

LINDA ZAGZEBSKI

PRZEDWIEDZA A WOLNA WOLA*

Fatalizm to teza, że działania ludzkie są dokonywane z konieczności i w związku z tym nie są wolne. Z kolei fatalizm teologiczny to teza, że nieomylna przedwiedza dotycząca ludzkiego działania czyni te działania koniecznymi i w ten sposób pozbawia je wolności. Jeśli istnieje istota, która zna w sposób nieomylny całą przyszłość, to żadne ludzkie działanie nie jest wolne.

Wydaje się, że fatalizm można wyprowadzić z nieomylnej przedwiedzy, rozumując następująco:

W przypadku dowolnego działania, którego dokonasz w przyszłości, jest prawdą, że jeśli w przeszłości jakaś istota posiadała nieomylne przekonanie, iż to działanie zostanie dokonane, to w tej chwili nie możesz nic poradzić na to, że ta istota posiadała owo przekonanie, ponieważ nikt nie kontroluje przeszłych zdarzeń. Nie możesz również zadać kłamu temu przekonaniu, ponieważ istota ta jest nieomylna. Toteż w tej chwili nie możesz nic poradzić na to, że owa istota posiadała w sposób nieomylny przekonanie, że zrobisz to, co zrobisz. Wobec tego nie możesz postąpić inaczej niż zgodnie z przekonaniem owej istoty. A jeśli nie możesz postąpić inaczej, to twoje działanie nie będzie wolne.

Ten sam argument można odnieść do dowolnego działania ludzkiego, które stanowi przedmiot nieomylnej przedwiedzy. Jeśli istnieje istota, która nieomylnie zna wszystko, co zdarzy się w przyszłości, to żaden człowiek nie kontroluje przyszłości.

Powyższy argument fatalisty teologicznego stawia nas przed dylematem, ponieważ wiele osób przywiązuje dużą wagę do twierdzenia, że (1) istnieje Bóg, który nieomylnie zna całą przyszłość, a (2) ludzie posiadają wolną wo-

Prof. LINDA ZAGZEBSKI – Wydział Filozofii w University of Oklahoma w Norman; adres do korespondencji: 455 W. Lindsey St., Rm. 605, Norman, OK 73019-2006, e-mail: lzagzebski@ou.edu

* Tytuł oryginału: *Foreknowledge and Free Will*, internetowa „Stanford Encyclopedia of Philosophy”, <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>. Przekład za zgodą Autorki.

lę w mocnym sensie nazywanym zazwyczaj libertariańskim. Tymczasem argument fatalisty teologicznego dowodzi, jak się wydaje, że (1) i (2) są ze sobą niezgodne. Aby bez popadania w sprzeczność uznać (2), trzeba odrzucić (1). Filozofów, którzy sądzą, że można spójnie uznać zarazem (1) i (2), nazywa się kompatybilistami w kwestii nieomyślnej przedwiedzy i wolnej woli. Kompatybiliści muszą albo wskazać fałszywą przesłankę w argumencie za fatalizmem teologicznym, albo wykazać, że wniosek tego argumentu nie wynika z przesłanek. Natomiast inkompatybiliści to filozofowie, którzy uznają niezgodność nieomyślnej przedwiedzy z ludzką wolną wolą, odrzucając bądź nieomyślną przedwiedzę, bądź libertariańską wolną wolę.

1. ARGUMENT ZA TEOLOGICZNYM FATALIZMEM

Spór na temat poprawności argumentu za fatalizmem teologicznym ma długą historię, co wskazuje, że jego poprawność nie jest sprawą oczywistą. Aby ocenić ten argument, musimy go więc najpierw precyzyjnie sformułować. W tym celu wybierzmy pewien sąd dotyczący przyszłego działania uważanego za wzorcowe działanie wolne. Przypuśćmy, na przykład, że jutro o dziewiątej rano zadzwoni telefon i albo go odbierzesz, albo nie. Prawdą jest więc albo to, że jutro o dziewiątej rano odbierzesz telefon, albo to, że nie odbierzesz telefonu jutro o dziewiątej rano. Prawo wyłączonego środka wyklucza inne możliwości. Niech T będzie skrótem sądu, że odbierzesz telefon jutro o dziewiątej rano, i załóżmy, że T jest prawdziwy. (Jeśli prawdziwy jest sąd $\neg T$, to wstaw $\neg T$ w poniższym argumencie.) Niech „teraz-konieczne” oznacza konieczność temporalną, czyli rodzaj konieczności, jaki ma przysługiwać przeszłości na mocy tego, że jest ona przeszła. Ten rodzaj konieczności omówimy dokładniej w paragrafach 2.3 i 2.6, zacznijmy jednak od intuicyjnej idei, że istnieje rodzaj konieczności, którą dany sąd posiada w tej chwili pod warunkiem, że jego treść dotyczy czegoś, co zaszło w przeszłości. Powiedzenie, że jest konieczne-teraz, iż mleko się rozlało, znaczy, że nikt nie może teraz nic poradzić na to, że mleko się rozlało. Niech „Bóg” oznacza byt, który posiada nieomyślne przekonania dotyczące przyszłości. Powiedzenie, że Bóg posiada nieomyślne przekonanie, iż p , znaczy, że Bóg jest przekonany, iż p , i nie jest możliwe, że Bóg jest przekonany, iż p , a zarazem p jest fałszywy. Z punktu widzenia logiki tego argumentu nie ma znaczenia to, że Bóg to istota czczona przez wyznawców jakiejś określonej religii, choć za twierdzeniem, że istnieje byt posiadający nieomyślne przekonania kryje się zwykle motyw religijny.

Konieczna jest jeszcze jedna wstępna uwaga. Dylemat nieomyślnej przedwiedzy i ludzkiej wolnej woli nie zakłada nic konkretnego na temat *przedwiedzy* ani nie wymaga analizy wiedzy. Większość współczesnych opisów wiedzy ma charakter fallibilistyczny, to znaczy nie wymaga, by osoba posiadająca wiedzę miała przekonanie, które nie może się okazać błędne. Osoba posiada wiedzę wówczas, gdy jej przekonanie jest prawdziwe i gdy spełnia ona pewne dodatkowe warunki, takie jak dysponowanie wystarczająco mocnym świadectwem. Wiedza potoczna nie wymaga, aby przekonanie *nie mogło* być fałszywe. Jeśli, na przykład, na podstawie mocnego świadectwa jestem przekonana, że zajęcia na uniwersytecie zaczną się w określonym terminie i jeśli te zajęcia rzeczywiście rozpoczynają się w spodziewanym dniu, to normalnie powiedzielibyśmy, że wiedziałam z góry, iż zajęcia rozpoczną się w tym terminie. Posiadałam przedwiedzę o terminie rozpoczęcia zajęć. Ten rodzaj przedwiedzy nie nastęrcza jednak trudności, mimo że zdarzenia *mogłyby* zadać kłam mojemu przekonaniu, choć faktycznie tak się *nie* stało. Potoczna przedwiedza nie czyni przyszłości konieczną, ponieważ nie wymaga ona, że gdy wiem, iż *p*, to moje przekonanie nie może być fałszywe. Głównym problemem jest więc nieomyślność przekonania o przyszłości, a ten problem powstaje niezależnie od tego, czy podmiot poznający, który posiada nieomyślne przekonanie, spełnia również dodatkowe warunki nakładane przez jakieś ujęcie wiedzy, takie jak dysponowanie wystarczającym świadectwem. Problem ten powstaje, o ile tylko przekonanie podmiotu jest nieomyślne.

Biorąc jako przykład sąd *T*, można sformułować następujący argument za tym, że nieomyślna przedwiedza o *T* pociąga logicznie, iż nie odbierzesz telefonu w sposób wolny:

Podstawowy argument za teologicznym fatalizmem

- (1) Wczoraj Bóg posiadał nieomyślne przekonanie, że *T*.
[Założenie o nieomyślnej przedwiedzy]
- (2) Jeśli zdarzenie *E* zaszło w przeszłości, to jest teraz-konieczne, że *E* wówczas zaszło.
[Zasada konieczności przeszłości]
- (3) Jest teraz-konieczne, że wczoraj Bóg posiadał nieomyślne przekonanie, że *T*.
[1, 2]
- (4) Jest konieczne, że jeśli wczoraj Bóg posiadał nieomyślne przekonanie, że *T*, to *T*.
[Definicja „nieomyślności”]
- (5) Jeśli sąd *p* jest teraz-konieczny i jest konieczne, że ($p \rightarrow q$), to sąd *q* jest teraz-konieczny.
[Zasada transferu konieczności]

- (6) Zatem jest teraz-konieczne, że T . [3, 4, 5]
 (7) Jeśli jest teraz-konieczne, że T , to nie możesz nie odebrać telefonu jutro o 9 rano.
 [Definicja „konieczne”]
 (8) Zatem nie możesz nie odebrać telefonu jutro o 9 rano. [6, 7]
 (9) Jeśli, dokonując jakiegoś działania, nie możesz postąpić inaczej, to nie działasz
 w sposób wolny. [Zasada alternatywnych możliwości]
 (10) Zatem gdy odbierzesz telefon jutro o 9 rano, nie zrobisz tego w sposób wolny.
 [8, 9]

