

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ*

FATALIZM LOGICZNY I TEOLOGICZNY
A PRZEDWIEDZA BOŻA.
KRYTYKA ARGUMENTU ANTYREDUKCYJNEGO
LINDY ZAGZEBSKI

Słowa kluczowe: przekonanie, fatalizm, wiedza, sąd, Zagzebski
Keywords: belief, fatalism, knowledge, proposition, Zagzebski

Wstęp

W artykule chciałbym przedstawić argumenty przemawiające za tezami fatalizmu logicznego i teologicznego oraz rozważyć stanowisko, według którego fatalizm teologiczny jest redukowalny do fatalizmu logicznego. Następnie zaprezentuję pogląd Lindy Zagzebski głoszący, że fatalizm teologiczny nie jest redukowalny do fatalizmu logicznego, oraz poddam krytyce antyredukcyjny argument tej autorki. Wprowadzeniem do tych rozważań będzie podanie zarysu historycznego sporu fatalistów z antyfatalistami. Wyjaśnienia wymaga ujęcie w tych rozważaniach zagadnienia przedwiedzy

* Dariusz Łukasiewicz – dr hab., prof. nadzw. w Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego, dyrektor IF UKW. Autor ponad 80 prac naukowych z dziedziny filozofii. Zajmuje się metafizyką, filozofią religii oraz historią filozofii polskiej. Adres e-mail: darek.lukasiewicz@interia.pl.

Bożej. Założenie przedwiedzy Bożej stanowi jedną z przesłanek argumentu fatalistycznego. Boża przedwiedza stanowi też szczególnie przypadek Bożej wszechwiedzy, która jest pojęciem kluczowym dla rozważań z zakresu teologii filozoficznej (naturalnej), ale można również ją rozważać jako problem w ramach samej filozofii i logiki wiedzy. W rozważaniach teologicznych wszechwiedza – w tym i przedwiedza – związane są z takimi zagadnieniami, jak problem wolności woli ludzkiej, zagadnienie opatrności Bożej i problem zła. Rozważania nad uprzednią Bożą wiedzą można zaliczyć do ontoteologii lub ontologii Boga, odróżniając przy tym ontologię Boga od metafizyki Boga¹. Analizy ontoteologiczne dotyczyć mogą właśnie problemu współmożliwości przedwiedzy i wolności woli albo przedwiedzy i czasu.

Historia problematyki

Problem fatalizmu logicznego pojawił się w starożytności w pismach Arystotelesa; chodzi oczywiście o IX rozdział *De Interpretatione*². Wystąpił też u logika związanego ze szkołą stoicką Diodora Kronosa w innym nieco sformułowaniu (tzw. argument mistrzowski Diodora Kronosa). Są więc od czasów starożytnych znane dwie wersje argumentu za fatalizmem logicznym. Ta druga została zawarta w dziele Epikteta *Dissertationes ab Arriano Digestae*, a współcześnie zrekonstruowana była przez Jakko Hintikkę

¹ Dystynkcja między ontologią a metafizyką Boga nawiązuje do zasad fenomenologii Romana Ingardena, w której przez ontologię rozumiano analityczne, czysto rozumowe i pojęciowe badania nad zawartością idei, a przez metafizykę opartą na doświadczeniu metafizycznym wiedzę o istnieniu i faktycznej naturze przedmiotów podpadających pod idee badane w ramach dociekań ontologicznych.

² Arystoteles sformułował argumentację kojarzoną z fatalizmem logicznym następująco: „Tak więc jeżeli przez cały czas stan rzeczy był taki, że bądź jedno, bądź drugie było prawdziwe, to stało się tak z konieczności, i dla tego stanu rzeczy zawsze będzie tak, że to, co się zdarza, zdarza się z konieczności. Bo kto prawdziwe kiedyś przepowiedział, że się zdarzy, to nie może się nie zdarzyć, a o tym, co się zdarzyło, zawsze było prawdą twierdzenie, że się zdarzy”. Arystoteles, *Hermeneutika. Dzieła wszystkie*, t. I, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990, s. 76. Innymi słowy, uprzednia wobec zdarzenia stwierdzanego w zdaniu prawdziwość zdania pociąga konieczność zdarzenia, a fałszywość jego niemożliwość.

