możliwego świata, w którym Bóg istnieje i nie jest wszechwiedzący. Wynika z tego, że jest niemożliwe, aby Bóg posiadał, teraz lub w przeszłości, fałszywe przekonanie.

W ramach tego argumentu, Pike rozważa przypadek Jonesa, który skosił swój trawnik w t_2 – powiedzmy w poprzednią sobotę. Przypuśćmy, że Bóg jest z istoty wszechwiedzący. We wcześniejszej chwili t_1 – na przykład osiemdziesiąt lat temu – Bóg był przekonany, że Jones skosi swój trawnik w t_2 . Ponadto, ponieważ jest On z istoty wszechwiedzący, nie może posiadać fałszywego przekonania; stąd posiadanie przez Niego w t_1 przekonania, że Jones skosi swój trawnik w t_2 , pociąga logicznie, że Jones faktycznie skosi trawnik w t_2 . Kluczowa przesłanka tego argumentu brzmi w ujęciu Pike’a następująco:

6. Jeśli w t_1 Bóg istniał i był przekonany, że Jones zrobi X w t_2 , to o ile w t_2 w mocy Jonesa było powstrzymanie się od zrobienia X , [zachodzi jedna z trzech możliwości: albo] (1) w t_2 było w mocy Jonesa zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg posiadał fałszywe przekonanie, albo (2) w t_2 było w mocy Jonesa zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie posiadał przekonania, które posiadał w t_1 , albo (3) w t_2 było w mocy Jonesa zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że każda osoba, która w t_1 była przekonana, że Jones zrobi X w t_2 (jedną z tych osób był, z założenia, Bóg) posiadała fałszywe przekonanie, czyli nie była Bogiem – a zatem, że Bóg (który, na mocy założenia, istniał w t_1) nie istniał w t_1 ⁷.

Innym sposobem wyrażenia twierdzenia sformułowanego przez Pike’a w (6) jest, jak sądzę, powiedzenie, że

- (6) Bóg istniał w t_1 i był przekonany w t_1 , że w t_2 Jones zrobi X , a zarazem w t_2 w mocy Jonesa było powstrzymanie się od zrobienia X

pociąga logicznie

- (7) Albo (7.1) w t_2 w mocy Jonesa było zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg posiadałby fałszywe przekonanie, albo (7.2) w t_2 w mocy Jonesa było zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg nie posiadał przekonania, które posiadał, albo (7.3) w t_2 w mocy Jonesa było zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg nie istniał.

Pozostała część argumentu jest próbą wykazania, że (7.1), (7.2) i (7.3) są konieczne fałszywe. To zaś oznacza, że przesłanka (6) również jest konieczne fałszywa, a Bożej przedwiedzy nie sposób pogodzić z ludzką wolnością.

Każdy przyzna, jak sądzę, że w t_2 w mocy Jonesa nie było zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg nie istniał. Podobnie, jeśli Bóg jest z istoty

⁷ N. P i k e, *Divine Omniscience and Voluntary Action*, „The Philosophical Review” 74 (1965), s. 33 [pol.: *Boża przedwiedza a dobrowolne działanie*, tł. M. Iwanicki – w niniejszym tomie, s. 413]

wszechwiedzący, to w t_2 nie było w mocy Jonesa zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg posiadałby fałszywe przekonanie⁸. Co natomiast powiedzieć o (7.2), drugiej możliwości wymienionej w (7)? Czy w mocy Jonesa było – lub mogłoby być – zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie posiadał przekonania, które posiadał w t_1 ? Zacznijmy od pytania, jak należy *rozumieć*

(7.2) W t_2 w mocy Jonesa było zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie posiadał przekonania, które posiadał w t_1 .

Oczywiście, jeśli Bóg jest z istoty wszechwiedzący, to jest konieczne, że gdyby Jones powstrzymał się od zrobienia X w t_2 , to w t_1 Bóg nie byłby przekonany, że t_2 Jones zrobi X . A zatem (6) pociąga logicznie, że w t_2 w mocy Jonesa było zrobienie czegoś – mianowicie powstrzymanie się od X – co, gdyby zostało to zrobione, to Bóg nie posiadałby przekonania, które w *rzeczywistości* posiadał. Wskazuje to, że w zamyśle Pike’a (7.2) przypisuje Jonesowi moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie posiadałby przekonania, które faktycznie posiadał. Tak zinterpretowane (7.2) głosi, że w t_1 Bóg posiadał określone przekonanie i w t_2 w mocy Jonesa było postąpienie w taki sposób, że Bóg nie posiadałby wówczas tego przekonania. (7.2) należy więc przypuszczalnie rozumieć jako

(7.2*) Bóg posiadał określone przekonanie P w t_1 i w t_2 w mocy Jonesa było zrobienie czegoś, co, gdyby zostało zrobione, to w t_1 Bóg nie posiadałby przekonania P ⁹.

(7.2) należy więc zinterpretować jako (7.2*). Strategia Pike’a jest następu-

⁸ Nie wynika z tego naturalnie, że w t_1 nie było w mocy Jonesa postąpienie w taki sposób, iż przekonanie, które Bóg *faktycznie* posiadał w t_1 *byłoby fałszywe*. Zob. moją książkę *God, Freedom, and Evil* (New York: Harper & Row 1974 oraz Grand Rapids: William B. Eerdmans 1977), s. 70 [*Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 2005, s. 106-107].

⁹ Oczywiście (7.2) można w zasadzie odczytać inaczej, nadając „w mocy Jonesa było zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że” szeroki zasięg, tak że to, co (7.2) ma wyrażać, można lepiej przedstawić jako

(7.2**) W t_2 w mocy Jonesa było zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że sąd *Bóg nie posiadał przekonania, które posiadał w t_1* byłby prawdziwy.

Sąd *Bóg nie posiadał przekonania, które posiadał w t_1* byłby prawdziwy zawsze i tylko, gdy istnieje określone przekonanie takie, że Bóg posiadał je w t_1 i ponadto *nie* posiadał go w tym czasie. Moc, jaką (7.2**) przypisuje Jonesowi jest więc absurdalną mocą zrobienia czegoś takiego, że, gdyby zostało to zrobione, Bóg posiadałby określone przekonanie w t_1 i ponadto *nie* posiadałby wówczas tego przekonania. Jeśli jednak zinterpretujemy (7.2) jako (7.2**), to łatwo pokazać, że – wbrew temu, co twierdzi Pike – (6) nie pociąga logicznie (7).

jąca. Twierdzi on najpierw, że (6) pociąga logicznie (7), a następnie że każda z możliwości wymienionych w (7) jest koniecznie fałszywa. Przesłanka stwierdzająca fałszywość (7.2) przybiera następującą postać:

4. W danej chwili nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, co doprowadziłoby do tego, że ktoś, kto posiadał określone przekonanie we wcześniejszej chwili nie posiadał go w owej wcześniejszej chwili.¹⁰

Jeśli ów argument ma być poprawny, to przesłankę (4) trzeba oczywiście zinterpretować w taki sposób, aby była ona sprzeczna z (7.2*) – być może jako

- (4*) Dla dowolnych osób O i O^* , jeśli w jakiejś minionej chwili O^* posiadała określone przekonanie, to w mocy O nie jest zrobienie czegoś, co, gdyby zostało to zrobione, to O^* nie posiadałaby tego przekonania.

Tak doprecyzowana, przesłanka (4*) odmawia Jonesowi nie absurdalnej mocy sprawienia, że Bóg zarazem posiadał określone przekonanie i go nie posiadał, lecz mocy zrobienia w t_2 takiej rzeczy X , że gdyby została ona zrobiona, to Bóg nie posiadałby przekonania, które faktycznie posiadał. Nasuwa się naturalnie pytanie, jakie racje przemawiają za przyjęciem tak określonej przesłanki (4*)? Dlaczego mielibyśmy ją przyjąć? Być może dlatego, zauważa Pike, że sąd *Bóg był przekonany w t_1 , że Jones skosi trawnik w t_2* jest – z perspektywy chwili t_2 – faktem dotyczącym przeszłości, a nikt nie może postąpić w taki sposób, że coś, co w *rzeczywistości* jest faktem dotyczącym przeszłości, nie byłoby takim faktem. Inaczej mówiąc, w przypadku dowolnego faktu f dotyczącego przeszłości nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, co, gdyby zostało to dokonane, to f nie byłby faktem dotyczącym przeszłości. Co bardziej prawdopodobne, chodzi o twierdzenie, że istnieje określony *rodzaj* sądów na temat przyszłości, taki że nie jest nigdy w niczyjej mocy postąpienie w taki sposób, iż prawdziwe sądy *tego* rodzaju byłyby fałszywe – i, co więcej, że sąd na temat czyichś minionych przekonań jest tego rodzaju. Tak czy inaczej argument Pike’a za niezgodnością Bożej przewidziny z ludzką wolnością, podobnie jak argument rozważany przez Akwinatę, Ockhama, Edwardsa i innych, jest argumentem z zamknięcia przeszłości.

¹⁰ Pike, *Divine Omniscience and Voluntary Action*, s. 32 [pol.: s. 413].

II. ROZWIĄZANIE OCKHAMA

Według Edwardsa (i być może Pike'a), „w przypadku rzeczy przeszłych, ich minione istnienie jest teraz konieczne [i] [...] jest już za późno na jakiegokolwiek zmiany w tym względzie: musi być teraz prawdą, że te rzeczy istniały”. Edwards nie jest bynajmniej odosobniony w tym przekonaniu; wszyscy skłonni jesteśmy sądzić, że przeszłość, w odróżnieniu od przyszłości, jest ustalona raz na zawsze, stabilna, niezmienna, zamknięta. Znajduje się ona poza naszą kontrolą, a nawet poza kontrolą istoty wszechmocnej. Weźmy choćby Piotra Damianiego, którego często (i błędnie) podaje się jako przykład kogoś, kto uważa, że nic nie ogranicza mocy Boga – nawet prawa logiki. W *De Divina Omnipotentia*, liście do Dessideria z Cassino, Damiani wspomina i analizuje ich wieczorną rozmowę, która zaczęła się od dyskutowanego od stuleci pytania, czy Bóg może przywrócić dziewictwo. Tematem jest więc moc Boga względem przeszłości:

[...] czuję się w obowiązku odpowiedzieć na często wysuwany zarzut. Mówi się: „Jeśli Bóg, jak twierdzisz, jest pod każdym względem wszechmocny, to czy może on sprawić, że rzeczy, które zostały stworzone, nie zostały stworzone? Może on z pewnością zniszczyć wszystkie rzeczy, które zostały stworzone, kładąc w ten sposób kres ich istnieniu: nie sposób jednak pojąć, jak miałby On sprawić, że rzeczy, które zostały stworzone, nie zostały mimo to wcale stworzone. Może on sprawić, by w tej chwili Rzym przestał istnieć po wsze czasy, jak jednak można utrzymywać, że mógłby On sprawić, że Rzym nigdy nie został założony?”¹¹

Odpowiedź Damianiego nie jest w pełni jasna. W rozdziale 15, który jest właściwie rozdziałem końcowym, sugeruje on, że „pytanie „Jak Bóg może sprawić, że coś, co się stało, nie stało się?” lub „Czy Bóg może postąpić w taki sposób, że nie stworzył tego, co stworzył?” prowadzi ostatecznie do twierdzenia, że Bóg nie stworzył tego, co stworzył”¹² (Damiani zajmuje dość zdecydowane stanowisko w tej ostatniej kwestii; każdy, kto tak twierdzi, jest godny nagany, niewart odpowiedzi i powinno się go napiętnować gorącym żelazem.) Nie jest jasne, czy uważa on, że sąd *To, co się zdarzyło jest takie, że Bóg może sprawić, iż się to nie zdarzyło* sprowadza się do sądu *Bóg może sprawić, że to, co się zdarzyło, nie zdarzyło się* i wobec tego jest fałszywy, czy też po prostu nie widzi on między tymi sądami żadnej różnicy. Wylewa

¹¹ Petrus Damianus, *De Divina Omnipotentia*, rozdz. IV, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, t. 145, s. 599.

¹² Tamże, s. 618.

on wiele atramentu, pisząc o relacji między wiecznością Boga a dyskutowaną tu kwestią, twierdząc, jak się wydaje, że „w relacji do Boga i Jego niezmiennej wieczności” można poprawnie powiedzieć, że Bóg *może* sprawić, iż nigdy nie założono Rzymu; natomiast „w relacji do *nas*” należy raczej powiedzieć, że Bóg *mógł był* sprawić, że nigdy nie założono Rzymu¹³.

