

PETER VAN INWAGEN

CO WIE O PRZYSZŁOŚCI  
ISTOTA WSZECHWIEDZĄCA?\*

Chcę zastanowić się nad pytaniem, czy istnienie istoty wszechwiedzącej jest zgodne z ludzką wolną wolą. Jaką wagę ma to pytanie? Ponieważ wierzę zarówno w wolną wolę, jak w Boga, a wszechmoc figuruje na wszystkich standardowych listach Bożych własności, uważam je naturalnie za *ciekawe*. Jednakże nie każde ciekawe pytanie musi być od razu ważne. Przypuśćmy, że Sally uważa Boga za wszechwiedzącego, a ludzi za posiadających wolną wolę. Czy gdyby ktoś zdołał ją przekonać, że ludzkiej wolnej woli i Bożej przedwiedzy nie da się ze sobą pogodzić, nie mogłaby ona opowiedzieć mniej więcej tak: „To ciekawe. Widzę, że muszę odrzucić przynajmniej jedno z dwóch posiadanych przeze mnie przekonań. W wolnej chwili będę musiała się zastanowić nad pytaniem, które z nich odrzucić. A tymczasem po prostu odrzucę oba. W ten sposób uniknę zarówno logicznej niespójności, jak i arbitralnego wyboru, na jaki byłabym skazana, gdybym postanowiła odrzucić jedno z nich bez wystarczającego namysłu nad bardzo złożonymi kwestiami, jakie się z nimi wiążą”? Taka reakcja dowiodłaby, że nie uważa ona pytania o zgodność wolnej woli i Bożej przedwiedzy za ważne. Przypuszczam, że pytanie o zgodność dwóch przekonań posiadanych przez daną osobę jest dla niej *ważne* tylko wtedy, gdy nie jest ona gotowa po prostu odrzucić obu z nich.

---

Prof. PETER VAN INWAGEN – profesor filozofii w University of Notre Dame, USA; adres do korespondencji: Department of Philosophy, University of Notre Dame, 116 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556-4619; e-mail: vaninwagen.1@nd.edu

\* Przekład na podstawie: *What Does Omniscient Being Know about the Future?*, [w:] J. K v a n - v i g (red.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, t. 1, Oxford: OUP 2008, s. 216-30. Przekład za zgodą Autora.

Czy *ja* jestem gotów powstrzymać się od przekonań, że istoty ludzkie posiadają wolną wolę i że Bóg jest wszechwiedzący? Czy faktycznie jestem gotów powstrzymać się od *któregokolwiek* z tych przekonań? Zaczniemy od rozważenia Bożej wszechwiedzy. Jeśli postanowię zawiesić przekonanie, że Bóg jest wszechwiedzący, to staję przed poważną trudnością *prima facie*, sprowadzającą się do następującego argumentu. Bóg jest *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, czymś, ponad co nic większego nie można sobie pomyśleć. Gdyby zaś Bóg nie wiedział różnych rzeczy, to można by sobie pomyśleć istnienie bytu większego niż on, mianowicie *wiedzącego* te rzeczy, a pod innymi względami nie różniącego się od niego. Bóg musi więc być wszechwiedzący. Uznaję stanowczo przesłankę tego argumentu, mówiącą, że nie można sobie nawet wyobrazić niczego większego niż Bóg – albowiem według mnie ta Anzelmiańska idea wyraża *pojęcie* Boga, *znaczenie* słowa „Bóg”.

Możecie jednak spytać: skoro uważasz ten argument za trafny, to w czym problem? Skoro Bóg musi być wszechwiedzący i skoro (jak zakładamy) jego wszechwiedza jest wyraźnie niezgodna z wolnością ludzkiej woli, to jedynym sposobem uniknięcia niespójności jest rezygnacja z wiary w wolną wolę. Jednakże przystając na to, że Bóg musi być wszechwiedzący, a Boża przedwiedza jest niezgodna z wolną wolą stworzonych przez niego istot, staję przed trudnością *prima facie*, której nie da się uniknąć po prostu rezygnując z wiary w wolną wolę istot stworzonych. Trudność ta jest równie poważna jak trudność, przed którą stanąłbym, decydując się na odrzucenie przekonania, że Bóg jest wszechwiedzący. Również tę trudność można streścić w postaci argumentu. Ten niezwykle prosty argument dotyczy znaczenia, jakie dla argumentu ze zła ma obrona wolnej woli. Również tę trudność można streścić w postaci bardzo prostego rozumowania, dotyczącego znaczenia obrony wolnej woli dla argumentu ze zła.

Większość filozofów chrześcijańskich powiedziałaoby, jak sądzę, że te uwagi są bezprzedmiotowe, z tego prostego względu, że Boża wszechwiedza *nie* jest niezgodna z wolną wolą istot stworzonych. Według mnie jednak tego optymistycznego poglądu nie da się utrzymać. Następujący argument za niezgodnością Bożej wszechwiedzy i wolnej woli istot stworzonych (wzorowany na pewnych dobrze znanych argumentach za niezgodnością determinizmu z wolną wolą) wydaje mi się niepodważalny – *zakładając* (ważne zastrzeżenie), że Bóg nie istnieje „poza czasem”.

Przypuśćmy, że muszę teraz wybrać między kłamstwem a wyznaniem wstydlivej prawdy. Jeśli Bóg jest wszechwiedzący, to w roku 1900 albo wiedział (a zatem posiadał przekonanie), że skłamię, albo wiedział (a zatem posiadał przekonanie), że powiem prawdę. Przypuśćmy, że wiedział (a zatem posiadał przekonanie), iż skłamię.

Wynika z tego, że za chwilę skłamię. Czy to, co zaraz zrobię – owo kłamstwo, którego się dopuszczę – może być wolnym działaniem? Tylko jeśli jestem w stanie uniknąć kłamstwa: tylko jeśli jestem zdolny powiedzieć prawdę. A czy mam taką zdolność? Jeśli tak, to mam, jak można by rzec, dostęp do możliwej przyszłości (możliwej kontynuacji teraźniejszego stanu rzeczy), w której mówię prawdę. Jednakże każda kontynuacja teraźniejszego stanu rzeczy, w której mówię prawdę posiada następującą cechę: w niej, w tej przyszłości, jedno z dwóch następujących twierdzeń jest prawdziwe:

- (1) W 1900 r. Bóg posiadał przekonanie, że skłamię i przekonanie to było fałszywe.
- (2) W 1900 r. Bóg nie posiadał przekonania, że skłamię.