Sformułowałam ten argument w taki sposób, aby jego forma logiczna była możliwie jak najprostsza. Wszyscy są zgodni, że ten lub podobny argument jest formalnie poprawny. Inaczej mówiąc, jeśli wszystkie przesłanki są prawdziwe, to wniosek z nich wynika. Kompatybilista w kwestii nieomyślnej przedwiedzy i wolnej woli musi więc wskazać, która przesłanka jest fałszywa. Cztery z przesłanek nie stanowią zwykłych podstawień definicyjnych: (1), (2), (5) i (9). W dziejach dyskusji nad fatalizmem teologicznym przedmiotem głośnych krytyk były przesłanki (1) i (2). Boecjusz i Akwinata odrzucili przesłankę (1) ze względu na to, że Bóg i jego przekonania znajdują się poza czasem. Rozwiązanie to zawsze miało swoich zwolenników. William Ockham odrzucił przesłankę (2) ze względu na to, że konieczność przeszłości nie dotyczy całej przeszłości, a jedynie pewnej jej części, do której nie należą przeszłe przekonania Boga. Rozwiązanie to również ma dziś swoich obrońców. Niektórzy współcześni filozofowie zaatakowali przesłankę (9), argumentując, że jej odrzucenie nie kłóci się z tezą, iż ludzie posiadają libertariańską wolną wolę, czyli ten rodzaj wolnej woli, który jest niezgodny z determinizmem przyczynowym. Sugeruje się, że pewną formę tego rozwiązania można znaleźć u Augustyna¹, choć tradycyjnie mu go nie przypisywano. Odrzucenie (9) jest w dużej mierze wynikiem współczesnych dyskusji na temat relacji między wolną wolą a zdolnością do postąpienia inaczej. Przesłankę (5) kwestionowano sporadycznie, choć być może odrzucił ją Luis de Molina² i z jej odrzuceniem można się niekiedy spotkać również w nowszej literaturze. Na koniec przyjrzymy się możliwości radykalniejszego odrzucenia przesłanki (2) niż ta, jaką jest stanowisko ockhamistyczne. Oprócz wymienionych do tej pory rozwiązań kompatybilistycznych istnieją również dwie inkompatybilistyczne odpowiedzi na problem fatali-

¹ HUNT 1999a.

² FREDDOSO 1988, s. 57-58.

zmu teologicznego. Pierwsza polega na zaprzeczeniu, że Bóg (czy jakkolwiek inna istota) posiada nieomylną przedwiedzę, natomiast druga – na zaprzeczeniu, że ludzie posiadają libertariańską wolną wolę. Te odpowiedzi zostaną omówione w paragrafie 3. Relacja między fatalizmem teologicznym a dwiema innymi historycznie wpływowymi formami fatalizmu – logicznym i przyczynowym – zostanie przedstawiona w paragrafie 4. W paragrafie 5 podam argument za tym, że problem fatalizmu jest szczególnym przypadkiem ogólniejszego problemu z zakresu metafizyki czasu, niezwiązanego wcale z wolną wolą.

2. KOMPATYBILISTYCZNE ODPOWIEDZI NA FATALIZM TEOLOGICZNY

2.1. Rozwiązanie Arystotelesowskie

Jedną z odpowiedzi na dylemat nieomyślnej wiedzy i wolnej woli polega na zaprzeczeniu, że sąd T – podobnie zresztą jak wszystkie inne sądy o przygodnej przyszłości i ich negacje – posiada wartość logiczną. Ta odpowiedź podważa sam schemat, w ramach którego sformułowany jest problem. Zazwyczaj kryje się za nią idea, że sąd dotyczący przygodnej przyszłości staje się prawdziwy wtedy i jedynie, gdy zachodzi zdarzenie, którego on dotyczy. Jeśli natomiast to zdarzenie nie zachodzi w stosownym czasie, to ów sąd staje się fałszywy. Takie było, jak się wydaje, stanowisko Arystotelesa w jego słynnym argumencie bitwy morskiej, zawartym w *Hermeutyce* IX, gdzie Arystoteles zajmuje się nie tyle problemem nieomyślnej wiedzy o przyszłości, co konsekwencjami prawdziwości sądu o przyszłości. Niemniej niektórzy filozofowie wykorzystali strategię Arystotelesa do rozwiązania interesującego nas tu dylematu³. Rozwiązanie to zaciera różnicę między prawdziwością a koniecznością oraz między fałszywością a niemożliwością, przynajmniej w przypadku sądów dotyczących przyszłości. Już to wystarczy, by przekreślić je w oczach niektórych logików, a co gorsza – nie jest do końca jasne, czy unika ono problemu fatalizmu teologicznego. Zgodnie z definicją nieomyślności, podaną w naszym podstawowym argumencie,

³ W nowszej literaturze rozwiązania tego bronią J. R. Lucas (1989), Richard Purtill (1988) i Joseph Runzo (1981), choć w ostatnim dziesięcioleciu zeszło ono na dalszy plan.

jeśli wszystkie przekonania Boga są nieomyłne, to nie jest możliwe, że Bóg posiada przekonanie, iż T i sąd T jest fałszywy. Definicję tę można jednak w sposób naturalny uzupełnić tak, aby uwzględniała ona przypadek, w którym sąd T nie posiada wartości logicznej w chwili obecnej, choć uzyska ją w przyszłości: jeśli wszystkie przekonania Boga są nieomyłne, to nie jest możliwe, że Bóg posiada przekonanie, iż T i sąd T jest obecnie fałszywy lub stanie się taki w przyszłości. Wobec tego jeśli Bóg jest przekonany, że T , to otrzymujemy argument za fatalizmem teologicznym, który jest analogiczny do naszego podstawowego argumentu. Przesłankę (4) należałoby zmodyfikować następująco:

- (4') Jest konieczne, że jeśli wczoraj Bóg posiadał przekonanie, że T , to sąd T stanie się prawdziwy.

Natomiast (6) zmienia się w:

- (6') Jest teraz-konieczne, że sąd T stanie się prawdziwy.

Pozostałe modyfikacje w argumentie są oczywiste.

Obrońca tego rozwiązania może powiedzieć, że Bóg nie posiada przekonania na temat przygodnej przyszłości, ponieważ nie wie w sposób nieomyłny, co się wydarzy, i że nie kłóci się to z nieomyłnością wszystkich Bożych przekonania. Nie kłóci się to także z wszechwiedzą Boga, o ile wszechwiedza jest rozumiana jako posiadanie wiedzy na temat wartości logicznej każdego sądu, który taką wartość posiada. Nie ulega jednak wątpliwości, że strategia ta ogranicza w pewnym stopniu wiedzę Boga i że oprócz słabości logicznych posiada również słabości religijne.

2.2. Rozwiązanie Boecjuszowe

To rozwiązanie odrzuca pierwszą przesłankę podstawowego argumentu: (1) Wczoraj Bóg posiadał nieomyłne przekonanie, że T . Kwestionuje się tu nie to, że przekonanie Boga jest nieomyłne, ani nie to, że przedmiotem tego przekonania jest treść sądu T , lecz to, że Bóg *wczoraj* posiadał przekonanie, iż T . Rozwiązanie to prawdopodobnie pochodzi od Boecjusza, filozofa z VI wieku, który utrzymywał, że Bóg nie istnieje w czasie i nie ma własności czasowych, w związku z czym nie posiada przekonania w chwilach czasu. Błędem jest więc powiedzenie, że Bóg posiadał przekonania wczoraj albo że posiada je dziś, albo że będzie je posiadał jutro. Nie mniejszym błędem jest powiedzenie, że Bóg posiadał przekonanie w określonym terminie, na przykład 1 czerwca 2004 r. Zgodnie ze sposobem, w jaki Boecjusz opisuje poznawanie przez Boga rzeczywistości czasowej, wszystkie zdarzenia czasowe

znajdują się jednocześnie w umyśle Boga. Powiedzenie „jednocześnie” czy „równocześnie” jest metaforą czasową, Boecjusz nie pozostawia jednak wątpliwości, że powiedzenie, iż cała rzeczywistość czasowa znajduje się w umyśle Boga w jednej *czasowej* terażniejszości, jest niedorzeczne. Wchodząca w grę terażniejszość jest bowiem beczasowa, stanowi ona jedno pełne ujęcie wszystkich zdarzeń z całej historii. Akwinata przyjął rozwiązanie Boecjuszowe jako jedną ze swoich odpowiedzi na fatalizm teologiczny, zapożyczając też niektóre z jego metafor. Jedną z nich jest metafora koła, w której sposób, w jaki beczasowy Bóg jest obecny w każdym momencie czasu zostaje przyrównany do sposobu, w jaki środek koła jest obecny w każdym punkcie na jego obwodzie⁴.

Większość zarzutów pod adresem tego rozwiązania dotyczy samej idei beczasowości. Twierdzi się, bądź że idea ta jest niedorzeczna, bądź że nie da się jej pogodzić z innymi własnościami Boga, które mają większe znaczenie religijne, takimi jak bycie osobą⁵. Jak argumentowałam⁶, odwołanie się do beczasowości tak naprawdę nie rozwiązuje problemu fatalizmu teologicznego, ponieważ można sformułować argument dotyczący wiedzy beczasowej, strukturalnie analogiczny do podstawowego argumentu. Jeśli Bóg nie istnieje w czasie, to kluczową sprawą byłaby nie tyle konieczność przeszłości, ile konieczność sfery beczasowej. Pierwsze trzy kroki argumentu można by przeformułować następująco:

(1t) Bóg beczasowo wie, że *T*.