Poglądy Damianiego w tej materii nie są w pełni jasne, nie ulega jednak wątpliwości, że podobnie jak my widział on istotną różnicę między przeszłością a przyszłością. Różnica ta polega częściowo na tym, że przeszłość, w odróżnieniu od przyszłości, znajduje się poza naszą kontrolą. Chociaż mogę teraz podnieść rękę, nie mogę sprawić, że podniosłem ją pięć minut temu. Chociaż mogę teraz pomyśleć o Wiedniu, nie mogę sprawić, że myślałem o nim przed pięcioma minutami. Przeszłość jest zamknięta, natomiast przyszłość jest otwarta. Mogę przyczynić się do określenia kształtu przyszłości, za późno już jednak, by zrobić to w wypadku przeszłości.

Edwards mówi w tym kontekście o *niezmienności* przeszłości i taki sposób mówienia jest całkowicie naturalny. Ściśle jednak biorąc, nie chodzi tu o zmienność, ponieważ przyszłość nie jest bardziej zmienna niż przeszłość. Na czym bowiem miałyby polegać zmiana przeszłości? Oczywiście na sprawieniu, że sąd z indeksem czasowym, który przed podjęciem działania jest prawdziwy i dotyczy przeszłości, staje się fałszywy po jego podjęciu. 1 stycznia 1982 r. nie podróżowałem po Nowej Gwinei. Dokonanie przeze mnie zmiany tego przeszłego faktu polegałoby na dokonaniu działania *A* takiego, że przez dokonaniem go jest prawdą, iż 1 stycznia 1982 r. nie byłem na Nowej Gwinei, a po jego dokonaniu jest fałszem, że nie byłem wówczas na Nowej Gwinei. Rzecz jasna, nie mogę tego dokonać – nie może tego dokonać nawet sam Bóg, mimo że jest wszechmocny.

Podobnie jednak nie jesteśmy w stanie zmienić przyszłości. Możemy sobie wyobrazić, że ktoś mówi: „Paweł wyjdzie tymi drzwiami o 9.21 rano, a zatem sąd *Paweł wyjdzie o 9.21 rano* jest prawdziwy. Jednakże Paweł może powstrzymać się od wyjścia w owej chwili, a zatem może on zmienić przyszłość”. Wniosek ten jest jednak oparty na nieporozumieniu. Gdyby Paweł powstrzymał się od wyjścia w owej chwili, to przyszłość w żadnym stopniu nie uległaby zmianie. Aby zmienić przyszłość, Paweł musi dokonać następującego wyczynu: w chwili *t* wcześniejszej od 9.21 musi on podjąć takie działanie *D*, że przed *t* jest prawdą, iż Paweł wyjdzie o 9.21, a po *t* (po

¹³ Tamże, s. 619.

dokonaniu przez niego *D*) jest to fałszem. Ani Paweł, ani nikt inny, nawet sam Bóg, nie może tego dokonać. A zatem przyszłość niełatwiej zmienić niż przeszłość.

Interesująca różnica między przeszłością a przyszłością nie polega więc na tym, że przeszłość, w odróżnieniu od przyszłości, jest niezmienna. Niemniej jednak taka różnica istnieje. Przed 9.21 w mocy Pawła jest uczynienie fałszywym sądu, że wychodzi on o 9.21. Natomiast po wyjściu o 9.21 utracił on tę moc. Podobnie w 1995 przed Chr. Bóg mógł być sprawić, że Abraham nie istniał w 1995 przed Chr., ale teraz nie jest to już w Jego mocy. Jak mówi Edwards, jest już na to za późno.

Dostrzegając tę różnicę, Ockham, podobnie jak kilku innych średnio-wiecznych filozofów, twierdził, że przeszłość rzeczywiście jest w pewnym sensie konieczna – jest ona *konieczna per accidens*:

Twierdzę, że każdy sąd konieczny jest *per se*, albo w pierwszym modusie, albo w drugim. Jest to oczywiste, ponieważ mówię o wszystkich sądach, które są konieczne *simpliciter*. Zaznaczam to ze względu na istnienie sądów koniecznych *per accidens*, takich jak wiele sądów w czasie przeszłym. Są one konieczne *per accidens*, ponieważ ich konieczność była przygodna i nie zawsze były one konieczne¹⁴.

Ockham zwraca tu uwagę na sądy dotyczące przeszłości – sądy w czasie przeszłym oraz sądy posiadające indeks czasowy, takie jak

(8) *Kolumb żegluj po błękitnym oceanie jest prawdziwy w 1492 r.*¹⁵

w których indeks czasowy jest wcześniejszy od chwili obecnej. Takie sądy, mówi Ockham, są przypadłościowo konieczne, o ile są prawdziwe; są konieczne *przypadłościowo*, ponieważ *stają się* konieczne. Sądy w czasie przeszłym nabierają konieczności w momencie, gdy stają się prawdziwe. Natomiast sądy z indeksem czasowym, takie jak (8), nie stają się prawdziwe – sąd (8) zawsze był prawdziwy – a jednak nabierają konieczności, ponieważ są konieczne dopiero po dacie określonej w ich indeksie czasowym, a nie przed nią. Z chwilą, gdy dany sąd uzyskuje ten status, mówi Ockham, nawet Bóg nie może uczynić go fałszywym.

¹⁴ William of Ockham, *Ordinatio*, I, Prolog, qu. 6.

¹⁵ Przyjmuję, że sąd (8) jest równoważny z

(8*) Sąd *Kolumb żegluj po błękitnym oceanie* jest, był i będzie prawdziwy w 1492 r.;

pomijam tu beczasowe sądy (o ile takie istnieją).

W *Predestynacji, Bożej przedwiedzy i przygodnych zdaniach o przyszłości* Ockham wprowadza ciekawe rozróżnienie:

Odnośnie do niektórych zdań dotyczących teraźniejszości zgodnie z brzmieniem słów i zgodnie z rzeczywistością (*secundum vocem et secundum rem*) jest zawsze prawdą, że każde zdanie prawdziwe co do teraźniejszości ma jakąś konieczność co do przeszłości. Są to np. zdania „Sokrates siedzi”, „Sokrates chodzi”, „Sokrates jest sprawiedliwy” i podobne. Inne zdania dotyczą zgodnie z brzmieniem słów tylko teraźniejszości i mają to samo znaczenie odnośnie do przyszłości, gdyż ich prawdziwość zależy od prawdziwości zdań co do przyszłości. W tych zdaniach nie jest prawdziwa zasada, że każde zdanie prawdziwe co do teraźniejszości ma jakąś konieczność co do przeszłości i przyszłości, które nie są prawdziwe co do teraźniejszości¹⁶.

Ockham wprowadza tu następujące rozróżnienie. Niektóre sądy dotyczące teraźniejszości „dotyczą teraźniejszości zgodnie z brzmieniem słów i zgodnie z rzeczywistością”, na przykład sąd

(9) Paweł siedzi.

Takie sądy, jak moglibyśmy powiedzieć, dotyczą *ściśle* teraźniejszości. Jeśli taki sąd jest teraz prawdziwy, to odpowiadający mu sąd dotyczący przeszłości, mianowicie

(10) Paweł siedział,

będzie od tej chwili przypadłościowo konieczny. Natomiast inne sądy o teraźniejszości „dotyczą zgodnie z brzmieniem słów tylko teraźniejszości i mają to samo znaczenie odnośnie do przyszłości”, na przykład sąd

(11) Paweł jest słusznie przekonany, że słońce wszędzie 1 stycznia 2020 r.

Taki sąd „ma to samo znaczenie odnośnie do przyszłości” i nie jest tak, że jeśli jest on prawdziwy, to odpowiedni sąd o przeszłości, mianowicie

(12) Paweł jest słusznie przekonany, że słońce wszędzie 1 stycznia 2020 r.,

będzie od tej chwili przypadłościowo konieczny. (Mamy naturalnie nadzieję, że (12) będzie przypadłościowo konieczny po 1 stycznia 2020 r.)

Te uwagi o teraźniejszości Ockham odniósłby również do przeszłości. Tak jak niektóre sądy o teraźniejszości „dotyczą zgodnie z brzmieniem słów

¹⁶ William of Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, przekład z wprowadzeniem, komentarzami i dodatkami M. Adams i N. Kretzmann, Ithaca: Cornell University Press 1969, s. 46-47 [*Traktat o predestynacji, przedwiedzy Bożej i przyszłych zdarzeniach przygodnych*, przeł. M. Karas, „Kwartalnik Filozoficzny” 3 (27) 1999, s. 143.]

tylko terażniejszości i mają to samo znaczenie odnośnie do przyszłości”, tak też niektóre sądy dotyczące przeszłości dotyczą zgodnie z brzmieniem słów tylko przeszłości i mają to samo znaczenie odnośnie do przeszłości, na przykład sąd (12) lub sąd

(13) Osiemdziesiąt lat temu sąd *Paweł skosi trawnik w 2015 r.* był prawdziwy

lub (by zadowolić tych, którzy krytykują ideę, że sąd może być prawdziwy w danej chwili) sąd

(14) Osiemdziesiąt lat temu, zdanie „Paweł będzie kosić trawnik w 2015 r.” wyrażało sąd *Paweł skosi trawnik w 2015 r.* i wyrażało prawdę.

Sądy te dotyczą przeszłości, ale mówią również o przyszłości. Poza tym nie są one konieczne *per accidens* – w każdym razie jeszcze nie w tej chwili. Moglibyśmy powiedzieć, że prawdziwy sąd w rodzaju (12)-(14) jest *miękkim* faktem dotyczącym przeszłości, podczas gdy sąd w rodzaju

(15) Paweł kosił trawnik w 1981 r.,

który dotyczy ściśle przeszłości, jest *twardym* faktem dotyczącym przeszłości¹⁷.

Oczywiście pojęcie bycia o (*aboutness*) – jak przypomniał nam Nelson Goodman¹⁸ – jest wyjątkowo chwiejne i to samo można *a fortiori* powiedzieć o pojęciu bycia *ściśle* o. Nie jest jednak tak, że zupełnie nie rozumiemy tego pojęcia. Podanie przydatnego kryterium rozróżnienia między twardymi a miękkimi faktami dotyczącymi przeszłości może się okazać trudne lub wręcz niemożliwe, jednak w pewnym stopniu rozumiemy to pojęcie i częstokroć możemy je stosować. Idea twardego faktu dotyczącego przeszłości zawiera dwa istotne elementy: *autentyczność* i *ściśłość*. Po pierwsze, twardego faktu dotyczącego przeszłości jest autentycznym faktem dotyczącym przeszłości. Nie można tego chyba powiedzieć o sądzie (13). Można przynajmniej argumentować, że jeśli (13) jest w ogóle faktem dotyczącym przeszłości, to jest to fakt *erzacowy*. Dotyczy on przeszłości tylko w Pickwickowskim, Cambridge’owskim sensie. Tak naprawdę mówi on coś o przyszłości, mianowicie to, że Paweł skosi trawę w 2015 r. Natomiast sądy (12) i (14) autentycznie dotyczą przeszłości: (12) mówi, że Paweł był o czymś

¹⁷ Zob. N. Pike, *Of God and Freedom: A Rejoinder*, „The Philosophical Review” 1966, s. 370; M. Adams, *Is the Existence of God a ‘Hard’ Fact?*, „The Philosophical Review” 1966, s. 493-94.

¹⁸ N. Goodman, *About*, „Mind” 1962, s. 1-24.

przekonany, a (14) – że określone zdanie wyrażało określony sąd. Jednak (12) i (14) nie są *ściśle* o przeszłości; mówią one również coś na temat tego, co stanie się w 2015 r. Być może trudno będzie podać kryteria lub (informatywne) konieczne i wystarczające warunki autentyczności lub ścisłości, ale przynajmniej częściowo rozumiemy te pojęcia.