A nie mam dostępu do przyszłości, w której jeden z tych sądów jest prawdziwy. Sąd (1) jest zwyczajnie niemożliwy, na równi z sądem, że istnieje kwadratowe koło, i wobec tego nie jest prawdziwy w żadnej możliwej przyszłości. Sąd (2) jest z kolei niemożliwy w *następującym* sensie: nie jest on prawdziwy w teraźniejszym stanie rzeczy, a w każdej możliwej kontynuacji teraźniejszego stanu rzeczy prawdziwe są te same sądy dotyczące „teraźniejszej przeszłości” (przeszłości sprzed teraźniejszej chwili), co w teraźniejszym stanie rzeczy<sup>1</sup>. Dlatego nie mam dostępu do żadnej możliwej kontynuacji teraźniejszego stanu rzeczy, w których mówię prawdę (ponieważ w *żadnej* możliwej kontynuacji teraźniejszego stanu rzeczy nie mówię prawdy). Nie jestem więc zdolny powiedzieć prawdę. I dlatego kłamstwo, które powiem, nie będzie wolnym działaniem. Analogiczny argument dowodzi, że gdyby w 1900 r. Bóg był przekonany, iż powiem prawdę, to powiedzenie przeze mnie prawdy nie byłoby wolnym działaniem. Dlatego nie posiadam wolnej woli w odniesieniu do tego, czy skłamię, czy powiem prawdę. I oczywiście argument ten można uogólnić, tak że doprowadzi on do wniosku, że Boża wszechwiedza jest niezgodna z wolnością ludzkiej woli (a ogólniej – woli istot stworzonych).

Powiedziałem, że argument ów wydaje mi się niepodważalny, zakładając, iż Bóg nie istnieje poza czasem. Powód tego zastrzeżenia jest oczywisty: w przeciwnym razie jedna z przesłanek argumentu jest fałszywa – mianowicie ta, że w 1900 r. Bóg posiadał przekonanie, iż skłamię (czy, jak może się zdarzyć, że powiem prawdę). Niemniej wydaje mi się, że argument ten można zrekonstruować w taki sposób, by stosował się do bezczasowego (*non-temporal*) Boga, a zarazem

<sup>1</sup> Można by oczywiście wdać się w drobiazgową dyskusję na temat tego, które sądy pozornie dotyczące przeszłości *rzeczywiście* jej dotyczą (czy sąd, że w 1900 r. było prawdą, iż w dwudziestym pierwszym wieku ludzie staną na Marsie, rzeczywiście dotyczy przeszłości?), ale prawie wszyscy filozofowie zgodziliby się, że każdy sąd, zgodnie z którym ktoś (Bóg lub ktoś inny) był o czymś przekonany w którymś minionym roku, rzeczywiście dotyczy przeszłości. (Filozofowie, którzy nie akceptują tej tezy, powinni ją zaakceptować. Jeśli proponowana przez jakiegoś filozofa definicja czy analiza „o przeszłości” ma tę konsekwencję, że sąd, iż w 1900 r. Bóg był przekonany, że w określonej chwili skłamię, nie jest „o przeszłości”, to sąd ten stanowi kontrprzykład wobec owej definicji.)

zachował w znacznej mierze moc wyjściowego argumentu. Ten zrekonstruowany argument wygląda następująco<sup>2</sup>.

Przypuśćmy, że skłamałem o 11.46 standardowego czasu wschodniego, 23 grudnia 2006 r. Wszechwiedzący, choć beczasowy Bóg posiada – zakładając jedynie, że dla każdej chwili  $t$  dowolny sąd dotyczący stanów rzeczy późniejszych niż  $t$  jest „już” prawdziwy w  $t$  lub fałszywy w  $t$ , wszechwiedzący i beczasowy Bóg posiada następującą własność: jest zdolny (działając oczywiście poza czasem) sprawić, że w 1900 r. zaistniał *ex nihilo* pomnik, wielka bryła kamienia, na której wypisane są następujące słowa: „21 września 1942 r. narodzi się człowiek imieniem Peter van Inwagen. 23 grudnia 2006 r. o 11.46 czasu wschodniego (czy też standardowego czasu wschodniego, jak będzie on wówczas nazywany), stanie przed wyborem między kłamstwem a powiedzeniem prawdy – i wybierze kłamstwo”. Przypuśćmy, że Bóg wykorzystał tę zdolność. Czy moje kłamstwo – powiedzenie przez mnie kłamstwa o 11.46 standardowego czasu wschodniego, 23 grudnia 2006 r. – było wolnym działaniem? Inaczej mówiąc, czy w tej sytuacji byłem zdolny powiedzieć prawdę? Czy przed tą chwilą istniała możliwa kontynuacja (wówczas) terażniejszego stanu rzeczy, w której powiedziałem prawdę? Rozważmy wszystkie możliwe kontynuacje tego stanu rzeczy. W każdej z nich jest prawdą, że pomnik (z wypisanymi na nim powyższymi słowami) zaistniał *ex nihilo* w 1900 r. – i prawdą jest, że zaistniał on za sprawą pozaczasowego Bożego aktu stworzenia. Czy w którejś z możliwych kontynuacji wówczas terażniejszego stanu rzeczy jest prawdą, że słowa wypisane na pomniku nie wyrażały prawdziwego sądu? Nie, ponieważ w takim wypadku Bóg albo by się mylił, albo byłby zwodzicielem, a obie te możliwości są wykluczone. Moje działanie (skłamanie) nie było więc wolne, ponieważ nie miałem dostępu do możliwej kontynuacji wówczas terażniejszego stanu rzeczy, w której żaden pomnik (z takim napisem) nie został w 1900 r. powołany do istnienia przez Boga *lub* wypisane na nim słowa nie wyrażały prawdziwego sądu – a nie istnieje kontynuacja tego stanu rzeczy, która odpowiadałaby któremuś z tych opisów. Możemy powiedzieć, że ten wyobrażony pomnik jest „wykluczającym wolność przedmiotem proroczym”. Pojęcie takiego przedmiotu jest bardzo abstrakcyjne: natchniony przez Boga ludzki prorok, który przepowiedział pewne działania ludzi, również byłby wykluczającym wolność przedmiotem proroczym. Niewątpliwie jest prawdą, że tylko bardzo nieliczne działania ludzkie można uznać za niewolne na tej podstawie, że zostały „przepowiedziane” przez twierdzenie, że się one zdarzą, zawarte w jakiś sposób w strukturze wykluczającego wolność przedmiotu proroczego – ponieważ (bez wątplenia) tylko bardzo nieliczne działania ludzkie zostały przepowiedziane. To jednak wydaje się nieistotne z punktu widzenia tego, czy ludzie posiadają wolną wolę. Przypuśćmy, że Bóg objawiłby nam, że na odległej, niezamieszkannej planecie stworzył, jeszcze przed pojawieniem się pierwszego człowieka, ogromną bibliotekę zawierającą wyczerpujące (i prawdziwe w każdym

<sup>2</sup> Przepraszam za pewne pomieszczenie czasów gramatycznych w tym argumente. Trudno jest spójnie pisać o przekonaniach, działaniach i zdolnościach beczasowej istoty. Starłem się jak mogłem.

szczególne) biografie wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek zaistnieją. Czy następująca reakcja na to objawienie byłaby rozsądna: „A, w takim razie ludzka wolna wola nie istnieje. Ale gdyby Bóg nie stworzył tej biblioteki (ani nie uczynił czegoś podobnego), to *wówczas* ludzka wolna wola by istniała”? Oczywiście, że nie: choć z opowiadki o pomniku wynika logicznie, że moje kłamstwo nie było wolnym działaniem, nie można uznać, że fakt, iż moje działanie nie było wolnym aktem, jest *konsekwencją* istnienia pomnika. Przypadek ten jest dokładnie analogiczny z następującym: gdyby Bóg stworzył w Montanie pomnik z napisem: „Tokio to stolica Japonii”, to z cech i pochodzenia tego pomnika wynikałoby logicznie, że Tokio to stolica Japonii; jednakże fakt, że Tokio to stolica Japonii, nie *zależałby* od istnienia i cech tego pomnika bardziej niż od istnienia i cech dowolnego innego przedmiotu w Montanie<sup>3</sup>.