(2t) Jeśli *E* należy do sfery beczasowej, to jest teraz-konieczne, że *E*.

(3t) Jest teraz-konieczne, że *T*.

Być może niewłaściwe jest powiedzenie, że zdarzenia beczasowe, takie jak posiadanie przez Boga beczasowo wiedzy, są *teraz-konieczne*, nie ma jednak powodu, aby sądzić, że mamy większy wpływ na wiedzę posiadaną przez Boga beczasowo niż na jego wiedzę posiadaną w przeszłości. Sfera beczasowa znajduje się w równym stopniu poza naszym zasięgiem, co przeszłość. W (3t) chodzi więc o to, że nie możemy teraz nic poradzić na to, że Bóg beczasowo wie, iż *T*. Pozostałe kroki w beczasowym dylemacie są podobne jak w podstawowym argumentacie. Krok (5t) mówi, że jeśli nie

⁴ SCG I, 66. We współczesnej filozofii najbardziej znanymi obrońcami idei, że Bóg jest beczasowy, są Eleonora Stump i Norman Kretzmann (1981), którzy wprost stosują tę ideę do dylematu przedwiedzy (1991).

⁵ Zob. np. PIKE 1970, s. 121-129; WOLTERSTORFF 1975; SWINBURNE 1977, s. 221.

⁶ ZAGZEBSKI 1991, rozdz. 2

mamy wpływu na beczasowy stan, to nie mamy wpływu na to, co ten stan w sposób logiczny pociąga. Wynika z tego, że nie mamy żadnego wpływu na przyszłość. W mojej ocenie rozwiązanie Boecjuszowe nie usuwa, samo w sobie, problemu teologicznego fatalizmu. Ze względu jednak na to, że natura sfery beczasowej pozostaje niejasna, intuicja o jej konieczności jest przypuszczalnie słabsza niż intuicja o konieczności przeszłości. Konieczność przeszłości ma tę przewagę, że jest ona głęboko zakorzeniona w naszych potocznych intuicjach na temat czasu; nie mamy natomiast potocznych intuicji o konieczności sfery beczasowej. Być może więc pogląd, że Bóg jest beczasowy, spycha fatalizm teologiczny na pozycje obronne.

2.3. Rozwiązanie Ockhamowe

Kolejne rozwiązanie pochodzi od filozofa z XIII wieku Wilhelma Ockhama, a we współczesnej literaturze nadała mu aktualność Marilyn Adams⁷. Rozwiązanie to bezwarunkowo odrzuca przesłankę (2) podstawowego argumentu. Idąc za Ockhamem, Adams argumentuje, że ta przesłanka stosuje się jedynie do przeszłości rozumianej w sensie ścisłym, czyli do „twardej” przeszłości. „Miękki” fakt dotyczący przeszłości to taki, który częściowo dotyczy przyszłości. Przykładem jest fakt, że wczoraj było prawdą, iż za rok wydarzy się pewne zdarzenie. Adams argumentuje, że istnienie Boga w przeszłości i przeszłe przekonania Boga o przyszłości nie są przeszłe w sensie ścisłym, ponieważ są faktami, które częściowo dotyczą przyszłości.

Argument Adams okazał się nieudany, między innymi dlatego, że konsekwencją podanego przez nią kryterium bycia twardym faktem jest to, że żaden fakt nie jest twardy⁸. Tym niemniej zainicjował on całą serię prób jego udoskonalenia przez podanie precyzyjniejszej definicji „twardego faktu” i określenia konieczności właściwej takim faktom – nazwanej przez Ockhama „koniecznością przypadłościową” (koniecznością *per accidens*). Jedną z najbardziej znanych propozycji w duchu Ockhama, jaka pojawiła się już po propozycji Adams, pochodzi od Alvina Plantingi⁹, który zdefiniował to, co przygodnie konieczne, w terminach nieposiadania kontrfaktycznej mocy. Aby ktoś, powiedzmy Jones, posiadał kontrfaktyczną moc względem przeszłych przekonań Boga, prawdziwe musi być następujące twierdzenie:

⁷ 1967.

⁸ FISCHER 1989, wprowadzenie.

⁹ 1986.

(CPP) W t_2 w mocy Jonesa było zrobienie czegoś takiego, że gdyby to zrobił, to Bóg nie posiadałby przekonania, które faktycznie posiadał w t_1 .

Plantinga argumentował, że pojęcie kontrfaktycznej moc względem przeszłych przekonań Boga dotyczących wolnych wyborów ludzkich jest wewnętrznie spójne i że jeśli taka moc istnieje, to owe przekonania nie są przypadłościowo konieczne; nie posiadają tego rodzaju konieczności, jaką przypisuje się przeszłości w przesłance (2) podstawowego argumentu.

Kontrfaktyczną moc względem przeszłości należy odróżnić od zmieniania przeszłości lub jej przyczynowania czy sprawiania. Zmienianie przeszłości jest wewnętrznie sprzeczne, ponieważ sprowadza się do tego, że przed t_2 istnieje jedna przeszłość, w której w t_1 Bóg posiada określone przekonanie, a następnie Jones robi coś, co zmienia przeszłość. Wymaga to istnienia dwóch przeszłości przed t_2 , co – jak można przypuszczać – jest niedorzeczne. (CPP) stwierdza natomiast, że istnieje tylko jedna aktualna przeszłość, ale przeszłość ta byłaby inna, gdyby w t_2 Jones postąpił inaczej. (CPP) nie zakłada również, że to, co Jones robi w t_2 , jest przyczyną tego, że w t_1 Bóg posiada takie, a nie inne przekonanie. Choć toczą się spory na temat tego, jak rozumieć przyczynowość, to – jak się dość powszechnie przyjmuje – przyczynowość nie sprowadza się do kontrfaktycznej zależności skutku od jego przyczyny. (CPP) jest słabsza niż twierdzenie, że działanie Jonesa w t_2 jest przyczyną przekonania Boga w t_1 ¹⁰.

Moim zdaniem bardzo trudno podać takie ujęcie konieczności przeszłości, które trafnie wyraża intuicję, że przeszłość posiada szczególny rodzaj konieczności na mocy bycia przeszłością, a jednocześnie pozwala nam powiedzieć, że przeszłym przekonaniom brak takiej konieczności. Problem polega na tym, że przeszłe przekonania Boga wydają się równie konieczne w sensie ścisłym, co inne zdarzenia z przeszłości, takie jak zesłotygodniowy wybuch. Jeśli posiadamy kontrfaktyczną moc względem przeszłych przekonań Boga, a nie mamy jej względem przeszłego wybuchu, to musi być tak dlatego, że przeszłe przekonania Boga posiadają jakąś szczególną własność, nie mającą nic wspólnego z próbą uniknięcia fatalizmu teologicznego. W przeciwnym razie trudno oprzeć się wrażeniu, że rozwiązanie Ockhamowe jest *ad hoc*.

¹⁰ Do lat dziewięćdziesiątych toczył się ożywiony spór na temat ockhamizmu. Jego obronę można znaleźć, między innymi, u Freddoso (1983), Kvanviga (1986), Zemacha i Widekera (1987), Wierengi (1989) i Craiga (1990). Niektóre zarzuty są zawarte w: Fischer (1983b, 1985b), Hasker (1989a), Zagrzebski (1991), Pike (1993) i Brant (1997).

2.4. Rozwiązanie Molinistyczne

Doktryna wiedzy pośredniej stanowiła przedmiot ożywionych dyskusji w XVI wieku. We współczesnej literaturze najczęściej uwagi poświęca się jej wersji zaproponowanej przez Luisa Molinę¹¹. W przeciwieństwie do pozostałych omawianych tu rozwiązań kompatybilistycznych, które zmierzają jedynie do wykazania zgodności nieomyślnej przedwiedzy z wolnością ludzką, molinizm wyjaśnia również, w *jaki sposób* Bóg zna przygodną przeszłość, a także proponuje mocną doktrynę Bożej Opatrzności. Wiedza pośrednia jest nazywana „pośrednią” dlatego, że – jak się powiada – znajduje się ona między wiedzą Boga dotyczącą prawd koniecznych a wiedzą Boga dotyczącą własnej stwórczej woli. Przedmiotem wiedzy pośredniej są tzw. kontrfaktyczne okresy wolności:

Gdyby osoba *O* znalazła się była w okolicznościach *C*, to *O* w sposób wolny zrobiłaby *X*.

Wiedza pośrednia wymaga, aby istniały prawdziwe okresy kontrfaktyczne o takiej postaci dotyczące każdej możliwej wolnej istoty i wszystkich możliwych okoliczności, w jakich ta istota może działać w sposób wolny. Sądy te są traktowane jako przygodne (choć jest to kwestionowane przez niektórych krytyków), ale uprzednie wobec stwórczej woli Boga. Bóg korzysta z nich, gdy postanawia, co stworzyć. Dzięki połączeniu swojej pośredniej wiedzy z wiedzą o tym, co postanawia stworzyć, Bóg zna całą historię świata.

We współczesnej literaturze można spotkać kilka zarzutów pod adresem wiedzy pośredniej. Robert Adams¹² argumentuje, że molinizm jest zobowiązany do stanowiska, że prawdziwość kontrfaktycznego okresu wolności jest ekplanacyjnie uprzednia wobec decyzji Boga, aby nas stworzyć. Jednakże prawdziwość okresu kontrfaktycznego, że gdybym był znalazł się w okolicznościach *C*, to zrobiłbym *A*, jest – ściśle biorąc – niezgodna z powstrzymaniem się przeze mnie od *A* w *C*, a zatem powstrzymanie się przeze mnie od *A* w *C* jest wykluczone przez coś, co w porządku wyjaśnienia jest uprzednie wobec mojego działania w *C*. To zaś wyklucza, że w *C* działałam w sposób wolny¹³.