(1964), Stevena M. Cahna (1967) oraz Fredericka Coplestona w jego *Historii filozofii*³.

Zagadnienie fatalizmu teologicznego stało się istotnym elementem debaty teologicznej i filozoficznej od III wieku po Chrystusie, pojawiło się w pismach Ojców Kościoła, Orygenesusa i św. Augustyna. Problem fatalizmu teologicznego dostrzegany był jednak już także w starożytności greckiej. Wskazywał na niego m.in. Karneades. Pojawił się też w szkole neoplatonickiej. W czasach nam współczesnych – w wieku XX – debata nad fatalizmem logicznym była prowadzona w Polsce wśród uczniów Twardowskiego. Należy tu wspomnieć słynny spór między Tadeuszem Kotarbińskim a Stanisławem Leśniewskim z roku 1912 o naturę prawdy i sądów o przyszłości⁴. W latach sześćdziesiątych XX wieku argumenty za fatalizmem logicznym formułowali Arthur Prior, Richard Taylor, Steven M. Cahn, Nelson Pike. W późniejszym okresie Paul Helm i William Hasker rozważali argument fatalizmu teologicznego. Współczesnymi antifatalistami są np. Susan Haack, Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Peter van Inwagen, William L. Craig i Linda Zagzebski. Nie wszyscy formułujący argumenty fatalistyczne byli zwolennikami fatalizmu. Zdecydowana większość zajmujących się tym zagadnieniem autorów była antifatalistami, a tylko niektórzy, właśnie jak Hasker czy Helm, są fatalistami wierzącymi w fatalizm teologiczny. Jedną ze strategii obalania fatalizmu teologicznego była redukcja tego fatalizmu do fatalizmu logicznego, a następnie obalenie fatalizmu logicznego, co przy założeniu redukcyjnym było wystraszającym warunkiem odrzucenia fatalizmu teologicznego.

³ Copleston daje taką oto rekonstrukcję: (1) To, co możliwe, nie może być niemożliwe; (2) Jeżeli z dwóch sprzeczności jedna się dokonała, druga jest niemożliwa; (3) Ale jeżeli było możliwe przed tym (dokonaniem się czegoś), to niemożliwe musiałyby się okazać możliwe; (4) Stąd nie było to możliwe przedtem; (5) Stąd możliwe jest tylko to, co rzeczywiste. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa: PAX 1998, s. 138.

⁴ J. Woleński, *Kotarbiński, „Many-Valued Logic, and Truth”*, [w:] *Kotarbiński: Logic, Semantics and Ontology*, red. J. Woleński, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 1990, s. 191–197.

Zagadnienia pojęciowe

Argument fatalizmu teologicznego i rozważania nad tym problemem były prowadzone przez klasyków teologii naturalnej i filozofii przy użyciu słowa wiedza (*scientia*) i przede wszystkim przedwiedza (*prescientia*). Zasadniczo dopiero w czasach współczesnych w sformułowaniach argumentu fatalistycznego pojawiło się pojęcie przekonania (*belief, forbelief*) – za sprawą artykułu Pike’a z 1965 roku *Divine Omniscience and Voluntary Action*. Od tego czasu różni autorzy formułują swoje argumenty, używając bądź pojęcia *forknowledge*, bądź pojęcia (*for*)*belief* i ich czasownikowych odmian (*forknow*: wiedzieć uprzednio; *forbelieve*: być o czymś uprzednio przekonanym). Formy czasownikowe występują bądź w czasie przeszłym (*simple past*), bądź w czasie teraźniejszym (*present simple*). Poniżej dla potrzeb argumentacji będą w użyciu te wersje argumentu fatalistycznego, w których występuje pojęcie przekonania odniesionego do przeszłości, jest to bowiem istotne dla rozważania tezy Zagzebski o nieredukowalności fatalizmu teologicznego do logicznego.