Czy ten argument również mógłby posiadać fałszywą przesłankę, mianowicie tę, że wszystkie sądy (w tym sądy „o przyszłości”) posiadają wartość logiczną – przesłankę, która, według Arystotelesa i części współczesnych filozofów, pociąga niemożliwość wolnej woli z powodów niezależnych od rozważań teologicznych? Ten, kto chce uznać tezę, że przynajmniej niektóre sądy o zdarzeniach następujących po *t* nie są ani prawdziwe, ani fałszywe w *t*, będzie musiał podać jakąś odpowiedź na następujący argument (można go oczywiście uogólnić, ponieważ nie zależy on od żadnej cechy właściwej jedynie sądom o przyszłych bitwach morskich):

Sąd, że w *t* odbędzie się bitwa morska (gdzie *t* jest pewną chwilą w przyszłości), jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy w *t* odbędzie się bitwa morska.

Sąd, że w *t* odbędzie się bitwa morska, jest fałszywy wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest tak, że w *t* odbędzie się bitwa morska.

*A zatem*

Sąd, że w *t* odbędzie się bitwa morska, jest albo prawdziwy, albo fałszywy<sup>4</sup>.

Argument ten – formalnie poprawny – dość trudno odeprzeć. Nie chciałbym znaleźć się w sytuacji, w której musiałbym wskazać, gdzie tkwi w nim błąd. (A tak czy inaczej trudno zrozumieć, jak ktoś, kto wierzy, że Bóg istnieje poza czasem i jest wszechwiedzący, może spójnie przyjąć, że sądy o zdarzeniach następujących po *t* nie są ani prawdziwe, ani fałszywe w *t*.)

<sup>3</sup> Przyznaję, że nie jestem w pełni zadowolony z ostatniej części tego argumentu – części, która zaczyna się od „Niewątpliwie jest prawdą, że tylko bardzo nieliczne działania ludzkie...” Brak jej dowodowej ścisłości wyjściowego argumentu i wcześniejszej części zrekonstruowanego argumentu. To z tego powodu powiedziałem tylko, że zrekonstruowany argument „zachowuje w znacznej mierze moc wyjściowego argumentu”.

<sup>4</sup> Por. s. 52-54 mojej książki *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press 1983.

Niezależnie od tego, co mogą sądzić inni filozofowie, osobiście uważam ten argument na rzecz niezgodności Bożej wszechwiedzy i ludzkiej wolnej woli za przekonujący. Staję więc przed trudnym wyzwaniem. Czy muszę przyznać, że Bóg nie jest wszechwiedzący albo że ludzie nie mają wolnej woli (tym samym przyznając, że obrona wolnej woli nie stanowi akceptowalnej odpowiedzi na argument ze zła)?

Odpowiem na ten problem, modyfikując w dopuszczalny sposób pojęcie wszechwiedzy. A w każdym razie, sądzę, że sposób ten jest dopuszczalny. Inaczej mówiąc, zmodyfikuję standardowe pojęcie wszechwiedzy w taki sposób, że istnienie istoty spełniającej to zmodyfikowane pojęcie okaże się zgodne z istnieniem ludzkiej wolnej woli, i będę bronić wniosku, że istotę, która jest wszechwiedząca w tym zmodyfikowanym sensie (a nie jest wszechwiedząca w standardowym czy tradycyjnym sensie), można uznać za *aliquid quo nihil maius cogitari possit*.

W dalszej części założę, że Bóg jest wiecznotrwały (*everlasting*), ale czasowy, że nie znajduje się on poza czasem. Przyjmę to założenie z dwóch powodów. Po pierwsze, nie wiem, jak spójnie i w szczegółach myśleć o wiedzy bezczasowego bytu dotyczącej tego, co „z naszego punktu widzenia” jest przyszłością. (*Vide* moje trudności z czasami gramatycznymi w moim formułowaniu argumentu „pomnika”.) Po drugie, wydaje się, że kwestia Bożej wiedzy o tym, co dla nas jest przyszłością, staje się szczególnie kłopotliwa, jeśli ta wiedza jest *przedwiedzą*, jeśli to, co z naszego punktu widzenia jest przyszłością, jest również przyszłością z punktu widzenia Boga.

Jakie dokładnie jest pojęcie wszechwiedzy – to standardowe czy tradycyjne pojęcie, które, jak przyznałem, zamierzam zmodyfikować? „Klasyczną” wszechwiedzę można by zdefiniować następująco:

Istota wszechwiedząca to istota, która, dla każdego sądu, albo wie, że ów sąd jest prawdziwy, albo wie, że jest on fałszywy (i której przekonania są spójne)<sup>5</sup>,

bądź następująco:

Istota wszechwiedząca to istota, która, dla każdego sądu, uznaje albo ów sąd, albo jego zaprzeczenie, i której przekonania nie mogą (w sensie niemożliwości metafizycznej) być błędne.

Definicje te nie są ze sobą równoważne. (Z wyjątkiem, być może, tego sensu: każda metafizycznie możliwa istota, która jest wszechwiedząca zgodnie z jedną z nich, byłaby również wszechwiedząca zgodnie z drugą. Być może żadna meta-

---

<sup>5</sup> Sens zastrzeżenia w nawiasie jest następujący: ktoś mógłby twierdzić, że istota mogłaby wiedzieć (a zatem być przekonana), że *p* jest prawdziwy, a równocześnie być przekonana, niespójnie, że *p* jest fałszywy.

fizycznie możliwa istota nie spełnia tych definicji, a być może jedyną taką istotą jest Bóg.) Pierwsza nie pociąga drugiej, ponieważ wiedza nie wyklucza błędu. (A w każdym razie nie wyklucza go, jeśli takie omylne istoty jak my posiadają wiedzę, której zakres wykracza poza „najgorszą możliwą wiedzę kartezjańską” – czyli poza wiedzę o własnym istnieniu, o teraźniejszej treści własnego umysłu i o kilku prawdach w rodzaju „ $1 + 1 = 2$ ”). A czy druga definicja pociąga pierwszą? Nie jest to oczywiste, ponieważ można by twierdzić, że istota, która uznaje, że  $p$ , i która nie mogłaby (w najmocniejszym możliwym sensie „nie mogłaby”) być w błędzie, uznając, że  $p$ , nie musiałaby koniecznie *wiedzieć*, że  $p$  – ponieważ niemożliwość błędu nie wystarczy do wiedzy. Wątpliwość tej osoby moglibyśmy uwzględnić, dodając do drugiej definicji coś w rodzaju następującego zastrzeżenia: „I istota ta *wie*, że jej przekonania posiadają tę cechę modalną”. Przy tym zastrzeżeniu (jeśli jest ono konieczne) powiedziałbym, że druga definicja pociąga pierwszą<sup>6</sup>.