¹¹ Ostatnio doktryna ta znalazła zdolnych obrońców w osobach Thomasa Flinta (1998) i Eefa Dekkera (2000).

¹² 1991.

¹³ W literaturze przedmiotu można spotkać jeszcze inne zarzuty wobec wiedzy pośredniej, a także odpowiedzi udzielone przez jej obrońców. William Hasker (1989a, 1995, 1997, 2000) wysunął serię zarzutów i odpowiedzi Williamowi Craigowi, który broni wiedzy pośredniej (1994, 1998). Dodatkowe zarzuty wysunęli Walls (1990) i Baskin (1993).

Założmy, że doktrynę wiedzy pośredniej da się wybronić. W jaki sposób pozwoliłoby nam to odrzucić wniosek argumentu za fatalizmem teologicznym? Wiedza pośrednia nie pociąga logicznie fałszywości żadnej z przesłanek podstawowego argumentu. Flint¹⁴ nie tylko broni wiedzy pośredniej, ale również kwestionuje niektóre kroki argumentu fatalistycznego, co wskazuje, że choć teoria wiedzy pośredniej stanowi imponującą teorię Bożej wiedzy i Opatrzności, sama w sobie nie jest ona ani konieczna, ani wystarczająca do uniknięcia fatalizmu teologicznego.

2.5. Rozwiązanie Frankfurrowskie / Augustyńskie

Przyjrzyjmy się teraz przesłance (9). Jest to wersja zasady alternatywnych możliwości (PAP). Zasada ta zyskała rozgłos w literaturze poświęconej wolnej woli za sprawą Harry'ego Frankfurta¹⁵, który zaatakował ją, odwołując się do interesujących eksperymentów myślowych. Celem artykułu Frankfurta było oddzielenie odpowiedzialności od alternatywnych możliwości, a przez to również od libertariańskiej wolności. obrońcy libertariańskiej wolnej woli z reguły bronią również PAP, a krytycy PAP, tacy jak Frankfurt, bronią determinizmu. Jednakże niektórzy filozofowie argumentują, że PAP jest fałszywa, nawet jeśli posiadamy libertariańską wolną wolę¹⁶. Literatura, w której wyraźnie odróżnia się tezę, że wolna wola wymaga alternatywnych możliwości od tezy, że wolna wola wymaga fałszywości determinizmu, powstała współcześnie. Pierwsza z tych tez dotyczy zdarzeń w okolicznościach kontrfaktycznych, natomiast druga – ośrodka kontroli przyczynowej w okolicznościach faktycznych¹⁷.

Oto jeden z typowych przypadków Frankfurta, mający dowodzić, że podmiot działania może postąpić w sposób wolny nawet wówczas, gdy brak alternatywnych możliwości:

Black, niecny *neurochirurg*, pragnie śmierci White'a, ale nie jest skłonny samemu ją spowodować. Wiedząc, że Mary Jones również nienawidzi White'a i będzie

¹⁴ 1998.

¹⁵ 1969.

¹⁶ Ja sama sformułowałam taki argument (ZAGZEBSKI 1991), podobnie jak David Hunt (1999, 2000). Hunt (1996b, 1999) argumentuje, że odrzucenie PAP z pozycji obrońcy libertariańskiej wolności można znaleźć u Augustyna, ale nawet jeśli to prawda, nie jest to stanowisko historycznie kojarzone z Augustynem.

¹⁷ Nie licząc literatury na temat przedwiedzy, PAP odrzucają z perspektywy inkompatybilizmu w kwestii wolnej woli i determinizmu Stump (1990, 1996a), Zagzebski (2000) i Pereboom (2000).

miała okazję go zabić, Black instaluje w mózgu Jones urządzenie, które pozwala mu rejestrować i kontrolować jej aktywność neurologiczną. Jeśli aktywność w mózgu Jones zasugeruje, że jest ona bliska postanowienia, by nie zabić White'a przy nadarzącej się sposobności, urządzenie Blacka zainterweniuje i doprowadzi do tego, że Jones jednak postanowi popełnić to morderstwo. Z drugiej strony, jeśli Jones sama postanowi zamordować White'a, to urządzenie nie zainterweniuje. Będzie ono jedynie rejestrować neurologiczne funkcje Jones, w żaden sposób na nie nie wpływając. Przypuśćmy, że gdy nadarza się sposobność, Jones postanawia zabić White'a bez żadnej „pomocy” ze strony urządzenia Blacka. W ocenie Frankfurta i większości komentatorów Jones jest moralnie odpowiedzialna za swoje działanie. A jednak wydaje się, że nie jest ona zdolna postąpić inaczej, ponieważ gdyby spróbowała, to zostałaby powstrzymana przez urządzenie Blacka¹⁸.

Większość komentatorów piszących o tego rodzaju przykładach przyjmuje, że podmiot jest w nich moralnie odpowiedzialny za swoje działanie i działa w sposób wolny w przyjmowanym przez tych komentatorów sensie. Różnią się oni natomiast w kwestii tego, czy może on postąpić inaczej w chwili działania. Determiniści na ogół interpretują przypadek Mary Jones jako taki, w którym przejawia ona libertariańską wolną wolę i, wbrew pozorom, nie ma alternatywnych możliwości. Jak wspomniałam wcześniej, niektórzy filozofowie interpretują go jako przypadek, w którym przejawia ona libertariańską wolną wolę pomimo braku alternatywnych możliwości. Jeśli przypadki Frankfurta da się zinterpretować w ten trzeci sposób, to można ich użyć do wykazania zgodności nieomyślnej wiedzy z libertariańską wolnością.

Przypadki Frankfurta można potraktować jako przemawiające za zgodnością przedwiedzy i wolności w jeszcze inny sposób. Zachodzi istotna różnica między przypadkiem Frankfurta a nieomyślną przedwiedzą, różnica, która wspiera intuicję, że podmiot zachowuje alternatywne możliwości nawet wówczas, gdy jego działanie jest przedmiotem nieomyślnej przedwiedzy. Kluczowym cechę typowego przypadku Frankfurta jest to, że podmiot nie może dokonać wolnego działania w bliskich (*close*) światach możliwych. Ten aspekt przypadku Frankfurta nie budzi wątpliwości. Urządzenie Blacka jest kontryfaktycznie manipulacyjne, nawet jeśli nie jest faktycznie manipulacyjne. Natomiast nieomyślna przedwiedza nie jest manipulacyjna nawet w sensie kontryfaktycznym. Nie istnieje ani bliski, ani nawet odległy możliwy świat, w którym przedwiedza powstrzymuje podmiot przed postąpieniem w sposób wolny. Oczywiście jeśli fatalizm teologiczny jest prawdziwy, to nikt nigdy nie działa w sposób wolny, ale chodzi mi o to, że w przypadku przedwiedzy

¹⁸ Na podstawie przykładu Johna Fischera (1982).

nie dochodzi do manipulacji w innych możliwych światach. Relacja między przedwiedzą a ludzkimi działaniami jest taka sama we wszystkich światach. Tymczasem to właśnie fakt, że relacja między urządzeniem Frankfurta a działaniem Mary w aktualnym świecie różni się od relacji w innych bliskich możliwych światach, ma decydować o tym, że przykład Frankfurta dowodzi fałszywości PAP.

Aby wyjaśnić tę sprawę, przyjrzyjmy się, jak należałoby zmodyfikować typowy przypadek Frankfurta, aby upodobnić go do sytuacji nieomyślnej przedwiedzy. Jak argumentowałam gdzie indziej¹⁹, urządzenie zainstalowane w mózgu Mary musiałyby być ustawione w taki sposób, że bez względu na to, co ona zrobi, nigdy by nie zainterweniowało. Nie jest nawet prawdą, że *mogłoby ono* zainterweniować. Każdy świat, w którym Mary postanawia popełnić morderstwo, jest światem, w którym to urządzenie jest ustawione w taki sposób, że doprowadza ją do popełnienia morderstwa w przypadku, gdyby postanowiła tego nie zrobić, i każdy świat, w którym nie decyduje się ona popełnić morderstwa, jest światem, w którym to urządzenie jest ustawione w taki sposób, aby zapobiec podjęciu przez nią postanowienia, aby popełnić morderstwo, gdyby jednak postanowiła je popełnić. Oczywiście takie urządzenie może się okazać niemożliwe, ale tylko w tak opisanym przypadku byłoby ono podobne do sytuacji przedwiedzy. Sugeruję, że nasze reakcje na tak zmodyfikowany przypadek Frankfurta różnią się wyraźnie od potocznych reakcji na typowy przypadek Frankfurta. W typowym przypadku przynajmniej wydaje się prawdą, że podmiot działania nie może postąpić inaczej, natomiast w przypadku zmodyfikowanym na podobieństwo przypadku przedwiedzy, podmiot może, w pewnym oczywistym sensie, postąpić inaczej, ponieważ jego wola nie jest ograniczona przez Blacka w żadnym możliwym świecie. Urządzenie jest gotowe nią manipulować, ale nie dochodzi do tego i nie mogłoby dojść, ponieważ nie manipuluje ono nią nawet w okolicznościach kontrfaktycznych. Urządzenie to możemy potraktować jako metafizyczny przypadek – zewnętrzny dodatek, który nie gra żadnej roli w ciągu zdarzeń w żadnym możliwym świecie. W zmodyfikowanym przypadku trudno, być może, powiedzieć, czy Mary ma alternatywne możliwości. Pokazuje on więc, że alternatywne możliwości nie zawsze mają znaczenie dla posiadania libertariańskiej wolności.