Toteż zgódźmy się chwilowo z Ockhamem, że istnieje rzeczywista różnica między twardymi a miękkimi faktami dotyczącymi przeszłości. Według niego rozróżnienie to jest ważne z tego względu, że pozwala uchylić te argumenty za determinizmem logicznym i teologicznym, które odwołują się do konieczności przeszłości. Każdy z tych argumentów, gdy się go doprecyzuje, zawiera przesłankę

(16) Jeśli sąd *p* dotyczy przeszłości, to *p* jest konieczny

lub coś w tym rodzaju. Odpowiedź Ockhama polega na odrzuceniu (16) – *twarde* fakty dotyczące przeszłości są przypadłościowo konieczne, co innego jednak miękkie fakty. Takie sądy jak (13) i (14) nie są twardymi faktami dotyczącymi przeszłości; każdy z nich pociąga logicznie, że Paweł skosi trawnik w 2015 r., a zatem, jak powiada Ockham, „ma to samo znaczenie odnośnie do przyszłości”. Nie wszystkie fakty dotyczące przeszłości są więc twardymi faktami o przeszłości, a tylko takie fakty można wiarygodnie uznać za przypadłościowo konieczne. Z tego względu (16) – ogólne twierdzenie, że wszystkie fakty dotyczące przeszłości są przypadłościowo konieczne – okazuje się fałszywe lub co najmniej bezpodstawne. Upada więc każdy argument za teologicznym determinizmem, który, jak argument Edwardsa, zakłada (16).

Sądzę, że Ockham ma w tej kwestii całkowitą rację. Co więcej, argumentu Edwardsa nie da się łatwo przeformułować. Biorąc pod uwagę rozróżnienie Ockhama między twardymi a miękkimi faktami, argument Edwardsa wymaga przesłanki, że takie sądy jak

(17) Bóg wiedział osiemdziesiąt lat temu, że Paweł skosi trawę w 2015 r.

są twardymi faktami o przeszłości. Nie ulega jednak wątpliwości, że (17) nie jest takim faktem, ponieważ (podobnie jak (13) i (14)), pociąga logicznie

(18) Paweł skosi trawnik w 2015,

a żaden sąd, który pociąga (18) nie jest twardym faktem dotyczącym przeszłości.

Wyjaśnijmy od razu jedną sprawę. Twierdzę, że (13), (14) i (17) nie są twardymi faktami dotyczącymi przeszłości, ponieważ każdy z nich pociąga logicznie (18). Mówiąc to, nie podaję *kryterium* bycia twardym faktem;

w szczególności nie opowiadam się za kryterium „pociągania logicznego”, zgodnie z którym fakt dotyczący przeszłości jest twardy zawsze i tylko, gdy nie pociąga logicznie żadnego sądu o przyszłości. Niewątpliwie *każdy* sąd dotyczący przeszłości, bez względu na to, czy jest twardym faktem, czy nie, pociąga logicznie *jakiś* sąd dotyczący przyszłości. Na przykład sąd *Sokrates był mądry* pociąga logicznie sąd *Będzie odtąd prawdą, że Sokrates był mądry*, a sąd *Paweł grał wczoraj w tenisa* pociąga logicznie sąd *Paweł nie zagra jutro w tenisa po raz pierwszy w życiu*. Twierdzę natomiast co następuje: żaden sąd, który pociąga logicznie (18) nie jest twardym faktem dotyczącym przeszłości, ponieważ żaden taki sąd nie jest *ściśle* o przeszłości. Być może nie jesteśmy w stanie podać kryterium bycia *ściśle* o przeszłości; posiadamy jednak przynajmniej ogólne i intuicyjne rozumienie tego pojęcia. Myślę, że biorąc pod uwagę to intuicyjne rozumienie, możemy zauważyć dwie rzeczy. Po pierwsze, żaden koniunkcyjny sąd, którego członem jest (18), nie jest (teraz, w 1986 r.) *ściśle* o przeszłości. Sąd *Paweł skosi trawnik w 2015 r. i Sokrates był mądry*, choć dotyczy przeszłości, nie jest *ściśle* o przeszłości. Po drugie, bycie twardym faktem jest domknięte ze względu na logiczną równoważność: każdy sąd równoważny (w szerokim sensie logicznym) z sądem *ściśle* o przeszłości sam jest *ściśle* o przeszłości¹⁹. Jednakże każdy sąd, który pociąga logicznie (18), jest równoważny w szerokim sensie logicznym z sądem koniunkcyjnym, którego jednym z członów jest (18), a zatem każdy taki sąd jest równoważny z sądem, który nie jest twardym faktem dotyczącym przeszłości i z tego względu sam nie jest twardy. Dlatego argument Edwardsowski upada.

Podobne uwagi dotyczą również argumentu Pike’a za niezgodnością istotowej wszechwiedzy Bożej z ludzką wolnością. Pike formułuje swój argument, odwołując się nie do Bożej *przedwiedzy*, lecz – jeśli można tak powiedzieć – Bożego *przedprzekonania*. Przypomnijmy jego kluczową przesłankę:

- (4*) Dla dowolnych osób O i O^* , jeśli w jakiejś minionej chwili O^* posiadała określone przekonanie, to w mocy O nie jest zrobienie czegoś, co, gdyby zostało to zrobione, to O^* nie posiadałaby tego przekonania.

¹⁹ Uważam za oczywiste, że bycie twardym faktem *jest* domknięte ze względu na szeroko rozumianą równoważność logiczną. Argument ten nie wymaga jednak uniwersalnej prawdziwości tego założenia. Wymaga on jedynie, by żaden sąd *ściśle* o przeszłości nie był równoważny w szerokim sensie logicznym z koniunkcją, której człon jest, tak jak (18), przygodnym sądem w oczywisty sposób dotyczącym przyszłości.

Kryją się za nią, jak sądzę, dwie podstawowe intuicje. Po pierwsze, czymś naturalnym jest traktowanie takich sądów jak *Osiemdziesiąt lat temu osoba O posiadała przekonanie p* jako twardych faktów dotyczących przeszłości (a zatem prawdopodobnie przypadłościowo koniecznych). Po drugie, jeśli Bóg jest z istoty wszechwiedzący, to sąd *Osiemdziesiąt lat temu Bóg był przekonany, że p* pociąga logicznie *p*. (Do tych intuicji Pike dodaje – moim zdaniem nietrafną – myśl, że nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, co gdyby zostało zrobione, to coś, co w rzeczywistości jest twardym faktem dotyczącym przeszłości, nie byłoby w ogóle faktem.)

Pierwsza z tych intuicji jest niestety niespójna z drugą. Jeśli Bóg jest istotnie wszechwiedzący, to

- (19) Osiemdziesiąt lat temu Bóg posiadał przekonanie, że Paweł skosi trawnik w 2015 r.

pociąga logicznie, że Paweł skosi trawnik w 2015 r. Zgodnie z powyższym argumentem, (19) nie jest ściśle o przeszłości i dlatego nie jest twardym faktem dotyczącym przeszłości. To zaś oznacza, że nie mamy najmniejszej racji, by uznać przesłankę (4*). Można by ją uznać pod warunkiem, że O^* nie jest istotnie wszechwiedząca lub jest taka, że sądy w rodzaju O^* była przekonana, że *p* są twardymi faktami dotyczącymi przeszłości²⁰. Ze względu jednak na możliwość istotowej wszechwiedzy Bożej, nic nie przemawia na korzyść przesłanki (4*), rozumianej jako w pełni ogólna zasada. Jeśli bowiem Bóg jest z istoty wszechwiedzący, to takie przekonania jak (19) nie są twardymi faktami o przeszłości.

Do tego wniosku można dojść jeszcze w inny sposób. Dla potrzeb argumentu Pike zakłada, że Bóg jest z istoty wszechwiedzący. Przypuśćmy, że dodamy do tego, zgodnie z klasycznym teizmem, iż Bóg jest bytem koniecznym. Wynika z tego, że Bóg istnieje i jest wszechwiedzący w każdym możliwym świecie. A zatem w każdym możliwym świecie Bóg uznaje każdy prawdziwy sąd i nie uznaje żadnych fałszywych sądów. Oznacza to, że *prawda* i *bycie uznanym przez Boga* są równoważne w szerokim sensie logicznym. Jest więc konieczne, że dla dowolnego sądu *p*, *p* jest prawdziwy zawsze i tylko, gdy Bóg uznaje *p*. Wynika z tego, że

²⁰ Nawet po wprowadzeniu tego ograniczenia (4*) nie jest w oczywisty sposób prawdziwa: czy nie mógłbym znać mojej żony tak dobrze, że choć jestem słusznie przekonany, że zrobi ona *D*, może ona zamiast tego zrobić *B* i gdyby to zrobiła, to posiadałbym był przekonanie, że robi ona *B*? Niełatwo to wykluczyć.

- (20) Osiemdziesiąt lat temu Bóg posiadał przekonanie, że Paweł skosi trawnik w 2015 r.

jest równoważne w szerokim sensie logicznym z

- (21) Osiemdziesiąt lat temu było prawdą, że Paweł skosi trawnik w 2015.

I w tym wypadku możemy zadowolić naszych kolegów (tzw. atemporalistów), którzy nie uważają, że sądy mogą być prawdziwe w chwilach. Przyjmując wiarygodne (choć często dyskutowane założenie), że jest konieczne, iż dla dowolnej chwili t istnieje chwila t^* o osiemdziesiąt lat wcześniejsza od t , (20) jest również równoważne z

- (22) Paweł skosi trawnik w 2015 r.

Nawet pomijając to „wiarygodne założenie”, (20) jest równoważne z

- (23) Jest (tj. istnieje, istniała i będzie istnieć) taka chwila jak osiemdziesiąt lat temu i Paweł skosi trawnik w 2015 r.

Nie ulega wątpliwości, że sądy (21), (22) i (23) nie są twardymi faktami dotyczącymi przeszłości. Ponieważ sąd (20) jest w szerokim sensie logicznym równoważny z przynajmniej jednym z tych sądów, on również nie jest mocnym faktem dotyczącym przeszłości. Ponadto sąd (20) jest niezgodny z tym, że Paweł w sposób wolny skosi trawnik w 2015 r. tylko wtedy, gdy taka niespójność zachodzi w przypadku (23). Nikt bowiem – może z wyjątkiem zdeklarowanego fatalisty logicznego – nie uzna, że (23) jest niezgodne z tym, iż Paweł w sposób wolny skosi trawnik w 2015 r.²¹ Jeśli więc, jak głosi tradycyjny teizm, Bóg jest zarazem bytem koniecznym i z istoty wszechwiedzącym, to teologiczny determinizm jest logicznie równoważny z logicznym determinizmem; Boża przedwiedza jest niezgodna z ludzką wolnością tylko wtedy, gdy ludzka wolność jest niezgodna z istnieniem prawdziwych sądów dotyczących szczegółów przyszłych wolnych działań.

Na ironię zakrawa fakt, że z punktu widzenia Ockhama to właśnie sugestia, iż Bóg jest wszechwiedzący, ale nie ze swej istoty, prowadzi do prawdziwych kłopotów. Powróćmy raz jeszcze do sądu

- (20) Osiemdziesiąt lat temu Bóg posiadał przekonanie, że Paweł skosi trawnik w 2015 r.

²¹ Mówiąc dokładniej, każdego, kto uważa, że takie sądy jak (23) są albo prawdziwe, albo fałszywe, a zarazem że (23) jest nie do pogodzenia z tym, że Paweł w sposób wolny skosi trawnik w 2015 r., należy uznać za logicznego fatalistę.

Jeśli Bóg nie jest z istoty wszechwiedzący, to (20) nie pociąga logicznie, że Paweł skosi trawnik w 2015 r. – a w każdym razie nie ma powodu, by tak sądzić. Znaczący to jednak, że tracimy jedyną rację dla zaprzeczenia, że (20) jest sądem dotyczącym ściśle przeszłości. Z punktu widzenia Ockhama znaczący to, że (20) jest przypadłościowo konieczny. Jednakże ockhamista z pewnością stwierdziłby również, że nawet jeśli Bóg nie jest z istoty wszechwiedzący, to jego wszechwiedza nie zależy kontrfaktycznie od działań Pawła. Inaczej mówiąc, Paweł nie może zrobić czegoś, co, gdyby to zrobił, to Bóg w ogóle nie byłby lub też przestałby być wszechwiedzący. Gdyby Paweł zaniechał koszenia trawnika w 2015 r., to osiemdziesiąt lat temu Bóg nie posiadałby przekonania, że Paweł skosi trawnik w 2015 r. Ockham uważa równocześnie, że w 2015 r. jest lub będzie w mocy Pawła powstrzymanie się od koszenia. A zatem z punktu widzenia Ockhama mamy do czynienia z następującymi faktami: jeśli Bóg nie jest z istoty wszechwiedzący, to istnieje przypadłościowo konieczny sąd *S* – w tym wypadku sąd (20) – oraz działanie, którego Paweł może dokonać, takie, że gdyby dokonał on tego działania, to sąd *S* byłby był fałszywy. Ockham nie podaje szczegółowej charakterystyki konieczności przypadłościowej, ale sądzę, że stwierdziłby, iż nie jest w niczyjej mocy dokonanie działania takiego, że, gdyby zostało ono dokonane, to sąd, który jest przypadłościowo konieczny, byłby fałszywy. A zatem z punktu widzenia Ockhama Boża przedwiedza zagroża ludzkiej wolności tylko, jeśli Bóg nie jest z istoty wszechwiedzący.