W podanych niżej argumentach posłużę się drugą definicją, nie dlatego, że jest ona lepsza, a po prostu dlatego, że sposób, w jaki jest ona wysłowiona pozwala mi sformułować te argumenty prościej niż gdybym posłużył się pierwszą definicją<sup>7</sup>.

Weźmy teraz pod uwagę te dwa sądy:

<sup>6</sup> A oto trzecia możliwa definicja:

Istota wszechwiedząca to istota, która (w dowolnej chwili) zna każdą prawdę (i której przekonania są spójne).

Jeśli ta definicja wszechwiedzy jest akceptowalna, to mamy ciekawy argument za zgodnością Bożej wszechwiedzy z wolną wolą. Załóżmy po prostu, idąc za Arystotelesem, że sądy o przyszłych wolnych działaniach istot stworzonych nie są *teraz* ani prawdziwe, ani fałszywe. Wówczas, jeśli Sally musi za chwilę w sposób wolny wybrać między zrobieniem  $X$  a zrobieniem  $Y$ , to Bóg teraz nie wie, że zrobi ona  $X$ , ani nie wie, że zrobi ona  $Y$  – nie wynika z tego jednak, że nie jest on wszechwiedzący, ponieważ żadna z tych rzeczy nie jest możliwym przedmiotem wiedzy. Będąc wszechwiedzącym, Bóg zna wszystkie prawdy, ale sąd, że Sally zrobi  $X$ , nie jest „prawdą”, podobnie jak nie jest nią sąd, że Sally zrobi  $Y$ . Argument ten napotyka na dwie poważne trudności. Po pierwsze, opiera się on na założeniu, że określone sądy o przyszłości nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Jeśli jednak nasz argument „bitwy morskiej” jest poprawny, to każdy sąd jest albo prawdziwy, albo fałszywy, a trzecia definicja jest równoważna z pierwszą. Po drugie, myślę, że większość zwolenników standardowej czy tradycyjnej czy klasycznej koncepcji wszechwiedzy będzie obstawać przy tym, że w tej wyobrażonej sytuacji Bóg *nie* jest wszechwiedzący; będą obstawać przy tym, że doktryna Bożej wszechwiedzy pociąga, że albo Bóg wie, że Sally zrobi  $X$ , albo wie, że Sally zrobi  $Y$ .

<sup>7</sup> Wątpię w każdym razie, czy jakikolwiek teista chciałby powiedzieć coś takiego: „Jako teista, jestem zobowiązany uznać doktrynę, że Bóg wie wszystko. Jednakże wiedza nie pociąga niemożliwości błędu. Dlatego nie widzę powodu, aby przyjąć, iż jestem zobowiązany do tezy, że Boże przekonania nie mogą być błędne”.

- (i)  $X$  w sposób wolny zrobi  $A$  w chwili  $t$ .
- (ii)  $Y$ , istota, której przekonania nie mogą być błędne, jest teraz przekonana, że  $X$  zrobi  $A$  w chwili  $t$ .

Albo (i) i (ii) są ze sobą zgodne, albo nie. Jeśli są ze sobą zgodne, to nie istnieje problem wszechwiedzy i wolności. (Oczywiście, jeśli są one ze sobą zgodne, to jakiś błąd musi tkwić w podanych przeze mnie argumentach za wnioskiem, że wolna wola jest niezgodna z Bożą wszechwiedzą.) Przypuśćmy zatem, że są one ze sobą niezgodne. Jeśli (i) i (ii) są ze sobą niezgodne i jeśli  $X$  w sposób wolny zrobi  $A$  w chwili  $t$ , to nieomyślna istota (by tak nazwać istotę, której przekonania nie mogą być mylne) nie może być teraz przekonana, że  $X$  zrobi  $A$  w chwili  $t$ . Ogólniej: jeśli istnieje wolna wola, to nie może istnieć istota wszechwiedząca – nieomyślna istota, która, dla każdego sądu, uznaje albo ten sąd, albo jego zaprzeczenie<sup>8</sup>.

Na pozór mogłoby się wydawać, przynajmniej komuś niezorientowanemu, że niezgodność między (i) i (ii) implikuje nie tylko, że jeśli wolna wola istnieje, to nieomyślna istota nie może być wszechwiedząca, ale również że jeśli wolna wola istnieje, to nieomyślna istota nie może być wszechmocna. Jeśli bowiem (i) i (ii) są ze sobą niezgodne, to jest wewnątrznie czy metafizycznie niemożliwe, aby nieomyślna istota *ustaliła* przed  $t$ , co wolny podmiot uczni w  $t$  – a zatem taka istota nie może być wszechmocna, ponieważ nie jest zdolna odkryć (przed zajściem tego zdarzenia), co zrobi wolny podmiot działania. Jednakże argument ten jest formalnie niepoprawny w świetle zarówno kartezjańskiej, jak i tomistycznej koncepcji wszechmocy. Istota wszechmocna w sensie kartezjańskim jest zdolna czynić rzeczy wewnątrznie niemożliwe; istota wszechmocna w sensie tomistycznym jest niejako zwolniona z tego obowiązku. A to nasuwa rozwiązanie problemu wolnej woli i Bożej przedwiedzy: dlaczego nie mielibyśmy zawężyć „standardowej” definicji wszechmocy w podobny sposób, w jaki – proszę mi wybaczyć anachronizm – św. Tomasz zawęził kartezjańską definicję wszechmocy? Dlaczego nie powiedzieć, że nawet istota wszechwiedząca nie jest zdolna

<sup>8</sup> Czy „Jeśli wolna wola istnieje, to nie może istnieć istota wszechwiedząca” znaczy „Dla dowolnego świata  $w$ , jeśli w  $w$  istnieją wolne podmioty, to żadna istota, która istnieje w  $w$  nie jest wszechwiedząca w żadnym świecie”, czy też znaczy „Dla dowolnego świata  $w$ , jeśli w  $w$  istnieją wolne podmioty, to żadna istota [która istnieje w  $w$ ] nie jest wszechwiedząca w  $w$ ”? Pierwsza z tych tez jest mocniejsza, ponieważ pociąga drugą, która z kolei nie pociąga pierwszej. Odpowiedź na to pytanie zależy od dokładnej definicji wyrażenia „istota, której przekonania nie mogą być mylne”, figurującego w definicji wyrażenia „wszechwiedząca”. Ponieważ interesuje nas słabsza teza, nie musimy usuwać tej dwuznaczności. (Na temat innej związanej z tą dwuznacznością kwestii zob. przypis 11.)



wiedzieć pewnych rzeczy – tych rzeczy, których znajomość jest wewnętrznie niemożliwa?<sup>9</sup> Lub też moglibyśmy powiedzieć co następuje: wszechmocna istota jest *także* wszechwiedząca, jeśli wie wszystko, co jest zdolna wiedzieć<sup>10</sup>. Bądź też, jak preferuję, możemy sformułować naszą definicję wszechwiedzy w kategoriach przekonania i niemożliwości błędu: wszechmocna istota jest także wszechwiedząca, jeśli jest nieomylna *i* posiada przekonania na każdy temat, na jaki jest zdolna je posiadać.