¹⁹ 1991, rozdz. 6, par. 2.1.

2.6. Odrzucenie konieczności przeszłości oraz odrzucenie zasady transferu konieczności

Kluczową przesłanką podstawowego argumentu za fatalizmem teologicznym jest przesłanka (2), czyli zasada konieczności przeszłości. Omówiliśmy już rozwiązanie Ockhamowe, które uznaje (2) w zastosowaniu do przeszłości w sensie ścisłym, ale odrzuca ją w zastosowaniu do tej części przeszłości, która nie jest przeszłością w pełni czy w sensie ścisłym. Warto jednak zadać sobie pytanie, czy przeszłość w ogóle jest konieczna. Co mamy na myśli mówiąc, że przeszłość, rozumiana w sensie ścisłym, jest *konieczna*? Gdy ludzie mówią: „Nie ma co płakać nad rozlanym mlekiem”, to przypuszczalnie mają na myśli to, że nikt nie może już nic poradzić na to, że mleko się rozlało; rozlanie się mleka znajduje się już poza naszą przyczynową kontrolą. Nie jest jednak wcale oczywiste, czy należenie do przeszłości *per se* przesądza o tym, że coś znajduje się poza naszą przyczynową kontrolą. Przesądza o tym raczej należenie do przeszłości w połączeniu z metafizycznym prawem, że przyczyny muszą poprzedzać swoje skutki. Gdybyśmy uznali, że skutki mogą poprzedzać swoje przyczyny, to myślę, że przestalibyśmy mówić o konieczności przeszłości.

Tak więc zasada konieczności przeszłości to zasada, że przeszłe zdarzenia nie należą do klasy zdarzeń dających się [teraz] przyczynować. Istnieje czasowa asymetria przyczynowości, ponieważ wszystko, co jest przyczynowe, należy do przyszłości. Jednakże część przyszłości również nie jest przyczynowa. Bez względu na to, czy determinizm jest prawdziwy, czy też nie, niektóre zdarzenia należące do przyszłości są przyczynowo konieczne. Jeśli przyszłe zdarzenie *E* jest konieczne, to jest przyczynowe, natomiast nie-*E* nie jest przyczynowe. Jeśli konieczność przeszłości polega na jej nieprzyczynowości, to zdziwienie może budzić fakt przypisania pewnej klasie sądów dotyczących przeszłości rzekomo szczególnego rodzaju konieczności, skoro ten sam rodzaj konieczności przysługuje również w pewnej mierze przyszłości.

Wychodzi tu na jaw głębszy problem związany z ideą konieczności przeszłości. Własności przyczynowości i nieprzyczynowości nie odpowiadają dokładnie standardowym własnościom konieczności, możliwości, niemożliwości i przygodności. Faktyczna przeszłość nie jest przyczynowa, ale alternatywne przeszłości również takie nie są. Jeśli jest już za późno, by sprawić, że pewna rzecz się zdarzyła, to jest już również za późno, by sprawić, że zamiast niej zdarzyło się coś innego. Stąd jeśli dotyczący przeszłości sąd *p* nie jest przyczynowy, to również nie-*p* nie jest przyczynowy.

Inaczej jest w przypadku modalności logicznych, ponieważ jeśli sąd p jest konieczny, to $\text{nie-}p$, przeciwnie, jest niemożliwy. Kolejna różnica między koniecznością a nieprzyczynowalnością polega na tym, że jeśli p jest konieczny, to p jest możliwy, natomiast jeśli p jest przyczynowalny, to nie istnieje kategoria analogiczna do możliwości, która stosuje się do p . Dziedzina standardowej modalności dzieli się na to, co możliwe, i na to, co niemożliwe. To, co konieczne, jest podzbiorem tego, co możliwe, a to, co przygodne, jest tym, co możliwe, ale niekonieczne. Sugerowane przeze mnie własności dzielą zdarzenia na te, które są przyczynowalne, i te, które są nieprzyczynowalne. Istnieje zbiór sądów typu p , które są takie, że p nie jest przyczynowalny i $\text{nie-}p$ nie jest przyczynowalny. Istnieje zbiór sądów typu p , które są takie, że p jest przyczynowalny i $\text{nie-}p$ nie jest przyczynowalny. Może również istnieć zbiór sądów typu p , które są takie, że p jest przyczynowalny i $\text{nie-}p$ jest przyczynowalny. To, czy jakieś sądy należą do tej trzeciej kategorii, jest jedną z kwestii spornych w dyskusjach o fatalizmie. Jednakże te trzy kategorie pokazują, że logiczne kategorie przyczynowalności i nieprzyczynowalności nie odpowiadają dokładnie standardowemu modelowi kategorii tego, co konieczne, możliwe i niemożliwe. Próba upodobnienia kategorii przyczynowych do kategorii logicznych jest błędem.

Powyższe uwagi wskazują, że należy zrezygnować z przesłanki (2), zastępując ją przez

- (2a) Jeśli E jest zdarzeniem z przeszłości, to E nie jest teraz przyczynowalne.

Zobaczmy teraz, co stanie się, gdy tzw. konieczność przeszłości zmienimy w taki sposób, by wyrażała ona metafizyczną zasadę, że przeszłość nie jest przyczynowalna. Przesłanka (5) przyjmie wówczas następującą postać:

- (5a) Jeśli p nie jest teraz przyczynowalny i jest konieczne, że $(p \rightarrow q)$, to q nie jest teraz przyczynowalny.

Zasada (5a) jest fałszywa. Jednym z powodów jest to, że logicznie niemożliwy sąd pociąga logicznie każdy sąd. (5a) należy zmodyfikować następująco:

- (5b) Jeśli p nie jest przyczynowalny i jest konieczne, że $(p \rightarrow q)$, i p nie jest logicznie niemożliwy, to q nie jest teraz przyczynowalny.

Zasada (5b) również jest fałszywa, ponieważ prawdziwość q może być logicznie koniecznym warunkiem prawdziwości p , gdzie p nie jest przyczynowalny, natomiast q jest. Na przykład p może być sądem, że własnoręcznie stawiam 200-piętrowy budynek – czyli sądem, który jest przyczynowo, choć

nie logicznie, niemożliwy. Sąd, że własnoręcznie stawiam 200-piętrowy budynek, pociąga logicznie, że stawiam budynek. A sąd, że stawiam budynek (niewielki, z czyjąś pomocą) jest przyczynowalny.

Inkompatybilista w kwestii przedwiedzy i wolnej woli musi więc zastąpić (5b) taką zasadą, która jest prawdziwa i pozwala wywnioskować nieprzyczynowalność przyszłości. Wprawdzie nie znam żadnej takiej zasady, której struktura byłaby podobna do (5) z podstawowego argumentu, ale inkompatybilista może się tu posłużyć zasadą obecną w literaturze na temat wolnej woli i determinizmu, zaproponowaną przez Petera van Inwagena²⁰. Zasada ta, nazywana regułą Beta, zostanie omówiona w paragrafie 4.

3. INKOMPATYBILISTYCZNE ODPOWIEDZI NA ARGUMENT ZA FATALIZMEM TEOLOGICZNYM

Już w chwili odkrycia omawianego tu dylematu pojawili się filozofowie, którzy uważali, że argument w rodzaju naszego podstawowego argumentu rzeczywiście dowodzi, iż nieomylna przedwiedza jest niezgodna z ludzką wolną wolą. A skoro tak, to z którejś z nich trzeba zrezygnować. Rzecz jasna można zrezygnować z obu, ale omawiany dylemat zaprzętał umysły tak wielu filozofów właśnie dlatego, że zarówno przekonanie o istnieniu istoty posiadającej nieomylną przedwiedzę, jak i przekonanie o istnieniu libertariańskiej wolnej woli stanowią ważną część światopoglądu wielu filozofów. Odrzucenie choćby jednego z tych przekonań jest rzeczą trudną i często wymaga zmodyfikowania wielu innych przekonań.

Rezygnacja z libertariańskiej wolności zawsze miała wielu zwolenników. Nadanie determinizmowi przyczynowemu głównej roli w dyskusjach nad wolną wolą jest pomysłem nowożytnym i niektórzy filozofowie uważają ten nowożytny sposób formułowania problemu za chybiony. Filozofowie, którzy odrzucają libertariańską wolną wolę, mogą przyjąć jakiś typ wolnej woli zgodny z determinizmem albo też mogą po prostu pogodzić się z tym, że ludzie nie posiadają wolnej woli.

Drugie stanowisko inkompatybilistyczne polega na uznaniu libertariańskiej wolnej woli wraz z zasadą alternatywnych możliwości (przesłanka 9) i odrzuceniu możliwości nieomyślnej przedwiedzy. Stanowisko to zyskało

²⁰ 1983.

ostatnio rozgłos za sprawą tzw. teorii „otwartego Boga”²¹. Przedstawiciele tej teorii odrzucają nie tylko nieomylną przedwiedzę, ale również Bożą bezczasowość i niezmienność, argumentując, że przedwiedzę należy odrzucić za względu na jej fatalistyczne konsekwencje, a także dlatego, że obraz Boga, który podejmuje ryzyko, lepiej współgra z Pismem Świętym niż klasyczne pojęcie bóstwa, które jest z istoty wszechwiedzące i przedwiedzące.