Próbowałem pokazać, że rozwiązanie Ockhama dowodzi, iż argumenty Edwardsa i Pike’a są chybione. Argument Edwardsa upada, ponieważ to, że pewien sąd jest przedmiotem Bożej *wiedzy* nie jest twardym faktem dotyczącym przeszłości, a tylko takie fakty można wiarygodnie uznać za przypadłościowo konieczne. Argument Pike’a upada z podobnych względów: jeśli wszechwiedza należy do istoty Boga, to fakty dotyczące Bożych *przekonań* nie są w ogóle twardymi faktami dotyczącymi przeszłości, a w takim razie nie ma powodu, aby przyjąć, że nikt z nas nie może zrobić czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie posiadałby przekonania, które faktycznie posiada. Idąc za Ockhamem, w częściach III i IV przyjmę założenie, że między Bożą przedwiedzą a ludzką wolnością nie ma niezgodności.

III. O ROZWIĄZANIU OCKHAMA

Jak widzieliśmy, w odpowiedzi na argumenty za determinizmem teologicznym Ockham wprowadza rozróżnienie między twardymi faktami dotyczącymi przeszłości – faktami, które autentycznie i ściśle dotyczą przeszłości – a miękkimi faktami dotyczącymi przeszłości. Jak twierdzi, tylko te pierwsze są konieczne *per accidens*. Intuicyjnie odpowiedź ta jest trafna. Niełatwo jednak dokładnie powiedzieć, kiedy sąd dotyczy ściśle przeszłości, a także kiedy sąd jest przypadłościowo konieczny. Zdaniem Ockhama sąd nie dotyczy ściśle przeszłości jeśli jego „prawdziwość zależy od prawdziwości zdań co do przyszłości” (zob. wyżej, s. 436). Nasuwa to przypuszczenie, że jeśli sąd dotyczący przeszłości *pociąga logicznie* sąd dotyczący przyszłości, to nie dotyczy on ściśle przeszłości. Można by więc sądzić, że sąd jest sądem dotyczącym ściśle przeszłości zawsze i tylko, gdy nie pociąga logicznie sądu dotyczącego przyszłości. Moglibyśmy wówczas, tak jak Ockham, stwierdzić, że sąd dotyczący przeszłości jest przypadłościowo konieczny tylko wtedy, gdy jest prawdziwy i dotyczy *ściśle* przeszłości. John Fischer zwraca jednak uwagę, że prowadzi to natychmiast do kłopotów.²² Wspomnę tu jedynie o dwóch z nich. Po pierwsze, założmy, że „o przyszłości” potraktujemy w sposób analogiczny do tego, w jaki traktujemy „o przeszłości”. Sąd dotyczy przyszłości zawsze i tylko, gdy jest on albo sądem w czasie przyszłym, albo sądem z indeksem czasowym, którego indeksem jest data późniejsza niż chwila obecna. W takim wypadku każdy sąd dotyczący przeszłości będzie pociągać logicznie sąd dotyczący przyszłości:

(24) Abraham istniał dawno temu

oraz

(25) Abraham istniał w 1995 przed Chr.

pociągają logicznie, odpowiednio,

(26) Odtąd będzie tak, że Abraham istniał dawno temu

oraz

(27) Zawsze będzie prawdą, że Abraham istnieje w 1995 przed Chr.

²² J. Fischer, *Freedom and Foreknowledge*, „The Philosophical Review” 1983, s. 73-75.

W tej sytuacji rozróżnienie między sędami dotyczącymi ściśle przeszłości a sędami dotyczącymi przeszłości *simpliciter* traci rację bytu.

Można by odpowiedzieć, że sądy (26) i (27) są w najlepszym razie *erzacowymi* sędami o przyszłości, mimo że zostały one sformułowane w czasie przyszłym czy posiadają przyszły indeks czasowy. Gdyby doprecyzować określenie „o przyszłości”, to okazałoby się, że nie dotyczą one wcale przyszłości. Być może. Nie będę się o to spierać, ponieważ istnieją inne, bardziej podstawowe trudności. Po pierwsze, tak (24), jak i (25) pociągają logicznie, że Abraham nie zacznie istnieć (po raz pierwszy) w 2015 r. (Fischer, s. 75), co nie jest – przynajmniej na pierwszy rzut oka – *erzacowym* faktem dotyczącym przyszłości. Po drugie, nawet przy jakimś bardziej wyszukanyim określeniu „o przyszłości”, pozostanie z pewnością prawdą, że z sądu

- (28) Osiemdziesiąt lat temu było prawdą albo że Frygia będzie rządzić światem w 2020 po Chr., albo że Paweł był przekonany, iż Frygia będzie rządzić światem w 2020 po Chr.²³

nie wynika żaden nie-*erzacowy* sąd o przyszłości i wobec tego (28) dotyczy ściśle przeszłości. Załóżmy, *per impossible*, że Frygia rzeczywiście będzie rządzić światem w 2020 po Chr. W takim wypadku (przy dodatkowym założeniu Bożej wszechwiedzy) sąd (28) będzie prawdziwy na mocy prawdziwości jego pierwszego członu. Jednakże drugi człon tego sądu jest fałszywy (ze względu na młody wiek Pawła). W myśl powyższego ujęcia sąd (28) jest więc przypadłościowo konieczny. Ale czy tak rzeczywiście jest? Czy ktoś – na przykład Bóg – nie mógłby zrobić czegoś, co sprawiłoby, że (28) byłby fałszywy (Fischer, s. 74)?

Połączenie konieczności *per accidens* i *bycia ściśle o przeszłości* w taki sposób, jak to czyni Ockham, prowadzi więc do trudności. Poza tym pierwsze z tych pojęć jest zagadkowe samo w sobie – i na tym tak naprawdę polega problem. Jeśli, jak się twierdzi, konieczność przypadłościowa nie jest żadnym rodzajem logicznej, metafizycznej czy przyczynowej konieczności, to czym jest? Jak należy ją rozumieć? Ani Ockham, ani Edwards, ani ich koledzy nie udzielają odpowiedzi na to pytanie. Co więcej, nawet gdybyśmy posiadali wiarygodne ujęcie *bycia ściśle o przeszłości*, to i tak nie da się sensownie *zdefiniować* konieczności przypadłościowej w kategoriach bycia ściśle o przeszłości, ponieważ sednem argumentu za determinizmem teologicznym jest to,

²³ Pozostawiam czytelnikowi zadanie przeformułowania (28) w taki sposób, aby zadowolić tych, którzy twierdzą, że sądy nie są prawdziwe w chwilach.

że te sądy dotyczące przyszłości, które są logicznie pociągane przez przypadłościowo konieczne sądy o przeszłości, same są przypadłościowo konieczne. Jak zatem mamy rozumieć konieczność przypadłościową?

Być może uda nam się uczynić pewien postęp w następujący sposób. Wyjaśniając przypadłościową konieczność, odwołujemy się do faktów dotyczących mocy podmiotów działania – na przykład do tego, że nawet Bóg nie ma teraz mocy sprawić, że Abraham nie istniał; jest już na to za późno. Ponadto w argumentach za logicznym i teologicznym determinizmem konieczność przypadłościowa funkcjonuje jako swego rodzaju termin środkowy. Przyjmuje się, że sąd tego czy innego rodzaju dotyczy lub ściśle dotyczy przeszłości, a następnie twierdzi się, że ten sąd jest przypadłościowo konieczny. Wyciąga się z tego wniosek, że nie jest teraz w mocy żadnego podmiotu, nawet Boga, sprawienie, że ów sąd jest fałszywy. Dlaczego nie pozbyć się tego pośrednika i nie *zdefiniować* przypadłościowej konieczności przez odwołanie się do mocy podmiotów? Jeśli sąd *p* jest przypadłościowo konieczny, to nie jest możliwe – w szerokim sensie logicznym – istnienie podmiotu, w którego mocy jest sprawienie, że *p* jest fałszywy. Czemu nie zdefiniować przypadłościowej konieczności następująco:

- (29) Sąd *s* jest przypadłościowo konieczny w chwili *t* zawsze i tylko, gdy *p* jest prawdziwy w *t* i nie jest możliwe, że *p* jest prawdziwy w *t*, a zarazem istnieje byt, który w *t* lub później ma moc sprawienia, że *p* jest fałszywy²⁴.

Jak jednak należy rozumieć „ma moc sprawienia, że *p* jest fałszywy”? Pike mówi w tym kontekście o „mocy Jonesa zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że *p*”, a Fischer o „byciu zdolnym do postąpienia w taki sposób, że *p* byłby fałszywy”. Sugeruje to następującą definicję:

- (30) Osoba *O* posiada moc sprawienia, że sąd *p* jest fałszywy zawsze i tylko, gdy istnieje działanie, którego dokonanie jest w mocy *O* i takie, że gdyby zostało dokonane, to *p* byłby fałszywy.

(30) nie jest chyba adekwatna jako *ogólne* ujęcie posiadania mocy sprawienia, że jakiś sąd jest fałszywy. Wydaje się, na przykład, że implikuje ona,

²⁴ Bezczasowym odpowiednikiem (29) jest

(29*) Sąd *p* jest przypadłościowo konieczny zawsze i tylko, gdy *p* jest prawdziwy i nie jest możliwe, że *p* jest prawdziwy, a zarazem istnieje lub będzie istnieć byt, który ma lub będzie mieć moc sprawienia, że *p* jest fałszywy.

(29) jest uogólnieniem (29*). (31), (39) i (42) – o których będzie mowa dalej – posiadają podobne odpowiedniki.

iż mam taką moc w stosunku do koniecznie fałszywych sądów (a także innych fałszywych sądów, których fałszywość nie zależy kontrfaktycznie od moich działań), co jest w najlepszym razie wątpliwe. W tym miejscu nie interesuje nas jednak szczególnie podanie niezależnego ujęcia posiadania mocy sprawienia, że p jest fałszywy. Nawet jeśli (30) nie stanowi zadowalającego ogólnego ujęcia tego pojęcia, może wystarczyć dla potrzeb (29). Po włączeniu (30) (29) przybiera następującą postać:

- (31) Sąd p jest przypadłościowo konieczny w chwili t zawsze i tylko, gdy p jest prawdziwy w t i nie jest możliwe, że p jest prawdziwy w t , a zarazem istnieje podmiot O i działanie D takie, że (1) O posiada w t lub później moc dokonania D i (2) gdyby O dokonał D w t lub później, to p byłby fałszywy²⁵.

O ile mi wiadomo, Ockham nie podał nigdzie wprost ujęcia konieczności przypadłościowej. Z pewną dozą prawdopodobieństwa można jednak przyjąć, że uznaje on coś w rodzaju (31). Okazuje się również, że w myśl tej definicji (połączonej z pewnymi zdroworozsądkowymi założeniami), wiele miękkich faktów dotyczących przeszłości nie jest przypadłościowo koniecznych, na przykład

- (32) Osiemdziesiąt lat temu było prawdą, że Paweł nie skosi trawnika w 2015 r.

Nawet jeśli sąd (32) jest prawdziwy, to nie jest on przypadłościowo konieczny. Nie ulega wątpliwości, że jest możliwe, iż w 2015 w mocy Pawła będzie skoszenie trawnika. Gdyby jednak to zrobił, (32) byłby fałszywy. Podobnie ma się rzecz z

²⁵ (31) można wyrazić nieco precyzyjniej (choć mniej zgrabnie) jako

- (31) Sąd p jest przypadłościowo konieczny w t zawsze i tylko, gdy p jest prawdziwy w t i nie jest możliwe, że p jest prawdziwy w t i istnieje chwila t^* , podmiot O i działanie D takie, że t^* nie jest późniejsza niż t , w t^* O posiada moc dokonania D i gdyby O dokonał D w t^* , to p byłby fałszywy.

Bezczasowy odpowiednik (31) wygląda następująco:

- (31*) Sąd p jest przypadłościowo konieczny zawsze i tylko, gdy p jest prawdziwy i nie jest możliwe, że p jest prawdziwy, a zarazem istnieje lub będzie istnieć podmiot O i działanie D takie, że (1) O posiada lub będzie posiadać moc dokonania D i (2) gdyby O dokonał D , to p byłby fałszywy.