Wszechwiedza Boża polega na tym, że Bóg zna wszystkie prawdy, wszystkie sądy prawdziwe. Jest to mocne pojęcie wszechwiedzy. Słabsza wersja tego pojęcia (definicji) głosi, że Bóg wie wszystko, mówiąc potocznie, co jest możliwe logicznie dla Niego, żeby wiedział. Wszechwiedza może być pojęta esencjalnie oraz nieesencjalnie. Wszechwiedza esencjalna polega na tym, że Bóg nie może nie być wszechwiedzący, natomiast wszechwiedza nieesencjalna polega na tym, że Bóg jest wszechwiedzący, ale mógłby nie być⁵. Wszechwiedza esencjalna pociąga więc nieomyślność. Wszechwiedza nieesencjalna nie wymaga i nie pociąga nieomyślności. Nieomyślność również występuje w dwóch postaciach: jako nieomyślność esencjalna i nieesencjalna. Podmiot nieomyślny esencjalnie nie myli się w żadnych okolicznościach, w żadnym czasie. Mówiąc inaczej, podmiot esencjalnie nieomyślny jest nieomyślny we wszystkich możliwych światach. Podmiot nieomyślny nie musi więc być wszechwiedzący, podmiot wszechwiedzący nie musi być nieomyślny. Ale podmiot esencjalnie wszechwiedzący jest esencjalnie nieomyślny, choć podmiot esencjalnie nieomyślny nie jest esencjalnie wszechwiedzący. Możliwe logicznie jest więc, że istnieje podmiot przedwiedzący esencjalnie

⁵ L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York–Oxford: Oxford University Press 1991, s. 4–5.

nieomylny, ale nie wszechwiedzący. Bożą nieomylność niezakładającą wszechwiedzy można więc wyrazić następująco, przy czym L symbolizuje konieczność, a p reprezentuje sąd/zdanie odnoszące się do zdarzenia przyszłego i przygodnego, np. „Jutro o dziewiątej rano odbierzesz telefon”:

(BN): L (jeżeli Bóg był przekonany, że p , to p).

Esencjalną wszechwiedzę Bożą obejmującą przedwiedzę można natomiast przedstawić tak:

(EWB): L (Bóg był przekonany, że p wtedy i tylko wtedy, gdy p).

Dla sformułowania argumentu fatalistycznego wystarczające jest samo pojęcie Bożej nieomylniej przedwiedzy niewymagające ani wszechwiedzy, ani wszechwiedzy esencjalnej, można jednak przez generalizację przejść od nieomylności Bożej w odniesieniu do jednego przekonania do nieomylności wobec wszystkich przekonań i tak się oczywiście robi ze względów teologicznych i religijnych.

Założenia argumentacji fatalistycznej

(A) Założenie nieomylności Bożej przedwiedzy i temporalnego sposobu istnienia Boga (czasowości Boga) wyrażone jest w definicji (BN):

L (Jeżeli Bóg *był przekonany*, że p , to p).

Żeby można było orzec sensownie, że x był przekonany, że p , należy przyjąć, że x był przekonany w pewnym momencie czasu przeszłego t , czyli że x istnieje w czasie. W definicji tej zawarte jest również bardzo ważne dla argumentacji założenie, że Bóg posiada w ogóle jakieś przekonania, czyli że Jego wiedza jest (może być) propozycjonalna. Pozostaje też kwestia relacji przekonań do wiedzy. W argumentacji Zagzebski, o której będzie mowa w dalszej części wywodów, przyjęte jest założenie, że bycie przekonanym, że p , to tyle, co uznanie p za prawdziwe.

(C) Zasada Transferu Konieczności (ZTK1) w wersji metajęzykowej i słabej. Można ją wyrazić następująco:

$L (\alpha \rightarrow \beta)$

$L_a \alpha$

Zatem:

$$L_a \beta$$

Idea stojąca za tą zasadą jest taka, że konieczność słabsza niż logiczna może być transferowalna z poprzednika na następnik przez implikację ścisłą lub przez równoważność ścisłą. Konieczność indeksowana symbolem 'a' jest koniecznością temporalną *per accidens*, o której za chwilę będzie też mowa. Zasada transferu konieczności może być też wzmocniona poprzez użycie równoważności (ściślej) i wówczas będzie miała następującą postać (ZTK2):

$$L (\alpha \leftrightarrow \beta)$$

$$L_a \alpha$$

Zatem:

$$L_a \beta$$

Zasada ta (w jednej ze swoich wersji: słabej lub mocnej) wydaje się niezbędna do sformułowania poprawnego formalnie argumentu fatalistycznego⁶.