Sposób, w jaki musiałem wyrazić tę tezę, jest dość skomplikowany. Pomocny może się okazać przykład. Przypuśćmy, że dziś dokonałem wolnego wyboru między kłamstwem a powiedzeniem prawdy i że powiedziałem prawdę. Przypuśćmy, że ten stan rzeczy jest logicznie niezgodny z sądem, że wczoraj nieomylna istota była przekonana, że dziś powiem prawdę. W takim razie żadna istniejąca wczoraj nieomylna istota *nie* mogła mieć wczoraj przekonania, że dziś powiem prawdę; i oczywiście nie może być tak, że była ona wczoraj przekonana, iż skłamię. Inaczej mówiąc, nieomylna istota nie mogła mieć wczoraj *żadnych* przekonań dotyczących tego, czy dziś skłamię, czy powiem prawdę. I jeśli ta nieomylna istota była również wszechmocna, to mimo swej wszechmocy nie mogła wczoraj posiadać czy nabyć żadnego przekonania o tym, co dziś zrobię w sposób wolny. Wymagać, aby nieomylna istota posiadała lub nabyła teraz jakieś określone przekonanie dotyczące przyszłych działań wolnego podmiotu, to żądać stanu rzeczy, który jest metafizycznie niemożliwy.

Jak można by ująć formalną definicję wszechwiedzy, która wyrażałaby tę ideę? Wstępnie proponowałbym następującą definicję: istota  $x$  jest wszechwiedząca (w zawężonym sensie) wtedy i tylko wtedy, gdy w każdej chwili  $t$  spełnia następujące trzy warunki:

$x$  jest w  $t$  zdolna rozważyć czy wziąć pod uwagę „równocześnie” i w najdrobniejszym szczególe każdy możliwy świat. (Możliwe światy są tu rozumiane tak, jak rozumie je Plantinga w *The Nature of Necessity*.)

Dla każdego zbioru możliwych światów, który zawiera aktualny świat i jest taki, że jest możliwe (dla dowolnej istoty), posiadanie w  $t$  wiedzy, iż ten zbiór zawiera aktualny świat,  $x$  wie w  $t$ , że ten zbiór zawiera aktualny świat. („Aktualny świat” jest tu deskrypcją określoną, nie-sztywnym desygnatorem świata, który jest akurat aktualny.

<sup>9</sup> W sprawie związłego sformułowania (zasadniczo) tej samej idei zob. R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: OUP 1998, s. 133-134.

<sup>10</sup> Przyznaję, że trudno ocenić tę propozycję, ponieważ niełatwo podać satysfakcjonującą definicję wszechmocy. (Zob. na przykład dyskusję wszechmocy w mojej książce *The Problem of Evil*, Oxford: OUP 2006, s. 22-26.) Propozycję tę należy traktować jako zakładającą satysfakcjonującą definicję wszechmocy.

Moglibyśmy więc również powiedzieć: „Dla dowolnego zbioru światów, który ma wśród swoich elementów aktualny świat i jest taki, że można w  $t$  wiedzieć, iż jednym z jego elementów jest aktualny świat,  $x$  wie o nim w  $t$ , że wśród jego elementów jest aktualny świat”.)

Wiedza  $x$  jest zamknięta ze względu na pociąganie logiczne (czyli jeśli  $x$  wie, że  $p$ , i jeśli sądzi, że  $p$ , pociąga sąd, że  $q$ , to  $x$  wie, że  $q$ ) i  $x$  jest o czymś przekonany tylko jeśli o tym wie (jeśli  $x$  jest przekonany, że  $p$ , to  $x$  wie, że  $p$ ).

Wykorzystując tę samą aparaturę, mogliśmy zdefiniować klasyczną wszechwiedzę następująco: istota jest klasycznie wszechwiedząca wtedy i tylko wtedy, gdy w dowolnej chwili jest zdolna rozważyć każdy możliwy świat „równocześnie” i w najdrobniejszym szczególe, a następnie wie, *który* z tych światów jest światem aktualnym (czy „dla dowolnego zbioru możliwych światów, który ma wśród swoich elementów świat aktualny, wie następnie, że jeden z jego elementów jest światem aktualnym” czy „następnie wie, że jeden z tych światów jest aktualny”), jej wiedza jest zamknięta ze względu na pociąganie logiczne i jest przekonana tylko o tym, co wie. Zauważmy, że istota wszechwiedząca w sensie klasycznym będzie wszechwiedząca w sensie zawężonym. Istota wszechwiedząca w sensie zawężonym będzie wszechwiedząca w sensie klasycznym wtedy i tylko wtedy, gdy klasyczna wszechwiedza jest możliwa. Istota może być wszechwiedząca w sensie zawężonym, nawet jeśli klasyczna wszechwiedza jest niemożliwa.

Rozważmy przykład. W jakich warunkach  $x$ , istota wszechwiedząca w sensie zawężonym, wie teraz, że Alice jutro skłamie? W następujących warunkach (jeśli Alice jutro skłamie, to wszechwiedząca istota w sensie klasycznym spełni te warunki; jednak z sądu, że pewna istota je spełnia, nie wynika – logicznie czy formalnie – że wszechwiedząca istota w sensie klasycznym jest możliwa): dla pewnego zbioru  $S$  możliwych światów zawierającego świat aktualny Alice kłamie jutro w każdym elemencie  $S$ , i  $x$  wie teraz, że  $S$  zawiera aktualny świat. Czy taki zbiór mógłby nie istnieć? Tak, przynajmniej przy rozmaitych założeniach, w myśl których nie można wiedzieć określonych rodzajów rzeczy. Weźmy następujący przypadek. Przypuśćmy, że w aktualnym świecie Alice w *sposób wolny* jutro skłamie (a także nie skłamie jutro w sposób nie-wolny); przypuśćmy, że wolność jest niezgodna ze ścisłym determinizmem przyczynowym; przypuśćmy, że każda istota może wiedzieć tylko te rzeczy o przyszłości, które są przyczynowo nieuchronne. Wówczas żadna istota nie może teraz wiedzieć o żadnym zbiorze światów, takich że Alice kłamie w każdym jego elemencie, iż zawiera on aktualny świat – gdyby bowiem ona to wiedziała, to wiedziałaby teraz, że Alice jutro skłamie, a zatem wiedziałaby o przyszłości coś, co nie jest przyczynowo nieuchronne. Z przesłanki, że nie istnieje taki zbiór, łatwo wyprowadzić wniosek,

że żadna istota nie jest wszechwiedząca w sensie klasycznym; nie wynika z tego jednak, że żadna istota nie jest wszechwiedząca w sensie zawężonym. Toteż jeśli Alice jutro skłamie i  $x$  tego nie wie, to nie wynika z tego, że  $x$  nie jest wszechwiedząca w zawężonym sensie.