Zauważmy, że w myśl (31) sądy konieczne w szerokim sensie logicznym okazują się konieczne przypadłościowo. Jeśli uważa się to za usterkę, to można ją usunąć, dodając odpowiednik warunek w *definiensie*. Podobnie jest w przypadku (39), (42) i (44), o których będzie mowa dalej.

- (33) Osiemdziesiąt lat temu Bóg posiadał przekonanie, że Paweł skosi trawnik w 2015 r.,

przy założeniu, że Bóg jest z istoty wszechwiedzący. Wówczas bowiem jest prawdą konieczną, że gdyby Paweł powstrzymał się od skoszenia trawnika w ciągu całego roku 2015, to osiemdziesiąt lat temu Bóg nie posiadałby przekonania, że Paweł skosi trawnik w 2015 r. (32) i (33) nie są więc przypadłościowo konieczne.

Ponieważ (32) i (33) nie są mocnymi faktami dotyczącymi przyszłości, Ockham uznałby tę konsekwencję naszego ujęcia przypadłościowej konieczności za pożądaną. Jednakże ujęcie to ma również pewne konsekwencje, które mogłyby mu nie przypaść do gustu. Przypuśćmy, że do ogrodu Pawła wprowadziła się kolonia mrówek-stolarzy. Ponieważ nie rozgościły się jeszcze na dobre, ich nowy dom nie jest wykończony. W szczególności, gdyby mrówki pozostały w ogrodzie, a Paweł skosiłby trawę dzisiejszego popołudnia, to cała kolonia zostałaby zniszczona. Chociaż z wyglądu mrówki te nie odznaczają się niczym szczególnym, Bóg, z siebie tylko wiadomych względów, chce je ocalić. Faktycznie Paweł nie skosi swojego trawnika dzisiejszego popołudnia. Rzecz jasna Bóg, który jest z istoty wszechwiedzący, wiedział z góry, że tak będzie. Gdyby jednak wiedział wcześniej, że Paweł *skosi* trawnik, to zapobiegłby wprowadzeniu się mrówek do ogrodu. Mamy więc następujące fakty: gdyby Paweł skosił trawnik dzisiejszego popołudnia, to Bóg zapobiegłby wprowadzeniu się mrówek do ogrodu. A zatem gdyby Paweł miał skosić trawnik dzisiejszego popołudnia, to mrówki nie wprowadziłyby się do ogrodu ostatniej soboty. Zarazem jednak skoszenie trawnika dzisiejszego popołudnia jest w mocy Pawła. Istnieje więc działanie, którego może on dokonać, takie że gdyby zostało dokonane, to sąd

- (34) Kolonia mrówek wprowadziła się do ogrodu Pawła ostatniej soboty

byłby fałszywy. To, co nazwałem „faktami”, z pewnością wygląda na możliwe. Jest zatem możliwe, że istnieje podmiot, który ma moc zrobić coś takiego, że gdyby to zrobił, to sąd (34) byłby fałszywy – a to znaczy, że sąd ten nie jest przypadłościowo konieczny. Nie ulega jednak wątpliwości, że (34) jest wzorcowym sądem dotyczącym ściśle przeszłości. A zatem wbrew temu, co przyjął Ockham, nie wszystkie prawdziwe sądy dotyczące ściśle przeszłości (nie wszystkie twarde fakty) są przypadłościowo konieczne – w każdym razie nie w sensie (31).

A oto inny przykład: jakiś czas temu Robert Nozick zwrócił uwagę na *paradoks Newcomba*. Wyobraźmy sobie, że masz przed sobą dwa nieprze-

zroczyste pudełka, *A* i *B*. Wiemy, że pudełko *B* zawiera 1000 \$, a pudełko *A* zawiera albo 1 000 000 \$, albo jest puste. Możesz wybrać albo oba pudełka, albo tylko pudełko *A*; żaden inny wybór nie wchodzi w rachubę. Wiesz także, że istota, która przed osiemdziesięciu laty temu umieściła pieniądze w tych pudełkach, posiada wyjątkowo rozległą wiedzę. Kierowała się ona następującym planem: jeśli była przekonana, że weźmiesz oba pudełka, to umieściła 1000 \$ w pudełku *B*, a pudełko *A* pozostawiła puste; jeśli natomiast była przekonana, że wykazesz powściągliwość i weźmiesz tylko pudełko *A*, to umieściła 1000 \$ w pudełku *B* i 1 000 000 \$ w pudełku *A*. Wiesz również, że w przeszłości istota ta niezwykle trafnie przewidywała podobne decyzje. Wiele osób było już w podobnej sytuacji i w co najmniej przytłaczającej większości przypadków, jeśli osoba wzięła oba pudełka, to okazywało się, że pudełko *A* jest puste; jeśli natomiast wzięła tylko pudełko *A*, to zawierało ono 1 000 000 \$. Stajesz więc przed następującym pytaniem: zważywszy na twoje skromne oszczędności i chęć wzbogacenia się, co powinieneś zrobić? Czy powinieneś wziąć oba pudełka, czy tylko pudełko *A*? Paradoks polega na tym, że za każdą z tych opcji przemawiają mocne racje. Po pierwsze, istnieje racja, by wziąć tylko pudełko *A*. Gdybyś bowiem wziął tylko pudełko *A*, to owa istota wiedziałaby, że tak postąpisz, i wobec tego umieściłaby w tym pudełku 1 000 000 \$. A zatem gdybyś wziął tylko pudełko *A*, to otrzymałbyś 1 000 000 \$. Natomiast gdybyś wziął oba pudełka, to istota ta, wiedząc o tym, nie umieściłaby nic w pudełku *A* i 1000 \$ w pudełku *B*. A zatem gdybyś wziął tylko pudełko *B*, to otrzymałbyś 1000 \$. Biorąc pudełko *A*, otrzymałbyś więc 1 000 000 \$, a biorąc pudełko *B* – 1 000 \$. Nie ulega wątpliwości, że powinieneś wziąć pudełko *A*.

Można jednak podać równie przekonującą rację za przeciwnym wyborem. Otóż pieniądze umieszczono w pudełkach już dawno – powiedzmy, osiemdziesiąt lat temu. Jeśli więc znajduje się w nich 1 001 000 \$, to biorąc oba pudełka, otrzymałbyś 1 001 000 \$, natomiast biorąc tylko pudełko *A* – jedynie 1 000 000 \$. Straciłbyś więc dodatkowe 1000 \$. A zatem jeśli w obu pudełkach znajduje się 1 001 000 \$, to otrzymałbyś więcej biorąc oba pudełka, niż biorąc jedno. Podobny argument dowodzi, że tak samo ma się sprawa, jeśli znajduje się tam jedynie 1 000 \$. W takim wypadku otrzymałbyś 1000 \$, biorąc oba pudełka, i nie otrzymałbyś nic, biorąc tylko pudełko *A*. Jedynym rozsądnym rozwiązaniem wydaje się więc wzięcie obu pudełek.

Żaden z tych argumentów nie jest, jak sędzę, konkluzywny; każdy zakłada coś, co nie należy do warunków paradoksu. Zwolennik wzięcia obu pudełek zdaje się argumentować, że jeśli znajduje się w nich 1 001 000 \$, to

wynika z tego, że gdybyś wziął oba pudełka, to znajdowałoby się w nich 1 001 000 \$. Jedno nie wynika jednak, oczywiście, z drugiego. Argument o postaci *A*: *zatem gdyby prawdziwe było P, to prawdziwe byłoby A*, jest formalnie wadliwy. Być może chodzi raczej o to, że ponieważ jest prawdą, iż gdyby w pudełkach znajdowało się 1 001 000 \$ i gdybyś wziął oba pudełka, to otrzymałbyś 1 001 000 \$, to wynika z tego, że gdyby w pudełkach znajdowało się 1 001 000 \$ i gdybyś wziął oba pudełka, to otrzymałbyś 1 001 000 \$. Ale i w tym wypadku jedno nie wynika z drugiego; prawo eksportacji nie obowiązuje w przypadku okresów kontrfaktycznych. Zwolennik wzięcia tylko jednego pudełka znajduje się, jak sędzę, w lepszym położeniu. Niemniej twierdzi on, że gdybyś wziął oba pudełka, to owa istota wiedziałaby, że tak będzie. To jednak, oczywiście, nie należy do warunków paradoksu. Możemy co najwyżej powiedzieć, że w świetle tych warunków jest *prawdopodobne*, iż gdybyś wziął oba pudełka, to owa istota wiedziałaby o tym. Być może nawet mówiąc o prawdopodobieństwie posuwamy się już za daleko. Jak bowiem ustalić prawdopodobieństwo powyższego okresu kontrfaktycznego na podstawie danych zawartych w warunkach paradoksu?

Przypuśćmy jednak, że dookreślimy warunki paradoksu. Przypuśćmy, że pieniądze umieściła w pudełkach nie *jakakolwiek* istota posiadająca wyjątkowo rozległą wiedzę i jak dotąd niezwykle trafnie przewidująca wybory, lecz sam Bóg. Przypuśćmy ponadto, że Bóg jest wszechwiedzący, oraz dodajmy jeden z następujących warunków (wyliczonych w porządku słabnącej mocy): Bóg jest *z istoty* wszechwiedzący; Bóg jest wszechwiedzący w świecie, w którym ty istniejesz; Bóg jest wszechwiedzący zarówno w światach, w których bierzesz tylko pudełko *A*, jak i w światach, w których bierzesz oba pudełka; wszechwiedza Boga nie zależy kontrfaktycznie od twojej decyzji, tak że Bóg byłby wszechwiedzący zarówno wtedy, gdybyś wziął pudełko *A*, jak i wtedy, gdybyś wziął oba pudełka. Dodajmy również, że pozostałe warunki paradoksu są kontrfaktycznie niezależne od twoich działań. W rezultacie uzyskamy niepodważalny argument za wzięciem tylko pudełka *A* (i stracimy jakąkolwiek rację za wzięciem obu pudełek). Będzie tak dlatego, że sądy

(35) Gdybyś wziął oba pudełka, to Bóg byłby przekonany, że tak postąpisz

oraz

(36) Gdybyś wziął oba pudełka i Bóg byłby przekonany, że tak właśnie postąpisz, to Bóg pozostawiłby pudełko *A* puste

wynikają z warunków paradoksu. Na mocy logiki okresów kontrfaktycznych, z (35) i (36) wynika zaś

(37) Gdybyś wziął oba pudełka, to Bóg pozostawiłby pudełko *A* puste.

Z (37) (w połączeniu z warunkami paradoksu) wynika z kolei, że gdybyś wziął oba pudełka, to otrzymałbyś tylko 1000 \$. Analogiczny argument dowodzi, że gdybyś wziął tylko pudełko *A*, to otrzymałbyś 1 000 000 \$. Biorąc zatem tylko pudełko *A*, otrzymałbyś znacznie więcej pieniędzy, niż biorąc oba pudełka. Argument ten odrzuca tylko ci, których zaślepia chciwość.

Wynika z tego jednak również coś więcej. Tak dookreślone warunki paradoksu wydają się możliwe. Pociągają one jednak logicznie, że istnieje sąd *p* ściśle o przeszłości oraz działanie, które możesz wykonać, takie że gdybyś je wykonał, to *p* byłby fałszywy. Przypuśćmy bowiem, że weźmiesz oba pudełka, tak że sąd

(38) Osiemdziesiąt lat temu było w nich tylko 1 000 000 \$

jest prawdziwy. Zgodnie z warunkami paradoksu w twojej mocy jest wzięcie tylko pudełka *A*. Warunki te pociągają jednak logicznie, że gdybyś wziął tylko pudełko *A*, to sąd (38) byłby fałszywy. Ponieważ (38) dotyczy ściśle przeszłości, to okazuje się, że nie każdy sąd ściśle o przeszłości jest konieczny *per accidens*.

Mamy więc dwa sądy – (34) i (38) – które są twardymi faktami dotyczącymi przeszłości, a zarazem nie są przypadłościowo konieczne. Takich sądów jest oczywiście znacznie więcej. Jest możliwe (choć niewątpliwie mało prawdopodobne), że jest coś, co możesz zrobić, takie że gdybyś to zrobił, to Abraham nigdy by nie zaistniał. Być może w przyszłości staniesz przed decyzją o wielkim znaczeniu – tak ważną, że jedna z opcji jest taka, iż gdybyś ją wybrał, to całkowicie odmieniłbyś dzieje ludzkości. Ponadto jest możliwe, że gdyby Bóg przewidział, że wybierzesz tę właśnie opcję, to jego działania byłyby odmienne. Być może stworzyłby on inne osoby; być może nie stworzyłby wcale Abrahama. Jest więc możliwe, że istnieje działanie takie, że jego dokonanie jest w twojej mocy i gdybyś go dokonał, to Bóg nie stworzyłby Abrahama. A skoro *jest* to rzeczywiście możliwe, to nawet sąd *Abraham kiedyś istniał* nie jest przypadłościowo konieczny w sensie (31). Za pomocą analogicznego rozumowania można wykazać, że jest możliwe (choć niewątpliwie wysoce nieprawdopodobne), iż jest coś, co możesz zrobić, takie że gdybyś to zrobił, to nie doszłoby nigdy do wojny peloponeskiej.