4. FATALIZM TEOLOGICZNY A INNE FORMY FATALIZMU

Formą fatalizmu, która jest starsza nawet od fatalizmu teologicznego, jest fatalizm logiczny, czyli teza, że przeszła prawdziwość sądu o przyszłości pociąga logicznie fatalizm. Arystoteles omawia ten pogląd w swoim słynnym argumentie bitwy morskiej, wspomnianym wcześniej w paragrafie 2.1. Jaśniejszą i subtelniejszą formę tego argumentu podał Diodor Kronos, którego argument bardzo przypomina w swej formie nasz podstawowy argument za teologicznym fatalizmem. Przebiega on następująco:

Argument za fatalizmem teologicznym

Niech S = sąd, że jutro zostanie stoczona bitwa morska

- (1L) Wczoraj było prawdą, że S . [założenie]
 (2L) Jeśli jakiś sąd był prawdziwy w przeszłości, to jest teraz-konieczne, że był on wówczas prawdziwy. [na mocy konieczności przeszłości]
 (3L) To, że wczoraj było prawdą, że S jest teraz-konieczne. [1, 2]
 (4L) Jest konieczne, że jeśli wczoraj było prawdą, że S , to teraz jest prawdą, że S . [wszechczasowość (*omnitemporality*) prawdy]
 (5L) Jeśli p jest teraz-konieczny i jest konieczne, że (jeśli p , to q), to q jest teraz-konieczny. [zasada transferu konieczności]
 (6L) Zatem to, że jest prawdą, iż S jest teraz-konieczny. [3L, 4L, 5L]
 (7L) Jeśli to, że S jest prawdą jest teraz-konieczne, to żadna alternatywa wobec prawdziwości S nie jest teraz-możliwa. [definicja „konieczności”]
 (8L) Zatem żadna alternatywa wobec prawdziwości S nie jest teraz-możliwa. [6L, 7L]
 (9L) Jeśli żadna alternatywa wobec prawdziwości S nie jest teraz-możliwa, to to, czego dotyczy sąd dojdzie do skutku za sprawą wolnego ludzkiego wyboru. [wersja zasady alternatywnych możliwości]
 (10L) Zatem do jutrzejszej bitwy morskiej nie doprowadzi wolna ludzka decyzja. [8L, 9L]

²¹ PINNOCK *et al.* 1994.

W odróżnieniu od argumentu za fatalizmem teologicznym, argument za fatalizmem logicznym ma niewielu obrońców. Jednym z powodów jest to, że (2L) jest mniej wiarygodna niż (2). Ostatnio jednak Ted Warfield²² podał argument za równoważnością tych dwóch form fatalizmu przy założeniu, że Bóg istnieje w sposób konieczny i jest ze swej istoty wszechwiedzący.

Znany argument za tym, że determinizm przyczynowy prowadzi do fatalizmu, ma podobną formę.

Argument za fatalizmem przyczynowym

Niech H = wyczerpujący opis świata w pewnej odległej chwili w przeszłości,

A = pewien przyszły akt ludzki,

a L = sformułowanie praw przyczynowych.

(1c) $H \& L$.

(2c) Jest teraz konieczne, że H i L . [konieczność przeszłości
oraz konieczność praw przyczynowych]

(3c) Jest teraz konieczne, że $[(H \& L) \rightarrow A]$. [teza przyczynowego determinizmu]

(4c) Jeśli jest teraz konieczne, że p i jest teraz konieczne, że $(p \rightarrow q)$, to jest teraz konieczne, że q . [zasada transferu konieczności]

(5c) Jest teraz konieczne, że A . [2, 3, 4]

(6c) Jeśli jest teraz konieczne, że A , to A nie zostanie dokonane w sposób wolny.

Zwróciłam wcześniej uwagę na problemy związane z zasadą wyrażoną w (4c). Peter van Inwagen zaproponował jednak zbliżony argument za niezgodnością przyczynowego determinizmu z wolną wolą, w którym (4c) zastąpiła inna zasada. Van Inwagen proponuje regułę wnioskowania, w której pojawia się operator „ N ” rozumiany następująco: $Np = p$ i nikt nie ma i nigdy nie miał wyboru w kwestii tego, czy p . Van Inwagen nazywa tę regułę „Beta”:

BETA: $Np \& N(p \Rightarrow q) \vdash Nq$

Argument przebiega następująco:

(1) $H \& L$ [założenie]

(2) $N(H \& L)$ [wersja konieczności przeszłości
i konieczności praw przyczynowych]

(3) $N[(H \& L) \rightarrow A]$ [teza przyczynowego determinizmu]

(4) NA [2, 3, reguła Beta]

²² 1997. W odpowiedzi głos zabrali Hasker (1998) i Brueckner (2000), a Warfield (2000) skomentował obie te odpowiedzi.

Zasada Beta wywołała dyskusje w poświęconej wolnej woli i determinizmowi literaturze, pełnej kontrprzykładów i poprawek do tej zasady. Na przykład Timothy O'Connor (2000) broni następującej zawężonej zasady:

BETA 2: $Np \ \& \ N(p \Rightarrow q) \ \& \ q$ staje się prawdziwy później niż $p \vdash Nq$

BETA 2 jest trudniejsza do odrzucenia niż BETA, a można jej w podobny sposób użyć do uzasadnienia niezgodności nieomyślnej wiedzy z wolną wolą. Czytelnik powinien się zapoznać z literaturą na temat Beta i podobnych zasad dotyczących transferu, aby wyrobić sobie własny pogląd o tym, czy ich odrzucenie pozwala uniknąć rozmaitych form fatalizmu.

5. POZA FATALIZM

Argumentowałam, że dylemat fatalizmu teologicznego dotyczy wyłącznie problemu wolnej woli. Modalna lub przyczynowa asymetria czasu, zasada transferu konieczności i twierdzenie o nieomyślnej przedwiedzy są łącznie niespójne²³. Jeśli istnieje specjalny rodzaj konieczności posiadany przez przeszłość *qua* przeszłość, który nie sprowadza się do braku przyczynowości przeszłości, to jest on czasowo asymetryczny. Posiada go przeszłość, a nie posiada przyszłość. Konieczność przeszłości i przygodność przyszłości to dwie strony tego samego medalu. Oczywiście powiedzenie, że przyszłość jest przygodna w sensie modalności temporalnej, nie implikuje, że posiadamy kontrolę przyczynową nad całą przyszłością. Nie posiadamy takiej kontroli, ponieważ część (a może nawet całość) przyszłości jest przyczynowo konieczna. Jeśli jednak konieczność przeszłości różni się od braku przyczynowości i jest rodzajem konieczności posiadany przez przeszłość tylko dlatego, że jest przeszłością, to przyszłość nie może być konieczna w tym sensie.

Idea, że istnieje czasowo asymetryczna modalność jest niezgodna z zasadą transferu konieczności i twierdzeniem o nieomyślnej wiedzy posiadanej przez z istoty wszechwiedzące bóstwo. Tę niezgodność można unaocznic następująco:

²³ 1991, dodatek.

Dylemat przedwiedzy i modalnej asymetrii czasowej

Ponownie, niech T = sąd, że jutro rano o 9 odbierzesz telefon.

- (1f) Istnieje (i istniała wcześniej) z istoty wszechwiedząca istota posiadająca przedwiedzę (na zwijmy ją w skrócie EOF) [założenie dylematu]
 (2f) Albo jest teraz-konieczne, że EOF była wcześniej przekonana, że T , albo jest teraz-konieczne, że EOF nie była wcześniej przekonana, że T .

Z (1f) i zasady konieczności przeszłości wynika, że

- (3f) Jest konieczne, że (EOF była wcześniej przekonana, że $T \rightarrow T$) i jest konieczne, że (EOF nie była wcześniej przekonana, że $T \rightarrow$ nie T)

Na mocy zasady transferu konieczności (TNP), (2f) i (3f) pociągają logicznie

- (4f) Albo jest teraz-konieczne, że T , albo jest teraz-konieczne, że nie T .

(4f) jest logicznie równoważne z

- (5f) Albo jest teraz-możliwe, że T , albo jest teraz-możliwe, że nie T .

Na mocy zasady przygodności przyszłości otrzymujemy

- (6f) Jest teraz-możliwe, że T i jest teraz-możliwe, że nie T .

A (6f) jest sprzeczne z (5f).

Sprzeczność pojawiająca się w tym argumentie nie ma nic wspólnego z wolną wolą czy fatalizmem. W rzeczywistości problem jest jeszcze ogólniejszy, niż sugeruje ten argument. Powodem tego, że istotowa wszechwiedza kłóci się z czasową modalnością i zasadą transferu, jest to, że istnienie EOF wymaga, aby sąd o przeszłości pociągał logicznie sąd o przyszłości. Tymczasem z TNP wprost wynika, że sąd, który jest teraz-konieczny, nie może pociągać logicznie sądu, który nie jest teraz-konieczny. Jeśli więc przeszłość jest teraz-konieczna, a przyszłość nie jest, to sąd o przeszłości nie może pociągać logicznie sądu o przyszłości. Prowadzi to do wniosku, że jeśli pojęcie asymetrycznej czasowej modalności jest wewnątrznie spójne, to może ona albo stosować się do TNP, albo dopuszczać, by sąd o przeszłości pociągał logicznie sąd o przyszłości, ale nie jedno i drugie na raz.