Definicja ta jest, jak powiedziałem, wstępna. Okazuje się zazwyczaj, że tego rodzaju definicje trzeba uściślać. Tak czy inaczej na razie nam ona wystarczy.

Jednakże, możecie spytać, niezależnie od tego, czy ta definicja „ograniczonej wszechwiedzy” okaże się ostatecznie satysfakcjonująca z punktu widzenia kogoś, kto podziela moje wątpliwości dotyczące wszechwiedzy i wolności, to kimże ja jestem, by wprowadzać zastrzeżenie czy modyfikację do standardowej definicji wszechwiedzy? Jakim prawem nazywam zaproponowaną przeze mnie modyfikację „dopuszczalną”? Powiedziałem wcześniej, że jednym (znakomitym) z powodów przyjęcia, że Bóg jest wszechwiedzący (w standardowym czy tradycyjnym, czy klasycznym sensie) jest to, iż jego wszechwiedza wydaje się wynikać z Anzelmiańskiej tezy, że Bóg jest największym możliwym bytem. Zauważmy jednak: sąd o postaci „Największy możliwy byt posiadałby własność  $F$ ” będzie fałszywy, jeśli  $F$  to niemożliwa własność. (O ile własność „bycie największym możliwym bytem” sama nie jest niemożliwa. W dalszej części przyjmę, że jest ona własnością możliwą – po prostu dla uniknięcia konieczności ciągłego dodawania w tekście zastrzeżenia „o ile własność „bycie największym możliwym bytem” sama nie jest niemożliwa. Zresztą nie sądzę, że to założenie wyda się kontrowersyjne chrześcijanom czy teistom w ogóle.) Jeśli zatem „wie, jakie będą przyszłe działania wolnych podmiotów” (czy „posiada przekonania, które nie mogą być mylne, o tym, jakie będą przyszłe działania wolnych podmiotów”) jest własnością niemożliwą, to nie jest własnością największego możliwego bytu. I największy możliwy byt nie będzie wszechwiedzący w żadnym sensie wszechwiedzy, który pociąga tę własność, ponieważ tak rozumiana wszechwiedza będzie własnością niemożliwą<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Ale czy klasyczna wszechwiedza faktycznie pociąga „wie, jakie będą przyszłe działania wolnych podmiotów”? Przypuśćmy, że Bóg byłby wszechwiedzący w sensie klasycznym, ale nie stworzyłby żadnych wolnych podmiotów. Czy posiadałby wówczas tę własność? Myślę, że „wie, jakie będą przyszłe działania wolnych podmiotów” („dla każdego wolnego podmiotu zna on wszystkie jego przyszłe działania”) można rozsądnie rozumieć w taki sposób, że w takich okolicznościach Bóg posiadałby tę własność „w sposób pusty”. Wówczas jednak „wie, jakie będą przyszłe własności wolnych podmiotów” nie jest niemożliwą własnością nawet w świetle moich poglądów, ponieważ można ją posiadać co najmniej w sposób pusty. I klasyczna wszechwiedza nie będzie niemożliwą własnością (nawet w świetle moich poglądów), ponieważ (na przykład) Bóg będzie klasycznie wszechwiedzący w światach, w których nie ma wolnych podmiotów – a w każdym razie nie, co powiedziałem, tego nie wyklucza. Myślę, że te trudności, choć pomniejsze i techniczne, są rzeczywiste. Zwróciłbym jednak uwagę, że każdy, kto jest przekonany, iż Bóg jest wszechwiedzący

Utrzymuję więc, że nie istnieje dobry aprioryczny czy filozoficzny powód, aby przyjąć, że Bóg jest wszechwiedzący w sensie klasycznym – o ile klasyczna wszechwiedza jest własnością niemożliwą. Czy istnieje może jakiś dobry *teologiczny* powód, aby przyjąć, że Bóg jest wszechwiedzący w sensie klasycznym?

Nie będę omawiać takich teologicznych racji dla przyjęcia, że Bóg jest klasycznie wszechwiedzący, które są wiążące tylko dla członków pewnych wybranych chrześcijańskich denominacji, wspólnot czy wyznań. Jeśli Wyznanie Westminsterkie lub Artykuły Religii lub magisterium Kościoła rzymskokatolickiego wymagają od określonych chrześcijan przyjęcia, że Bóg posiada przedwiedzę o wolnych działaniach ludzi, to owi chrześcijanie są zobowiązani do sądu, iż w przedstawionym przeze mnie argumente za wnioskiem, że Boża przedwiedza o naszych przyszłych działaniach jest niezgodna z posiadaniem przez nas wolnej woli, kryje się jakiś błąd. Jeśli są chrześcijańskie denominacje, których członkowie muszą być przekonani, że ludzka wolność jest zgodna z posiadaniem przez Boga wiedzy o wszystkich aspektach przyszłości, to uporanie się z moim argumentem jest wewnętrznym problemem każdej z tych denominacji (może trudnym, może łatwym, a może nierozwiązywalnym, ale z pewnością wewnętrznym). Postawię jedynie pytanie, czy istnieją takie teologiczne racje dla przekonania, że Bóg posiada przedwiedzę o przyszłych wolnych działaniach, które dotyczą *wszystkich* chrześcijan.

Ponieważ trzy wielkie wyznania wiary z pierwszego tysiąclecia nie poruszają w ogóle tej kwestii, to wydawałoby się, że takie teologiczne racje mogą być jedynie biblijne. Czy w Biblii jest powiedziane (albo czy filozoficzna refleksja nad czymś powiedzianym w Biblii dowodzi), że Bóg zna przyszłość w najdrobniejszym szczególe, a zwłaszcza, że wie, jakie będą przyszłe wolne wybory ludzi? Można by argumentować, że – wprost przeciwnie – pewne fragmenty Biblii implikują, iż ta teza jest fałszywa, ponieważ Pismo Święte przedstawia niekiedy Boga jako żałującego tego, co uczynił, a niekiedy przedstawia go jako zmie-

---

w sensie klasycznym, jest również przekonany, iż posiada on tę własność *z istoty* – że „bycie największym możliwym bytem” pociąga bycie *z istoty* wszechwiedzącym w sensie klasycznym. I uściśliłbym tęzę luźno sformułowaną w tekście w następujący sposób: „I ponadto największy możliwy byt nie będzie z istoty wszechwiedzący w żadnym sensie wszechwiedzy, takim że „bycie z istoty wszechwiedzącym” pociąga własność „w sposób możliwy wie, «jakie będą przyszłe działania wolnych podmiotów», ponieważ tak rozumiana istotowa wszechwiedza jest własnością niemożliwą”.