Wynika z tego, że nawet takie twarde fakty dotyczące przeszłości jak to, że kiedyś istniał Abraham i miała miejsce wojna między Spartanami a Ateńczykami nie są przypadłościowo konieczne w sensie (31). W istocie trudno podać *jakiegokolwiek* przygodne fakty dotyczące przeszłości, które są przypadłościowo

konieczne we wspomnianym sensie. Naturalnie nie wszystkie sądy są takie, że jest w mojej mocy postąpienie w taki sposób, iż byłyby one fałszywe. Nie jest, na przykład, możliwe, abym mógł dokonać takiego działania, że gdybym go dokonał, to nigdy bym nie istniał²⁶. Ale nawet jeśli z konieczności nie jest w *mojej* mocy postąpienie w taki sposób, to ograniczenie to nie dotyczy już *ciebie*; być może jest działanie, którego możesz dokonać, takie że gdybyś go dokonał, to bym nie istniał. (Z tego względu prosiłbym cię o szczególną ostrożność.) Nikt nie może postąpić w taki sposób, że nigdy nie byłoby żadnych (przypadnie istniejących) podmiotów. Jest jasne, że nie jest możliwe działanie A takie, że mogłaby go dokonać jakaś (przypadnie istniejąca) osoba i gdyby go dokonała, to nigdy nie istniałyby żadne przypadne podmioty. A zatem sąd *Istnieją od pewnego czasu* (przypadne) *podmioty* jest przypadłościowo konieczny; trudno jednak wskazać jakieś bardziej szczegółowe sądy, które byłyby zarazem logicznie i przypadłościowo konieczne.

IV. MOC NAD PRZESZŁOŚCIĄ

Wyjaśnione w (31) pojęcie przypadłościowej konieczności ma, jak sądzę, duże znaczenie w wypadku tych argumentów za determinizmem teologicznym, które odwołują się do konieczności przeszłości. Problem ten jest bowiem często, a właściwie z reguły, formułowany jako dotyczący tego, które sądy o przeszłości są takie, że ich prawdziwość pociąga logicznie, iż nikt nie ma mocy postąpić w taki sposób, że byłyby one fałszywe. Jednakże omówiona powyżej konieczność przypadłościowa nie wyjaśnia naszego intuicyjnego przekonania o różnicy między przeszłością a przyszłością – o tym, że przyszłość, inaczej niż przeszłość, znajduje się w zasięgu naszej kontroli. Bardzo niewiele sądów okazuje się przypadłościowo koniecznych²⁷.

²⁶ Każde działanie jest takie, że gdybym go dokonał, to bym istniał; gdyby więc istniało wspomniane działanie, to byłoby ono takie, że gdybym go dokonał, to zarazem bym istniał i nie istniał.

²⁷ Może pojawić się pokusa rozwinięcia (31) w następujący sposób:

(31*) Sąd *p* jest przypadłościowo konieczny w *t* zawsze i tylko, gdy *p* jest prawdziwy w *t* i nie istnieje działanie *D* i osoba *O* takie, że gdyby *O* dokonała *D*, to *p* byłby fałszywy.

Podana w (31*) definicja jest ogólniejsza niż (31). Po pierwsze, jest oczywiste, że każdy sąd spełniający *definiens* (31) spełnia również *definiens* (31*). Po drugie, wydaje się możliwe istnienie prawdziwego sądu *p* takiego, że choć faktycznie jest *możliwe*, iż istnieje działanie *D* i osoba *O* takie, że *O* może dokonać *D* i gdyby *O* dokonała *D*, to *p* byłby prawdziwy, faktycznie nie ma takiej osoby ani takiego działania. Jest więc możliwe, że jakiś sąd jest przypadłościowo

Co jest podstawą tego przekonania i na czym polega owa różnica między przeszłością a przyszłością? Czy sprowadza się ona do tego, że zakres naszej mocy w odniesieniu do przeszłości jest znacznie węższy niż w odniesieniu do przyszłości? Inaczej mówiąc, czy chodzi tylko o to, że znacznie mniej sądów dotyczących przeszłości jest takich, że moje działanie może doprowadzić do ich fałszywości? Wątpię, czy w tym tkwi problem, już choćby z tego względu, że niewiele wiemy na temat zakresu naszej mocy w odniesieniu do przeszłości i przyszłości. Poza nielicznymi wyjątkami nie wiem, które sądy dotyczące przeszłości są takie, że mogę zrobić coś, co sprawiłoby, że byłyby one fałszywe. To samo dotyczy prawdziwych sądów o przyszłości.

Spróbujmy więc przyjrzeć się tej sprawie od innej strony. Być może jest coś, co mogę zrobić, takie, że gdybym to zrobił, Abraham by nie istniał; nie jest jednak chyba możliwe, że teraz sprawiam, iż Abraham nie istniał. Choć w mocy Pawła może być postąpienie w taki sposób, że kolonia mrówek nie wprowadziłaby się do jego ogrodu ostatniej soboty, to nie jest chyba teraz w jego mocy – ani w mocy Boga, skoro już o tym mowa – *sprawienie*, że jest prawdą, iż kolonia mrówek się tam nie wprowadziła. Być może należałoby zmodyfikować naszą definicję przypadłościowej konieczności w taki sposób, aby mówiła ona, że sąd jest (teraz) przypadłościowo konieczny, jeśli jest prawdziwy oraz pociąga logicznie, że nie jest (teraz) w niczyjej mocy (nawet w mocy Boga) doprowadzenie do jego fałszywości. Być może moglibyśmy wówczas powiedzieć, że różnica między przeszłością a przyszłością polega na tym, że prawdziwe sądy dotyczące przeszłości – w odróżnieniu od ich odpowiedników dotyczących przyszłości – są przypadłościowo konieczne w tym nowym sensie.

Przypuszczam, że jest to krok we właściwym kierunku, choć natrafia na trudności, których nie mogę tu omówić – trudności związanych z przyczynowością podmiotową (*agent causation*), analizą przyczynowości, możliwością przyczynowości wstecznej czy relacją między przyczynowością a okresami kontrfaktycznymi. Zamiast zajmować się teraz tymi trudnościami, rozważmy krótko pokrewną sugestię. W pierwszym rozumieniu konieczności przypadłościowej sąd *p* jest przypadłościowo konieczny zawsze i tylko, gdy *p* jest prawdziwy, i taki, że nie jest możliwe, iż *p* jest prawdziwy oraz istnieje jakiś podmiot i jakieś działanie takie, że (1) podmiot ów jest teraz i będzie w

konieczny w sensie (31*), ale nie w sensie (31). Problem z (31*) jest jednak podobny jak z (31): w świetle (31*) będzie istnieć zbyt mało takich (przygodnych) sądów, w przypadku których *mamy rację, aby uznać je za przypadłościowo konieczne*.

przyszłości w stanie wykonać to działanie i (2) gdyby je wykonał, to p byłby fałszywy. W takim wypadku okazuje się, że przekonania w rodzaju *Abraham istniał w 1995 przed Chr.* nie są przypadłościowo konieczne, z uwagi na możliwość Bożej przedwiedzy i, by się tak wyrazić, Bożego przedwspółdziałania. Być może gdybym dokonał A , to Bóg przewidziałby to i nie stworzyłby Abrahama. Samo dokonanie przeze mnie A nie wystarczy jednak do tego, by Abraham nie istniał, konieczne jest również uprzednie współdziałanie Boga. Przypuśćmy zatem, że wzmocnimy okres kontrfaktyczny, stanowiący część powyższej definicji, i powiemy, że

- (39) Sąd p jest przypadłościowo konieczny w t zawsze i tylko, gdy p jest prawdziwy w t i nie jest możliwe, że p jest prawdziwy i zarazem istnieje działanie D i podmiot O takie, że (1) O posiada w t lub później moc dokonania D i (2) *jest konieczne*, że gdyby O dokonała D w t lub później, to p byłby fałszywy.

Choć w mocy Pawła może być zrobienie czegoś takiego, że gdyby to zrobił, to kolonia mrówek nie wprowadziłaby się do ogrodu, dokonanie odpowiedniego działania – mianowicie skoszenie trawnika – nie *pociąga logicznie* fałszywości sądu, że mrówki się tam wprowadziły. Wydaje się, że ani Paweł, ani nikt inny nie może zrobić nic, co pociągałoby logicznie fałszywość tego sądu.

Mam kilka uwag na temat tej definicji. Po pierwsze, chociaż mowa w niej o prawdziwości sądu w danej chwili, można ją łatwo zmodyfikować tak, aby zadowolić zwolenników atemporalizmu (podobnie ma się rzecz z sądami (42) i (44), o których będzie mowa dalej). Po drugie, występujące w niej pojęcie *podmiotu* należy rozumieć szeroko, tak aby obejmowało wszystkie możliwe podmioty, a zwłaszcza Boga. Po trzecie, sądy konieczne w szerokim sensie logicznym okazują się przypadłościowo konieczne (zob. przypis 25). Po czwarte, tak opisana konieczność przypadłościowa jest domknięta za względu na pociąganie logicznie (*entailment*), ale nie ze względu na koniunkcję (zob. Dodatek). Po piąte, wiele przygodnych sądów dotyczących przeszłości okazuje się przypadłościowo koniecznych, ale to samo dotyczy wielu przygodnych sądów dotyczących przyszłości. I wreszcie, wydaje się, że (39) dostarcza wsparcia dla tezy Ockhama, iż konieczność *per accidens* jest powiązana z tym, co jest ściśle o przeszłości. Pomijając bowiem kilka komplikacji (zob. Dodatek, s. 462), wydaje się, że logicznie przygodny sąd dotyczący przeszłości jest przypadłościowo konieczny w sensie (39) zawsze i tylko, gdy jest prawdziwy i dotyczy ściśle przeszłości. Stąd na przykład sąd

- (40) Osiemdziesiąt lat temu zdanie „Paweł skosi trawnik w 2015 r.” wyrażało sąd
Paweł skosi trawnik w 2015 r. i wyrażało prawdę

jest (jak zakładamy) prawdziwy, ale nie dotyczy ściśle przeszłości. W tym wypadku rzeczywiście jest coś, co ktoś może zrobić, co pociąga logicznie fałszywość (40): Paweł może postanowić, że nie skosi trawnika w 2015 r. Nie jest natomiast możliwe, że jest coś, co Paweł (lub ktokolwiek inny) może lub będzie mógł zrobić, takie, że zrobienie tego pociąga logicznie, iż sąd

(41) Paweł nie skosił trawnika w 1984

jest fałszywy. Idąc za Ockhamem, możemy więc powiedzieć, że sądy ściśle o przeszłości są przypadłościowo konieczne, a różnica między przeszłością i przyszłością polega po prostu na tym, że przygodne sądy dotyczące ściśle przeszłości są przypadłościowo konieczne, natomiast analogiczne sądy dotyczące przyszłości zwykle takie nie są.