Sedno problemu tkwi więc w tym, że nie jest możliwe istnienie modalności, która posiadałaby następujące własności:

- (a) Przeszłość i przyszłość są asymetryczne w tym sensie, że przeszłość jest konieczna z punktu widzenia tego typu modalności, natomiast przyszłość jest przygodna z punktu widzenia modalności tego rodzaju.
 (b) Istnieją sądy o przeszłości, które pociągają logicznie sądy o przyszłości.
 (c) Obowiązuje TNP.

Problem rzekomej niezgodności nieomyślnej przedwiedzy i wolnej woli jest więc szczególnym przypadkiem ogólniejszego problemu, który nie ma nic wspólnego ani z przedwiedzą, ani z wolną wolą. Czasowo asymetryczna konieczność i zasada transferu konieczności zagrażają różnym tezom metafizycznym, które wymagają, aby sąd o przeszłości pociągał logicznie sąd o przyszłości (np. tezie, że materia jest niezniszczalna). Nie jest to problem, którego można się pozbyć odrzucając religijną doktrynę Bożej przedwiedzy. W paragrafie 2.6 zasugerowano, że źródłem problemu może być (a). Nie istnieje czasowo asymetryczna konieczność. Jeśli intuicja o konieczności przeszłości bierze się z czegoś w rodzaju nieprzyczynowości przeszłości, to natrafiamy na kolejną niezgodność – tym razem między rzekomą nieprzyczynowością przyszłości, zasadą transferu nieprzyczynowości i twierdzeniem, że sąd o przeszłości pociąga logicznie sąd o przyszłości. Ale to zasada transferu wydaje się najbardziej podejrzana w tych argumentach²⁴.

Bez względu na to, co sądzi się o argumentach za fatalizmem teologicznym, w ramach logiki czasu i przyczynowości istnieje ogólniejszy problem, który wymaga rozwiązania. Dokładniejszego przeanalizowania wymaga zarówno rzekoma modalna asymetria czasu i przyczynowości, jak i rozmaite zasady transferu, prowadzące do niezgodności z pewnymi metafizycznymi tezami, których konsekwencją jest to, że sąd o przeszłości pociąga logicznie sąd o przyszłości.

Z języka angielskiego przetłóżył Marcin Iwanicki

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Marilyn, 1967, *Is the Existence of God a 'Hard' Fact?*, „The Philosophical Review” 76, s. 492-503.
- ADAMS, Robert Merrihew, 1991, *An Anti-Molinist Argument*, „Philosophical Perspectives” 5, s. 343-354.
- ALSTON, William P, 1985, *Divine Foreknowledge and Alternative Conceptions of Human Freedom*, „International Journal for Philosophy of Religion” 18, s. 19-32.
- , 1986, *Does God Have Beliefs?*, „Religious Studies” 22, s. 287- 306.

²⁴ Omawiam tego rodzaju argumenty w Zagzebski (2002b).

- AQUINAS, St. Thomas, *Summa Theologica*, Ia, qu. 14, art. 13.
 —, *Summa Contra Gentiles* I, rozdz. 66.
- BASINGER, David, 1986, *Middle Knowledge and Classical Christian Thought*, „Religious Studies” 22, s. 407-22.
 —, 1993, *Simple Foreknowledge and Providential Control*, „Faith and Philosophy” 10, s. 421- 427.
- BOETHIUS, *The Consolation of Philosophy*, ks. V, proza vi.
- BRANT, Dale Eric, 1997, *On Plantinga’s Way Out*, „Faith and Philosophy” 14, s. 378-387.
- BROWN, Robert F, 1991, *Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will*, „Religious Studies” 27, s. 285-295.
- BRUECKNER, Anthony, 2000, *On an Attempt to Demonstrate the Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*, „Faith and Philosophy” 17, s. 132-134.
- CRAIG, William Lane, 1994, *Robert Adams’s New Anti-Molinist Argument*, „Philosophy and Phenomenological Research” 54, s. 857-861.
 —, 1998, *On Hasker’s Defense of Anti-Molinism*, „Faith and Philosophy” 15, s. 236-240.
 —, 1990, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Leiden: E. J. Brill.
- DEKKER, Eef, 2000, *Middle Knowledge*, Leuven: Peeters.
- DUMMETT, Michael, 1964. *Bringing About the Past*, „Philosophical Review” 73, s. 338-359; przedruk w: TENZE, *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth 1978.
- FINCH, Alicia, WARFIELD, Ted, 1999, *Fatalism: Logical and Theological*, „Faith and Philosophy” 16, s. 233-238.
- FISCHER, John Martin, 1982, *Responsibility and Control*, „Journal of Philosophy” 79, 24-40.
 —, 1983, *Freedom and Foreknowledge*, „Philosophical Review” 92, s. 67-79.
 —, 1985a, *Ockhamism*, „Philosophical Review” 94, s. 81-100.
 —, 1985b, *Scotism*, „Mind” 94, s. 231-43.
 — (red.), 1989, *God, Freedom, and Foreknowledge*, Stanford, CA: Stanford University Press.
 —, 1991, *Snapshot Ockhamism*, „Philosophical Perspectives” 5, s. 355-372.
 —, 1994, *The Metaphysics of Free Will*, Oxford: Blackwell.
- FLINT, Thomas, 1990, *Hasker’s God, Time, and Knowledge*, „Philosophical Studies” 60, s. 103-115.
 —, 1991, *In Defense of Theological Compatibilism*, „Faith and Philosophy” 8, s. 237-243.
 —, 1998, *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca: Cornell University Press.
 —, 1997, *Praying for Things to Have Happened*, „Midwest Studies in Philosophy” 21, s. 61-82.
- FORREST, Peter, 1985, *Backwards Causation in Defence of Free Will*, „Mind” 94, s. 210-217.
- FRANKFURT, Harry, 1969, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, „Journal of Philosophy” 46, s. 829-839.
- FREDDOSO, Alfred, 1982, *Accidental Necessity and Power Over the Past*, „Pacific Philosophical Quarterly” 63, s. 54-68.
 —, 1983, *Accidental Necessity and Logical Determinism*, „Journal of Philosophy” 80, s. 257-78.
 —, 1988, [przekład i wprowadzenie do:] Luis de MOLINA, *On Divine Foreknowledge*, cz. IV: *Concordia*, Ithaca: Cornell University Press.
- GASKIN, Richard, 1993, *Conditionals of Freedom and Middle Knowledge*, „The Philosophical Quarterly” 43, s. 412-430.
 —, 1994, *Molina on Divine Foreknowledge and the Principle of Bivalence*, „Journal of the History of Philosophy” 32, s. 551-571.
- GORIS, Harm J. M. J. 1996, *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God’s Foreknowledge and Irresistible Will*, Utrecht/Louvain: Thomas Instituut/Peeters.

- GRIFFIN, David, COBB, John B., 1976, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press.
- HARTSHORNE, Charles, 1941, *Man's Vision of God*, N.Y.: Harper and Bros.
- , 1967, *A Natural Theology for Our Time*, Lasalle: Open Court Pub.
- HASKER, William, 1989, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1993, *Zagzebski on Power Entailment*, „Faith and Philosophy” 10, s. 250-255.
- , 1995, *Middle Knowledge: A Refutation Revisited*, „Faith and Philosophy” 12, s. 223-236.
- , 1997, *Explanatory Priority: Transitive and Unequivocal, a Reply to William Craig*, „Philosophy and Phenomenological Research” 57, s. 389-393.
- , 1998, *No Easy Way Out – A Response to Warfield*, „Nous” 32, s. 361-363.
- , 2000, *Anti-Molinism is Undefeated!*, „Faith and Philosophy” 17, s. 126-131.
- HAWKING, Stephen, 1988, *A Brief History of Time*, N.Y.: Bantam Books.
- HOFFMAN, Joshua, ROSENKRANTZ, Gary, 1984, *Hard and Soft Facts*, „Philosophical Review” 93, s. 419-34.
- HUNT, David, 1992, *Omniprescient Agency*, „Religious Studies” 28, s. 351-69.
- , 1993a, *Simple Foreknowledge and Divine Providence*, „Faith and Philosophy” 10, s. 394-414.
- , 1993b, *Prescience and Providence: A Reply to My Critics*, „Faith and Philosophy” 10, s. 428-438.
- , 1995a, *Does Theological Fatalism Rest on an Equivocation?*, „American Philosophical Quarterly” 32, s. 153-65.
- , 1995b, *Dispositional Omniscience*, „Philosophical Studies” 80, s. 243-78.
- , 1996a, *Augustine on Theological Fatalism: The Argument of De Libero Arbitrio III.1-4*, „Medieval Philosophy and Theology” 6, s. 1-30.
- , 1996b, *Frankfurt Counterexamples: Some Comments on the Widerker-Fischer Debate*, „Faith and Philosophy” 13, s. 395-401.
- , 1999a, *On Augustine's Way Out*, „Faith and Philosophy” 16, s. 3-26.
- , 1999b, *Moral Responsibility and Unavoidable Action*, „Philosophical Studies” 97, s. 195-227.
- KANE, Robert, 1996, *The Significance of Free Will*, N.Y.: Oxford University Press.
- KAPITAN, Tomis, 1993, *Providence, Foreknowledge, and Decision Procedure*, „Faith and Philosophy” 10, s. 415-420.
- KENNY, Anthony, 1969, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, [w:] TENŹE, Aquinas: *A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press.
- KVANVIG, Jonathan, 1986, *The Possibility of an All-Knowing God*. N.Y. St. Martin's Press.
- LEFTOW, Brian, 1991a, *Time and Eternity*. Ithaca: Cornell University Press.
- , 1991b, *Timelessness and Foreknowledge*, „Philosophical Studies” 63, s. 309-325.
- LEWIS, David, 1979, *Counterfactual Dependence and Time's Arrow*, „Nous” 13, s. 455-476.
- LINVILLE, Mark D, 1993, *Divine Foreknowledge and the Libertarian Conception of Freedom*, „International Journal for Philosophy of Religion” 33, s. 165-186.
- LUCAS, J.R. 1989, *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*, London: Blackwell.
- MAVRODES, George, 1984, *Is the Past Preventable?*, „Faith and Philosophy” 1, s. 131-146.
- MCCANN, Hugh, 1995, *Divine Sovereignty and the Freedom of the Will*, „Faith and Philosophy” 12, s. 582-598.
- MCKENNA, Michael, 1997, *Alternate Possibilities and the Failure of the Counterexample Strategy*, „Journal of Social Philosophy” 28, s. 71-85.
- MELE, Alfred, ROBB, David, 1998, *Rescuing Frankfurt-Style Cases*, „Philosophical Review” 107, s. 97-112.