Oczywiście ten problem powstaje wyłącznie w odniesieniu do pierwszej definicji klasycznej wszechwiedzy. Należy zauważyć, że w myśl drugiej definicji, klasyczna wszechwiedza może pociągać własność „w każdym możliwym świecie, w którym istnieją wolne podmioty, posiada przekonania, które nie mogą być mylne, o tym, jakie będą ich przyszłe działania”. (Własność, która według mnie jest niemożliwa.). To, czy ją pociąga, zależałoby od tego, jak rozwiąże się dwuznaczność w zwrocie „istota, której przekonania nie mogą być mylne” (przypis 8).

niającego zdanie o tym, co zamierza uczynić („żałował, że stworzył ludzi na ziemi” – Rdz 6, 6; „zaniechał zła, jakie zamierzał zesłać na swój lud” – Wj 32, 14). A takie rzeczy wydają się możliwe tylko w wypadku istoty, która nie zna wszystkich szczegółów przyszłości. Nie zamierzam jednak wykorzystywać takich fragmentów. Wielu chrześcijan podkreśliłoby, że podobnie jak „usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru” (Rdz 3, 8), nie należy ich traktować dosłownie (że używa się w nich w odniesieniu do Boga języka antropomorfizującego, być może ze względu na ograniczenia ludzkich czytelników). A nawet jeśli traktuje się te fragmenty dosłownie, pociągają one co najwyżej, że Bóg nie zawsze wie, jakie będą *jego* wolne działania; niewykluczone zaś, że Bóg zawsze wie, jakie będą wolne działania ludzi (o ile działania te nie zależą od jego własnych działań). Pomijając takie fragmenty, nie znam żadnego fragmentu w Piśmie Świętym, w którym Bóg zostaje przedstawiony jako niezający jakiegoś aspektu przyszłości. Bez wątpienia jest on przedstawiony jako posiadający rozległą wiedzę o przyszłości, również o faktach związanych z tym, co określili ludzie – faraon, Dariusz, Piotr, Judasz – zrobią w danych okolicznościach. Jednakże to, co mówi Biblia, nie wyklucza przypuszczenia, że Bóg zna jedynie te przyszłe zdarzenia, które są przyczynowo nieuchronne (przynajmniej z tego względu: ponieważ sam uprzednio zadekretował, że powinny one zajść). To, co mówi Biblia, nie wyklucza również, jak się zdaje, przypuszczenia, że pewne aspekty przyszłości nie są przyczynowo nieuchronne i że Bóg ich nie zna. Bóg wiedział, co zrobi faraon, ponieważ utwardził jego serce i w ten sposób uniemożliwił mu odegranie jakiegokolwiek roli w historii Wyjścia poza rolę, jaką sam mu wyznaczył. I być może coś podobnego można powiedzieć o przypadkach Piotra i Judasza (lub być może Bóg wiedział, że określone cechy ich „serc” uczyniły wyrzeknięcie się i zdradzenie Jezusa przyczynowo nieuchronnymi w sytuacjach, w których, zgodnie z jego wolą, Piotr i Judasz się znaleźli). Jeśli jest to zbliżone do prawdy i jeśli przyczynowa nieuchronność jest niezgodna z wolną wolą, to można zgodnie z Pismem Świętym przyjąć, że Bóg wie, co ludzie zrobią tylko w tych wypadkach, w których nie posiadają oni wolnej woli, tylko w takich okolicznościach, w których nie mogliby oni postąpić inaczej, niż postąpili.

Co jednak powiedzieć o tych fragmentach Pisma Świętego, które zdają się wprost implikować, że ludzie *nie* posiadają wolnej woli – w ogóle, w żadnych okolicznościach? (na przykład Rz 9, 14-24, fragment, w którym Paweł, powtarzając za Jeremiaszem, porównuje Boga do garncarza, a ludzi do gliny i mówi nam, że niektórzy ludzie są naczyniami przeznaczonymi do zniszczenia.) Mogę powiedzieć tylko tyle, że jeśli takie fragmenty implikują, że ludzie nie dokonują

wolnych działań, to nie implikują one, że Bóg posiada przedwiedzę o wolnych działaniach ludzi. Jeśli ludzie nie mają wolnej woli, to nie istnieje problem wolnej woli i Bożej przedwiedzy (a co najwyżej jest to problem, czy wolna wola *byłaby* zgodna z Bożą przedwiedzą, *gdyby* istniało coś takiego jak wolna wola, a ten problem nie jest zbyt naglący). Pytanie, które teraz rozważam, jest pytaniem o to, czy, *zakładając*, że ludzie posiadają wolę, jakiś fragment w Biblii jasno implikuje, że Bóg wie, jak posłużą się oni tą wolną wolą w przyszłości. Mogę jedynie powiedzieć, że nie znam żadnego fragmentu, który powinien przekonać czytelnika Pisma Świętego, że Bóg wie o takich rzeczach.

Pora teraz na ostatni, dość poważny problem dla bronionego przeze mnie stanowiska. Jeśli jest się przekonany, że ludzie posiadają wolną wolę i Bóg nie wie, jak ludzie postąpią, gdy działają w sposób wolny, to czy nie implikuje to, że Bóg nie był w stanie złożyć obietnic, które (jak wierzą chrześcijanie) złożył? Na przykład Biblia opisując dwa (a być może trzy) przymierza, które Bóg zawarł z ludźmi, niewątpliwie przewiduje, że *niektórzy* ludzie będą zbawieni (a w istocie dość duża liczba ludzi, nawet jeśli będzie ona niewielka w porównaniu z całkowitą liczbą ludzi). Jeśli jednak ludzie posiadają wolną wolę i jeśli – jak chcą utrzymywać chrześcijanie, którzy wierzą w wolną wolę – każdy człowiek może w sposób wolny odrzucić Bożą propozycję zbawienia, to musi istnieć (zakładając, że wolna wola jest niezgodna z ścisłą przyczynową nieuchronnością; tę tezę musi jednak zaakceptować każdy, kto jest przekonany, że Bóg nie może posiadać przedwiedzy o przyszłych wolnych działaniach ludzi, ponieważ Bóg niewątpliwie wie wszystko o przyszłości, co jest teraz przyczynowo nieuchronne) niezerowe prawdopodobieństwo, że teraźniejszy stany rzeczy doprowadzi do stanu, w którym *nikt* nie jest zbawiony (albo tylko jedna osoba, dwie osoby...). Jeśli bowiem jakieś zdarzenie jest przyczynowo możliwe, zakładając teraźniejszy stan rzeczy, to istnieje teraz niezerowe prawdopodobieństwo jego zajścia. Jeśli jednak istnieje takie niezerowe prawdopodobieństwo, to jak Bóg jest w stanie obiecać, że *wielu* ludzi będzie zbawionych?