Niestety, pojawia się kolejne pytanie. Co mianowicie należy uznać w tym kontekście za *działania*? Przypuśćmy, że w mocy Pawła jest postąpienie w taki sposób, iż mrówki nie wprowadziłyby się do ogrodu. Czyż nie ma takiego działania jak *sprawienie, że mrówki nie wprowadziłyby się do ogrodu* czy *postąpienie w taki sposób, że mrówki nie wprowadziłyby się do ogrodu*? Jeśli jest takie działanie (a czemu nie?), to jest to działanie, którego Paweł może dokonać, a zarazem takie, że jego dokonanie pociąga logicznie, iż mrówki nie wprowadziły się do ogrodu. To zaś znaczy, że sąd *Mrówki nie wprowadziły się do ogrodu* nie jest mimo wszystko przypadłościowo konieczny. Jest jasne, że w tym kontekście należy wykorzystać ideę *podstawowego działania* – działania, które podmiot może w pewnym sensie wykonać *bezpośrednio*. Takim działaniem jest, na przykład, poruszenie własnej ręki, w odróżnieniu od wywołania wojny czy postąpienia w taki sposób, że mrówki nie wprowadziłyby się do ogrodu. Powiemy, że działanie jest takie, iż mogę go dokonać *bezpośrednio* jeśli mogę go dokonać bez konieczności dokonania jakiegoś innego działania. Wywołanie przeze mnie wojny nie jest takim działaniem; nie mogę wywołać wojny bez naciśnięcia guzika, pociągnięcia spustu, ogłoszenia deklaracji lub zrobienia czegoś w tym rodzaju. Według Rodericka Chisholma jedynymi działaniami, których mogę dokonać bezpośrednio, są *próby (undertakings)*²⁸. Nie mogę, na przykład, podnieść mojej ręki, nie próbując jej podnieść; a dokładniej (jak zwraca uwagę Chis-

²⁸ R. Chisholm, *Person and Object*, La Salle: Open Court Publishing Co. 1976, s. 85. Znakomite rozważania Chisholma na temat podmiotowości (s. 53-88 i 159-74) to lektura obowiązkowa dla wszystkich zainteresowanych tą tematyką. (Sam Chisholm nie używa terminu „bezpośrednio dokonać”, a terminowi „podstawowe działanie” nie nadaje dokładnie takiego sensu jak ja.)

holm, s. 57), nie mogę jej podnieść, nie próbując zrobić *czegoś* – na przykład, podrapać się w ucho. Wydaje mi się, że ma on rację. Mówiąc ogólniej, nie mogę dokonać jakiegoś działania, które nie jest próbą, nie podejmując tego czy innego działania. (Dalsze rozważania nie zależą jednak od tego twierdzenia.) Ma on także rację, mówiąc, że same próby nie są podejmowane. Z tego zaś wynika, że jedynymi działaniami, których mogę bezpośrednio dokonać, są próby.

Pewne działania, których mogę dokonać, są takie, że o ile moje ciało znajduje się w normalnym stanie, ich podjęcie przeze mnie jest przyczynowo wystarczające dla ich dokonania. Przykładem może być podniesienie przeze mnie mojej ręki lub poruszenie mojej stopy. „Normalny stan” oznacza w tym wypadku, między innymi, brak patologii, a także brak takich zewnętrznych przeszkód jak zamknięcie mnie w bagażniku czy związanie mi rąk na plecach. Określenie to wymagałoby oczywiście dopowiedzeń, ale na razie na nim poprzestanę. Powiedzmy więc, że działanie D jest podstawowym działaniem dla osoby O wtedy i jedynie, gdy istnieje działanie D^* spełniające dwa warunki: po pierwsze, osoba O może bezpośrednio dokonać działania D^* i, po drugie, bycie przez osobę O w normalnym stanie oraz bezpośrednie dokonanie przez osobę O działania D^* są przyczynowo wystarczające dla dokonania przez osobę O działania D . Możemy teraz zmodyfikować (39) dodając „ D jest podstawowe dla O ”:

- (42) Sąd p jest przypadłościowo konieczny w t zawsze i tylko, gdy p jest prawdziwy w t i nie jest możliwe, że p jest prawdziwy, oraz istnieje działanie D i podmiot O takie, iż (1) D jest podstawowe dla O ; (2) O posiada w t lub później moc dokonania D i (3) jest konieczne, że gdyby O dokonał D w t lub później, to p byłby był fałszywy.

Pozostaje jeszcze jeden problem²⁹. Sąd

- (43) Bóg przewidział, że Smith razem z Jonesem nie będą w sposób wolny kosić trawnika

nie powinien być przypadłościowo konieczny, a tymczasem w świetle (42) taki właśnie jest. Problem polega na tym, że w (42) nie bierze się pod uwagę

²⁹ Zwrócił mi na niego uwagę Edward Wierenga, któremu jestem szczególnie wdzięczny za wnikliwe uwagi do wcześniejszej wersji tego tekstu. Podobną wdzięczność winien jestem wielu innym osobom, między innymi Lawrence’owi Powersowi, Alfredowi Freddoso, Markowi Hellerowi, Peterowi Van Inwagenowi, Williamowi Alstonowi, Davidowi Vriendowi, uczestnikom wtorkowego seminarium w Calvin College i w szczególności Nelsonowi Pike’owi.

podjętego w sposób wolny współdziałania. (42) należy więc uogólnić w taki sposób, aby uwzględnić działania wieloosobowe. Nic prostszego:

- (44) Sąd p jest przypadłościowo konieczny w t zawsze i tylko, gdy p jest prawdziwy w t i nie jest możliwe, że p jest prawdziwy, oraz istnieją podmioty $O_1 \dots O_n$ i działania $D_1 \dots D_n$ takie, iż (1) D_i jest podstawowe dla O_i ; (2) O_i posiada w t lub później moc dokonania D_i i (3) koniecznie, gdyby każdy O_i dokonał D_i w t lub później, to p byłby był fałszywy³⁰.

Możemy teraz chyba powiedzieć, że sposób, w jaki przyszłość, w odróżnieniu od przeszłości, znajduje się w zasięgu naszej kontroli, polega na tym, że przygodne sądy dotyczące ściśle przeszłości są konieczne przypadłościowo, natomiast sądy o przyszłości zwykle takie nie są.

Podsumowując: dwa główne argumenty za niezgodnością Bożej przedwiedzy i ludzkiej wolności są chybione. Ockhamowska teza, że nie wszystkie sądy dotyczące przeszłości są twardymi faktami dotyczącymi przeszłości, wydaje się poprawna. Jeśli przyjmemy, że Bóg jest z istoty wszechwiedzący, to wśród sądów, które nie są twardymi faktami, znajdują się sądy o (przeszłej) Bożej przedwiedzy na temat przyszłych ludzkich działań, a także sądy o przeszłych Bożych przekonaniach na temat przyszłych ludzkich działań. Jednakże tylko twarde fakty dotyczące przeszłości można wiarygodnie potraktować jako przypadłościowo konieczne. A zatem ani Boża przedwiedza, ani Boże przed-

³⁰ I tym razem (44) można, naturalnie, zmodyfikować tak, aby uwzględnić zwolenników atemporalizmu. Twierdzę, że sądy dotyczące ściśle przeszłości są przypadłościowo konieczne w sensie (44), w odróżnieniu od podobnych sądów o przyszłości. Nie twierdzę, że (44) stanowi zadowalającą ogólną analizę naszego przed-analitycznego pojęcia konieczności przypadłościowej. Tak rozumiana, definicja (44) jest wystawiona na rozmaite kontrprzykłady, w tym sądy o postaci P lub Q , gdzie P jest fałszywym przygodnym sądem ściśle o przeszłości, a Q sądem o przyszłości, mówiącym, że pewien wolny podmiot działania O dokona pewnego działania (działania, które znajduje się w mocy O). Uważam, że faktycznie posiadamy ogólne przed-analityczne pojęcie konieczności przypadłościowej, choć istnieją pewne trudne przypadki zagadkowe i sprawy szybko się komplikują. W pierwszym podejściu zaproponowałbym, co następuje: powiemy, że p jest *przeszłym* przypadłościowo sądem koniecznym zawsze i tylko, gdy p jest sądem dotyczącym przeszłości (niekoniecznie dotyczącym ściśle przeszłości) i p jest przypadłościowo konieczny w sensie (44). Niech P będzie koniunkcją przeszłych koniecznych sądów. Wówczas

- (44*) Sąd p jest przypadłościowo konieczny *simpliciter* zawsze i tylko, gdy p jest prawdziwy i nie jest możliwe, że (a) p jest przeszłym przypadłościowo koniecznym sądem – ale takim sądem nie jest żaden sąd właściwie pociągający logicznie p , a zarazem (b) istnieje przeszły przypadłościowo konieczny sąd q , podmiot O i działanie D , takie, że (1) D jest podstawowe dla O ; (2) O może dokonać D w t lub później i (3) jest konieczne, że jeśli q jest prawdziwy i gdyby O dokonał D , to p byłby był fałszywy.

przekonanie nie stanowią zagrożenia dla ludzkiej wolności. Pojęcie konieczności przypadłościowej jest trudne, ale można je wyjaśnić, odwołując się do mocy podmiotów. Początkowo wiarygodne ujęcie takiej konieczności ((31)) nie oddaje trafnie intuicyjnie oczywistej różnicy między przeszłością a przyszłością – zbyt mało sądów okazuje się przypadłościowo koniecznych w jego świetle. Ujęcie sformułowane w (44) wydaje się bardziej zadowalające.

V. DODATEK: ZDOLNOŚĆ A MOŻLIWE ŚWIATY

Na czym polega posiadanie *zdolności* zrobienia czegoś, powiedzmy: skoszenia trawnika? Co to znaczy, że jakieś działanie znajduje się w mojej mocy? Czy w odpowiedzi na to pytanie może nam pomóc schemat możliwych światów? Z początku wydaje się oczywiste, że mam zdolność dokonania jakiegoś działania w danej chwili tylko wtedy, gdy istnieje możliwy świat, w którym dokonuję tego działania w owej chwili. Ten warunek nie jest, rzecz jasna, *wystarczający* – trzeba powiedzieć z żalem, że zakres tego, co w mojej mocy, nie pokrywa się z zakresem tego, co logicznie możliwe. Na czym miałyby więc polegać odpowiedni warunek? Czy można podać przydatne ujęcie zdolności odwołując się do możliwych światów?

Odpowiadając na pewien zarzut pod adresem jego argumentu za niezgodnością ludzkiej wolności z istotową wszechwiedzą Boga, Nelson Pike proponuje takie ujęcie³¹. Zwraca on najpierw uwagę na to, że „ocenając, co jest w mojej mocy w danej chwili, muszę wziąć pod uwagę obecny stan rzeczy, a także to, jak rzeczy miały się w przeszłości”. Kontynuuje on:

Jeśli założymy, że to, co jest w mojej mocy w danej chwili wyznacza zbiór możliwych światów, to wszystkie światy w tym zbiorze będą musiały być światami, w których to, co w relacji do chwili obecnej zdarzyło się w przeszłości, jest dokładnie takie samo jak to, co zdarzyło się w przeszłości w relacji do owej chwili w świecie aktualnym³².

Stosuje on następnie to ujęcie do przypadku Jonesa, stawiając pytanie, czy w jego mocy było powstrzymanie się od skoszenia trawnika w t_2 , jeśli w t_1 Bóg posiadał przekonanie, że Jones będzie kosić trawnik w t_2 :

³¹ *God, Freedom, and Evil*, s. 66-73 [pol.: s. 103-109.]

³² N. Pike, *Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds*, „The Philosophical Review” 1979, s. 216.

Wracając do problemu wyjściowego: przyjęliśmy założenie, że w t_2 Jones robi X , a Bóg istnieje, jest odwieczny (*everlasting*) i z istoty wszechwiedzący. Wynika z tego, że w t_1 Bóg jest przekonany, iż w t_2 Jones zrobi X . Stajemy przed pytaniem, czy w t_2 w mocy Jonesa jest powstrzymanie się od zrobienia X . Plantinga zakłada, że chodzi tu o pytanie, czy istnieje możliwy świat, w którym Jones powstrzymuje się od zrobienia X w t_2 . Jego zdaniem taki świat istnieje – jest nim świat, w którym w t_1 Bóg nie posiada przekonania, że Jones robi X w t_2 ; Plantinga nie postawił jednak pytania we właściwy sposób. Nie wziął on pod uwagę ograniczenia, które trzeba uwzględnić, jeśli chce się zastosować schemat światów możliwych do analizy tego, na czym polega posiadanie mocy zrobienia czegoś. Nie chodzi o to, czy istnieje ten lub inny możliwy świat, w którym Jones powstrzymuje się od zrobienia X w t_2 . Należy raczej spytać, czy istnieje możliwy świat, posiadający *przed t_2 historię nieodróżnialną od historii aktualnego świata*, w którym Jones powstrzymuje się od zrobienia X w t_2 . Odpowiedź na to pytanie jest przecząca. Wszystkie takie światy zawierają z istoty wszechwiedzącą istotę, która w t_1 posiada przekonanie, że Jones robi X w t_2 . Nie istnieje możliwy świat spełniający ten opis, w którym Jones powstrzymuje się od zrobienia X w t_2 ³³.