- MOLINA, Luis de zob. FREDDOSO 1988.
- MONGKIN, Charles, KELLNER, Menachem (red.), 2000, *Free Will and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, College Park, Md: University of Maryland Press.
- MURRAY, Michael J., 1995, *Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom*, „Philosophy and Phenomenological Research” 55, s. 75-108.
- O’CONNOR, Timothy, 2000, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- OCKHAM, William, 1983, *Predestination, Foreknowledge, and Future Contingents*, 2 wyd., red. i przeł. Marilyn McCord Adams i Norman Kretzmann, Indianapolis: Hackett.
- OTSUKA, Michael, 1998, *Incompatibilism and the Avoidability of Blame*, „Ethics” 108, s. 685-701.
- PADGETT, Alan, 2001, *Divine Foreknowledge and the Arrow of Time: On the Impossibility of Retrocausation*, [w:] Paul HELM, Alan PADGETT, William Lane CRAIG, Nicholas WOLTERSTORFF, *God and Time*, Downer’s Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, s. 92-100.
- , 1992, *Eternity and the Nature of Time*, N.Y.: St. Martin’s Press.
- PEREBOOM, Derek, 2000, *Alternate Possibilities and Causal Histories*, „Philosophical Perspectives”, 20, s. 119-137.
- PIKE, Nelson, 1965, *Divine Omniscience and Voluntary Action*, „The Philosophical Review” 74, s. 27-46.
- , 1970, *God and Timelessness*, New York: Schocken.
- , 1993, *A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem*, „International Journal for Philosophy of Religion” 33, s. 129-164.
- PINNOCK, Clark, RICHARD RICE, JOHN SANDERS, WILLIAM HASKER, DAVID BASINGER, 1994, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- PLANTINGA, Alvin, 1973, *The Nature of Necessity*, N.Y.: Oxford University Press.
- , 1977, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, MI: Eerdmans
- , 1986, *On Ockham’s Way Out*, „Faith and Philosophy” 3, s. 235-269.
- PURTILL, Richard, 1988, *Fatalism and the Omnitemporality of Truth*, „Faith and Philosophy” 5, s. 185-192.
- RAUF, M.A., 1970, *The Qu’ran and Free Will*, „The Muslim World” 60, s. 289-299.
- REICHENBACH, Bruce, 1987, *Hasker on Omniscience*, „Faith and Philosophy” 4, s. 86-92.
- , 1988, *Fatalism and Freedom*, „International Philosophical Quarterly” 28, s. 271-85.
- ROBINSON, Michael D., 1995, *Eternity and Freedom: A Critical Analysis of Divine Timelessness as a Solution to the Foreknowledge/Free Will Debate*, Lanham, Md: University Press of America.
- ROWE, William L., 1999, *Problem of Divine Sovereignty and Human Freedom*, „Faith and Philosophy” 16, s. 98-101.
- RUNZO, Joseph, 1981, *Omniscience and Freedom for Evil*, „International Journal for Philosophy of Religion” 12, s. 131-147.
- SANDERS, John, 1997, *Why Simple Foreknowledge Offers No More Providential Control Than the Openness of God*, „Faith and Philosophy” 14, s. 26-40.
- SHANLEY, B., 1997, *Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 71, s. 197-224.
- , 1998, *Divine Causation and Human Freedom in Aquinas*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 72, s. 99-122.
- SLEIGH, Robert. 1994, *Leibniz and Divine Foreknowledge*, „Faith and Philosophy” 11, s. 547-571.

- STUMP, Eleonore, 1990, *Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities*, [w:] Michael D. BEATY (red.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, University of Notre Dame Press, ss. 254-85.
- , 1996, *Libertarian Freedom and the Principle of Alternate Possibilities*, [w:] Jeff JORDAN, Daniel HOWARD-SNYDER (red.), *Faith, Freedom, and Rationality*, Lanham, Md: Rowman and Littlefield, ss. 73-88.
- STUMP, Eleonore, KRETZMANN, Norman, 1981, *Eternity*, „Journal of Philosophy” 78, s. 429-58.
- , 1991, *Prophecy, Past Truth, and Eternity*, „Philosophical Perspectives” 5, s. 395-424.
- , 1992, *Eternity, Awareness, and Action*, „Faith and Philosophy” 9, s. 463-82.
- SWINBURNE, Richard, 1977, *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press.
- TALBOTT, Thomas, 1986, *On Divine Foreknowledge and Bringing About the Past*, „Philosophy and Phenomenological Research” 46, s. 455-469.
- , 1993, *Theological Fatalism and Modal Confusion*, „International Journal for Philosophy of Religion” 33, s. 65-88.
- TOOLEY, Michael, 2000, *Freedom and Foreknowledge*, „Faith and Philosophy” 17, s. 212-224.
- VAN INWAGEN, Peter, 1983, *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press.
- WALLS, Jerry L., 1990, *Is Molinism as Bad as Calvinism?*, „Faith and Philosophy” 7, s. 85-98.
- WARFIELD, Ted, 1997, *Divine Foreknowledge and Human Freedom are Compatible*, „Noûs” 31, s. 80-86.
- , 2000, *On Freedom and Foreknowledge: A Reply to Two Critics*, „Faith and Philosophy” 17, s. 255-259.
- WHITEHEAD, A. N., 1978, *Process and Reality*, red. D. R. Griffin i D. Sherburne, N.Y.: Macmillan Press.
- WIDERKER, David, 1990, *Troubles With Ockhamism*, „Journal of Philosophy”, 87, s. 462-480.
- , 1991, *A Problem for the Eternity Solution*, „International Journal for Philosophy of Religion” 29, s. 87-95.
- , 1995a, *Libertarian Freedom and the Avoidability of Decisions*, „Faith and Philosophy” 12, s. 112-118.
- , 1995b, *Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternate Possibilities*, „Philosophical Review” 104, s. 247-261.
- , 1996, *Contra Snapshot Ockhamism*, „International Journal for Philosophy of Religion” 39, s. 95-102.
- , 2000, *Theological Fatalism and Frankfurt Counterexamples to the Principle of Alternate Possibilities*, „Faith and Philosophy” 17, s. 249-254.
- WIERENGA, Edward, 1989, *The Nature of God*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1991, *Prophecy, Freedom, and the Necessity of the Past*, „Philosophical Perspectives” 5, s. 425-446.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, 1975, *God Everlasting*, [w:] C. ORLEBEKE, L. SMEDES (red.), *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, Grand Rapids: Eerdmans.
- ZAGZEBSKI, Linda, 1991, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, N.Y.: Oxford University Press.
- , 1993, *Rejoinder to Hasker*, „Faith and Philosophy” 10, s. 256-260.
- , 1997, *Foreknowledge and Freedom*, [w:] Philip QUINN, Charles TALIAFERRO, *Companion to Philosophy of Religion*, Oxford–N.Y.: Blackwell.
- , 2000, *Does Libertarian Freedom Require Alternate Possibilities?*, „Philosophical Perspectives”, 14, s. 231-248.

- , 2002a, *Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will*, [w:] Robert KANE (red.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, ss. 45-64.
- , 2002b, *Omniscience and the Arrow of Time*, „Faith and Philosophy” 19, s. 503-519.
- , 2004, *Omniscience, Time, and Freedom*, [w:] William MANN (red.), *Guide to Philosophy of Religion*, Oxford and N.Y.: Blackwell.
- ZEMACH, Eddy M., WIDERKER, David, 1987, *Facts, Freedom, and Foreknowledge*, „Religious Studies” 23, s. 19-28.

Słowa kluczowe: Bóg, przedwiedza, wolna wola, wolność, fatalizm.

Key words: God, foreknowledge, free will, freedom, fatalism.

Information about Author: Prof. LINDA ZAGZEBSKI – Department of Philosophy, University of Oklahoma; address for correspondence: 455 W. Lindsey St., Rm. 605, Norman, OK 73019-2006; e-mail: lzagzebski@ou.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