Profesor Geach, próbując pozbyć się tego problemu<sup>12</sup>, posłużył się następującą analogią. Bóg, w relacji do nas, jest jak arcymistrz szachowy rozgrywający partię z nowicjuszem. Mistrz nie wie być może, jakie ruchy postanowi wykonać nowicjusz, ale wie, że wygra *niezależnie* od tego, jakie to będą ruchy, i dlatego jest w stanie obiecać, że wygra. Nie jest jednak wcale jasne, czy odwołanie się do tej analogii rozwiązuje problem. Przypuśćmy, że Alice jest arcymistrzynią szachową oraz że rozgrywa ona partię szachów z zupełnym nowicjuszem imieniem Ber-

<sup>12</sup> P. T. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge: CUP 1977, s. 58.

tram. Wydaje się, że nie można zaprzeczyć, iż *istnieje* niezerowe prawdopodobieństwo, iż Betram ją pokona. Przypuśćmy bowiem, że Betram postanowił wybierać swoje ruchy w przypadkowy sposób, powiedzmy rzucając monetą zgodnie z pewnym systemem, który koduje każdy możliwy ruch jako ciąg orłów i reszek. (Trudno podejrzewać, że taka zasada ulepszy grę nawet największego nowicjusza.) Przypuśćmy również, że ogranie Alice jest możliwe. Inaczej mówiąc, przypuśćmy, że Alice nie jest doskonałym graczem, że nie ma gwarancji, iż jej gra będzie się składać wyłącznie z optymalnych ruchów<sup>13</sup>. Wynika z tego, że istnieje niezerowe prawdopodobieństwo, iż Betram ogra Alice i osiągnie zwycięstwo w grze – ponieważ istnieje niezerowe prawdopodobieństwo, że wszystkie jego ruchy będą optymalne (i niezerowe – a w istocie bardzo wysokie – prawdo-

<sup>13</sup> W każdej sytuacji, w której może się znaleźć gracz szachowy, istnieje niepusty zbiór optymalnych ruchów, jakie może on wykonać – w tym sensie, że żaden możliwy ruch nie jest lepszy od żadnego ruchu z tego zbioru. Zdefiniujmy doskonałego gracza jako gracza, który wykona optymalny ruch w każdej sytuacji. Można udowodnić, że doskonały gracz zawsze wygra z niedoskonałym graczem, który wykonuje przynajmniej jeden nieoptymalny ruch. Jeśli Alice jest doskonałym graczem (ponieważ liczba możliwych układów figur na szachownicy jest skończona, doskonały gracz nie musi być istotą nieskończoną), trudno powiedzieć, czy istnieje jakaś szansa, że Betram ją pokona, ponieważ nawet jeśli jego rzuty monetą zawsze prowadzą do optymalnych ruchów, nie wiadomo, co stałoby się, gdyby zmierzyli się ze sobą dwaj doskonali gracze. Wiadomo tylko, co następuje – a i to wiadomo tylko przy odpowiedniej definicji „gra kończy się remisem”, choć nie będę tu wchodzić w szczegóły. Zdefiniujmy doskonałą grę jako grę między dwoma doskonałymi graczami. Następująca alternatywa została udowodniona:

*albo*

W każdej doskonałej grze wygrywa gracz, który jako pierwszy wykonuje ruch

*albo*

W każdej doskonałej grze wygrywa gracz, który jako drugi wykonuje ruch

*albo*

Każda doskonała gra kończy się remisem.

(Ponieważ człony tej alternatywy są ze sobą niezgodne, tylko jeden z nich jest prawdziwy, nie wiadomo jednak który. Wielu szachistów jest przekonanych na podstawach „empirycznych”, że drugi człon jest fałszywy.) Wynik ten pokazuje jednak, że postąpiliśmy „fair”, zakładając, że Alice, arcymistrzyni szachowa, nie jest doskonałym graczem – i że istnieje niezerowe prawdopodobieństwo, iż Betram ją pokona. Z tej alternatywy (oraz z faktu, że doskonały gracz nigdy nie przegrywa z niedoskonałym) wynika oczywiście, że doskonały gracz nigdy nie przegrał zarazem gry, w której jako pierwszy wykonał ruch, jak i gry, w której wykonał ruch jako drugi. Jednakże wszyscy szachiści będący ludźmi przegrali oba rodzaje gier. (Jeśli ktoś zaprotestuje, że Bóg, gdyby grał w szachy, *byłby* doskonałym graczem, to muszą podkreślić, że analogia Geacha jest tylko analogią i nie należy jej nadużywać. Jeśli myślimy o Bogu jako grającym w jakąś grę z zepsutą ludzkością, grę, którą Bóg „wygra”, jeśli zbawiona zostanie określona liczba ludzi, to nie mamy powodu, aby przyjmować, że w tej grze, tak jak w szachach, doskonały gracz musi zawsze wygrać z niedoskonałym. I oczywiście nie mamy powodu, aby przyjmować, że nie istnieje niezerowe prawdopodobieństwo, iż zepsuta ludzkość zawsze wykona „ruch”, który w optymalny sposób prowadzi do „pokonania” Boga.)

podobieństwo, że Alice wykona jakieś nieoptymalne ruchy.) Oczywiście prawdopodobieństwo, że Alice przegra, jest tak nikłe, iż nikt nie winiłby jej, gdyby obiecała wygrać pojedynek, nawet gdyby przyznała, iż istnieje minimalne prawdopodobieństwo porażki. I nic w naszym argumencie nie dowodzi, że prawdopodobieństwo, iż pewien, odpowiednio duży, zbiór ludzi będzie zbawiony nie jest zbliżone do prawdopodobieństwa, że Bertram ogra Alice (lub znacznie od niego niższe). Czy jednak moralnie doskonałej istocie pokroju Boga nie należy stawiać wyższych wymagań niż ludzkiemu mistrzowi szachowemu? Czy moralnie doskonała istota mogłaby *obiecować*, że zdarzenie  $x$  będzie mieć miejsce, gdyby wiedziała ona, że prawdopodobieństwo niezajścia  $x$  było bardzo nikłe, ale większe niż 0 – że wynosiło on, powiedzmy, 0,000000000013? Choć nie jestem z tego do końca zadowolony, to wydaje mi się, że będę musiał odpowiedzieć twierdząco, jeśli, jak to istotnie ma miejsce, przyjmuję następujące pięć sądów:

Bóg nie posiada przedwiedzy o wolnych działaniach ludzi;

Bóg posiada wiedzę o wszystkich przyszłych zdarzeniach, które są przyczynowo zdeterminowane (*sc.* przez prawa przyrody i teraźniejsze stany rzeczy);

Jeśli jest przyczynowo niezdeterminowane, czy podmiot zrobi  $x$ , czy  $y$ , to istnieje niezerowe prawdopodobieństwo, że ów podmiot zrobi  $x$  i niezerowe prawdopodobieństwo, że zrobi on  $y$ ;

Każdy człowiek jest zdolny w sposób wolny odrzucić Bożą propozycję zbawienia;

Bóg obiecał, że niektórzy ludzie będą zbawieni.

*Z języka angielskiego  
przełożył Marcin Iwanicki*

**Słowa kluczowe:** Bóg, wolna wola, przedwiedza, przyszłość.

**Key words:** omniscient being, free will, foreknowledge, future.

**Information about Translator:** MARCIN IWANICKI, Ph.D. – University of Notre Dame, IN;  
address for correspondence: Department of History of Modern and Contemporary Philosophy,  
Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@nd.edu

---

Dr MARCIN IWANICKI – University of Notre Dame; adres do korespondencji: Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@nd.edu