Pike ma bezwzględną rację w jednej sprawie: jak słusznie zauważa, (szeroko rozumiana) możliwość logiczna nie jest wystarczająca dla zdolności. Jest wiele działań, których nie mogę dokonać, mimo że istnieją możliwe światy, w których ich dokonuję. Przykładem jest komponowanie poezji po japońsku czy, jak podejrzewam, zapamiętanie w pół godziny *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Zdolność i logiczna możliwość nie pokrywają się całkowicie. Wbrew temu, co mówi Pike, nigdy nie zakładałem ani nie sugerowałem nic innego. W istocie gdzieś indziej stwierdziłem, że zdolność i logiczna możliwość nie pokrywają się całkowicie nawet w wypadku Boga. Jest wiele możliwych światów, których Bóg nie mógłby zaktualizować w sposób słaby (*weakly actualized*), mimo że ich zaktualizowanie jest logicznie możliwe – inaczej mówiąc, mimo że istnieją możliwe światy, w których Bóg je słabo aktualizuje³⁴.

Pozytywna propozycja Pike'a dotycząca tego, na czym polega posiadanie zdolności zrobienia lub zaniechania X , jest jednak niepominięciem bardziej kontrowersyjna. Sugeruje on, że

(1) Osoba O posiada moc powstrzymania się od zrobienia X w t wtedy i jedynie, gdy istnieje możliwy świat $\acute{S}$, którego historia do chwili t jest nieodróżnialna od historii aktualnego świata i w którym O powstrzymuje się od zrobienia X w t .

³³ Pike, *Divine Foreknowledge*, s. 217.

³⁴ Zob. moją książkę *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press 1974, s. 169-84, i mój artykuł *Which Worlds Could God Have Created*, „Journal of Philosophy” 1973, s. 539-552.

Zakładając (1), dochodzimy do wniosku, że w t_2 w mocy Jonesa nie było powstrzymanie się od skoszenia trawnika. Albowiem historia świata, w którym nie istnieje z natury wszechwiedząca istota, posiadająca w t_1 przekonanie, że w t_2 Jones zrobi X , nie jest nieodróżnialna od historii aktualnego świata (zakładając, że Bóg jest z istoty wszechwiedzący i posiada w t_1 przekonanie, że w t_2 Jones zrobi X). Ponadto nie ulega wątpliwości, że każdy świat zawierający taką istotę jest taki, iż w t_2 Jones robi X . Nie istnieje więc możliwy świat, który spełniałby oba powyższe warunki dotyczące zrobienia przez Jonesa X . Wynika z tego, jak sądzi Pike, że posiadanie przez Jonesa mocy powstrzymania się od zrobienia X w t_2 jest niespójne z tym, że Bóg jest istotnie wszechwiedzący i w t_1 posiada przekonanie, iż Jones zrobi X w t_2 .

Nie jest do końca jasne, kiedy dwa światy posiadają nieodróżnialne historie do chwili t ³⁵, niemniej sąd (1) wydaje się na pierwszy rzut oka za mocny. Po pierwsze, jakie znaczenie ma to, że wszechwiedza jest własnością *istotową*? Zdaniem Pike'a dwa światy posiadają odróżnialne historie do chwili t , jeśli jeden z nich, w odróżnieniu od drugiego, zawiera z istoty wszechwiedzący podmiot, który przed chwilą t posiada przekonanie, że Jones skosi trawnik. Czy jednak tego samego nie da się powiedzieć o dwóch światach, z których pierwszy, w odróżnieniu od drugiego, zawiera podmiot wszechwiedzący *simpliciter* i posiadający to przekonanie przed chwilą t ? Jeśli między tymi dwiema sytuacjami nie ma różnicy, to argument Pike'a pokazuje, że ludzka wolność jest niezgodna z tym, że Bóg jest wszechwiedzący *simpliciter*. Co więcej, czy dwa światy nie posiadają odróżnialnych historii do chwili t , jeśli jeden z nich, w odróżnieniu od drugiego, zawiera istotę – wszechwiedzącą lub nie – która przed chwilą t *wiedziała*, że Jones skosi trawnik?³⁶ Albo istotę, która posiadała *trafne przekonanie* na ten temat, niezależnie od tego, czy było ono wiedzą, czy też nie? W istocie, czy $\acute{S}$ i $\acute{S}^*$ nie posiadałyby odróżnialnych historii do chwili t , gdyby w jednym z nich, w odróżnieniu od drugiego, prawdziwy był odpowiedni sąd [*Jones skosi trawnik*], niezależnie od tego, czy byłby on przedmiotem czyjejs wiedzy lub przekonania? Lub gdyby w jednym z nich, w odróżnieniu od drugiego, istniał podmiot posiadający przed t własność *koszenia trawnika w t* ? W takim jednak razie, zgodnie z ujęciem Pike'a, osoba jest wolna w stosunku do

³⁵ Zob. moją książkę *The Nature of Necessity*, s. 175-176.

³⁶ Zob. S. David, *Divine Omniscience and Human Freedom*, „Religious Studies” 1979, s. 303-316; J. Hoffman, *Pike on Possible Worlds, Divine Foreknowledge, and Human Freedom*, „The Philosophical Review” 1979, s. 433-442.

działania D w chwili t tylko wtedy, gdy nie jest prawdą przed t , że zrobi ona D w t , i nie posiada ona, przed t , własności bycia taką, że w t dokonuje D . To zaś oznacza, że podane przez Pike'a ujęcie zdolności, w połączeniu z założeniem, że sądy dotyczące przyszłości posiadają wartość logiczną, implikuje logiczny determinizm.

Zwolennik Ockhama mógłby w tym miejscu zasugerować, że Pike potrzebuje rozróżnienia między tymi sędami dotyczącymi przeszłości, które są przypadłościowo konieczne, a tymi, które takie nie są. Jedynie te pierwsze, zdaniem ockhamisty, mają znaczenie przy ustalaniu nieodróżnialności historii dwóch światów do chwili t . Dwa światy posiadają nieodróżnialne historie do chwili t zawsze i tylko, gdy żaden sąd nie jest przypadłościowo konieczny (w sensie (44)) przed t w jednym, ale nie w drugim. A wobec tego fakt, że, powiedzmy, w świecie $\acute{S}$, ale nie w świecie $\acute{S}^*$ Smith wie w chwili t_{-n} , iż Jones skosi trawnik w chwili t_{+n} nie wystarczy do wykazania, że światy $\acute{S}$ i $\acute{S}^*$ posiadają odróżnialne historie do chwili t , ponieważ sąd

(2) Smith wie w chwili t_{-n} , że w chwili t_{+n} Jones skosi trawnik,

choć prawdziwy w świecie $\acute{S}$, nie jest w chwili t przypadłościowo konieczny w świecie $\acute{S}$.

Niestety jednak ta propozycja jest niezadowolająca, ponieważ sądy

(3) Każdy sąd, który wczoraj w południe stanowił przedmiot przekonania Pawła, był prawdziwy

oraz

(4) Wczoraj w południe Paweł był przekonany, że Jones nie skosi trawnika w ciągu najbliższych trzech dni

są prawdziwe (załóżmy, że tak jest). A jeśli tak, to są również konieczne przypadłościowo – każdy z nich jest taki, że nikt nie może teraz zrobić nic, co pociągałoby logicznie jego fałszywość. (Inaczej ma się natomiast sprawa z ich koniunkcją. Jak pokazuje ten przykład, przypadłościowa konieczność nie jest domknięta ze względu na koniunkcję.) Łatwo jednak zauważyć, że nie istnieje możliwy świat, w którym (3) i (4) są prawdziwe, a zarazem Jones kosi jutro trawnik i, co równie łatwo zauważyć, nie wynika z tego, że skoszenie trawnika nie jest lub nie będzie w jego mocy.

Zwolennik Ockhama może wysunąć kolejną sugestię: Pike potrzebuje nie tyle idei przypadłościowej konieczności, ile rozróżnienia między twardymi a miękkimi faktami dotyczącymi przeszłości. Zdaniem ockhamisty powinniśmy powiedzieć, że posiadam zdolność zrobienia X zawsze i tylko, gdy

istnieje możliwy świat, w którym mocne fakty dotyczące przeszłości są takie same jak w aktualnym świecie i w którym robię X . Propozycja ta ma jednak podwójny feler. Po pierwsze, jest ona nieprzydatna dla Pike'a, ponieważ zgodnie z nią historie dwóch światów mogą być nieodróżnialne do chwili t , nawet jeśli jeden, w odróżnieniu od drugiego, zawiera z istoty wszechwiedzącego Boga, który przed chwilą t jest przekonany, że w t Jones skosi trawnik. Jak zauważyliśmy wcześniej, jeśli Bóg jest z istoty wszechwiedzący, to sąd $W t_1$ Bóg był przekonany, że w t_2 Jones skosi trawnik dotyczy ściśle przeszłości. Po drugie, propozycja ta jest wadliwa sama w sobie. Fakt, że istnieje możliwy świat, w którym twarde fakty dotyczące przeszłości są takie same jak w aktualnym świecie i w którym robię X nie wystarczy, jak sądzę, do wykazania, że zrobienie X jest w mojej mocy. Wracając na chwilę do paradoksu Newcomba, przypuśćmy, że ów posiadający rozległą wiedzę podmiot nie jest z istoty wszechwiedzący. Przypuśćmy, że ta osoba (nazwijmy ją Michałem) wie, czy weźmiesz jedno pudełko, czy oba; przypuśćmy również, że jej wiedza jest kontryfaktycznie niezależna od twojego działania; jest prawdą (ale nie prawdą konieczną), że gdybyś wziął oba pudełka, to Michał by o tym wiedział, a gdybyś wziął tylko jedno, to wiedziałby on o tym również. Mówiąc ogólniej, jest prawdą (ale nie prawdą konieczną), że nie możesz zrobić nic takiego, co gdybyś to zrobił, to Michał posiadałby fałszywe przekonanie na temat tego, co zrobisz. Uważam, że w tak opisanej sytuacji nie możesz sprawić, że Michał posiada fałszywe przekonanie na wspomniany temat. Do opisanych warunków można, jak sądzę, bez popadnięcia w sprzeczność dodać warunek, że koniunkcja wszystkich twardych faktów dotyczących przeszłości z sądem, że Michał jest przekonany, iż weźmiesz oba pudełka, nie pociąga logicznie, że faktycznie tak postąpisz. Jest więc możliwe, że ta koniunkcja jest prawdziwa, a zarazem bierzesz tylko jedno pudełko. Gdyby jednak owa koniunkcja była prawdziwa, a ty wziąłbyś tylko jedno pudełko, to sprawiłbyś tym samym, że Michał posiadał fałszywe przekonanie. Według mnie jest to możliwe i jeśli się nie mylę, to istnieje możliwy świat, w którym twarde fakty dotyczące przeszłości są takie same jak w aktualnym świecie i w którym sprawiasz, że Michał posiadał fałszywe przekonanie – i to pomimo że faktycznie nie jest to w twojej mocy. Dlatego uważam tę propozycję – że O ma moc zrobienia X zawsze i tylko, gdy istnieje możliwy świat, w którym twarde fakty dotyczące przeszłości są takie same jak w aktualnym świecie i w którym robi on X – za w najlepszym razie wątpliwą.

To, co mogę zrobić, zależy od tego, co mogę zrobić *bezpośrednio*, oraz od faktów – odnośnie do każdego działania D^* , którego mogę dokonać

bezpośrednio – dotyczących tego, co stałoby się, gdybym dokonał D^* . To, co mogę zrobić, zależy, między innymi, od dwóch rzeczy: (a) mojego repertuaru bezpośrednich działań; (b) tego, które okresy kontrfaktyczne z poprzednikiem mówiącym, że dokonuję pewnego bezpośredniego działania (czy serii bezpośrednich działań) są prawdziwe. Schemat możliwych światów okazał się bez wątpienia niezwykle pomocny w przypadku (b). Trudno jednak powiedzieć, jaką rolę miałby on odgrywać w wypadku (a). Inaczej mówiąc, trudno powiedzieć, jak w schemacie światów możliwych podać przydatny opis tego, co osoba ma moc zrobić bezpośrednio.

Z języka angielskiego przełożył Marcin Iwanicki

Słowa kluczowe: Bóg, przedwiedza, osoba ludzka, wolna wola, wolność, możliwe światy.

Key words: God, foreknowledge, human person, free will, freedom, possible worlds.

Information about Author: Prof. ALVIN PLANTINGA – Department of Philosophy, University of Notre Dame; address for correspondence: 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556-4619; e-mail: plantinga.1@nd.edu

Information about Translator: Dr MARCIN IWANICKI – Department of Philosophy, University of Notre Dame; address for correspondence: 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556-4619; e-mail: Marcin.Iwanicki.1@nd.edu