(B) Zasada konieczności przeszłości *per accidens*

Zasada ta głosi, że przeszłość jest konieczna (*per accidens*). Źródłem tej zasady jest potoczna intuicja asymetrii czasu, którą można też wyrazić filozoficznie w języku metafizyki Arystotelesa, mówiąc, że przeszłość jest w akcji, a przyszłość jest w potencji⁷.

Jeżeli jednak uznamy mimo zastrzeżeń modalną asymetrię czasu, to wynikałoby stąd, że wszelkie zdarzenia przeszłe są konieczne, a przyszłe są przygodne. To zaś podważyłoby zasadę transferu konieczności. Inaczej mówiąc, zasada transferu konieczności oraz założenie asymetrii czasu i stąd założenie konieczności przeszłości byłyby niekompatybilne ze sobą. Asymetria czasu blokowałaby więc każdy argument fatalistyczny.

(D) Założenie inkompetybilizmu i alternatywnych możliwości

Wolność woli i czynu jest nie do pogodzenia z determinizmem i polega ona na tym, że można chcieć (postąpić) inaczej, niż się faktycznie postąpiło. Inkompetybilizm zakłada więc zasadę alternatywnych możliwości, którą

⁶ Tamże, s. 7.

⁷ Tamże, s. 24.

można ująć tak: nie ma wolności bez możliwości wyboru. W literaturze anglojęzycznej symbolizuje się ją skrótem PAP⁸.

(E) Założenie temporalności prawdy

Zgodnie z tym założeniem wolno powiedzieć, że „prawdą (fałszem) było w czasie t , że p ”. Założenie to nie jest możliwe w ramach teorii głoszących, że prawda jest wszechczasowa (omnitemporalna: odwieczna i wieczna) lub beczasowa (atemporalna). Jeżeli bowiem prawda ma charakter omnitemporalny, to sąd jest prawdziwy w każdym momencie czasu, nie ma więc sensu odnosić go do jakiegokolwiek wybranego momentu czasu. Jeśli natomiast prawda jest aczasowa, to sąd jest prawdziwy niezależnie od jakiegokolwiek czasu, jest prawdziwy zawsze i stąd również nie ma sensu odnosić go do żadnego momentu czasu.

(F) Założenie stabilności prawdy (fałszu)

Jeżeli już sąd posiada wartość logiczną, to wartość logiczna sądu nie ulega żadnej zmianie.

(G) Założenie dwuwartościowości: sąd jest prawdziwy albo fałszywy

Argument za fatalizmem teologicznym

Korzystając z założeń (A)–(G) można sformułować argument teologicznego fatalizmu (TF) w wersji skróconej i w wersji rozszerzonej w następujący sposób⁹.

Wersja skrócona TF

(1TF) L (Bóg był przekonany, że $p \rightarrow p$) założenie nieomyślności
Bożej przedwiedzy

(2TF) L_a (Bóg był przekonany, że p) założenie konieczności
przeszłości

⁸ L. Zagzebski, *Foreknowledge and Free Will*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/free-will-foreknowledge>, s. 8 (first published Tue Jul 6, 2004; substantive revision 130.03.2008).

⁹ L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom...*, dz. cyt., s. 8.

Stąd:

(3TF) $L_a p$.

ZTK1: (1TF, 2TF)

Wersja rozszerzona TF

Oznaczmy przez symbol T następujący sąd: „Jutro o dziewiątej rano odbierzesz telefon”.

(1TF) Wczoraj Bóg w nieomylny sposób był przekonany, że T. [założenie nieomylności Bożej *przedwiedzy*] (A)

(2TF) Jeżeli wczoraj Bóg w nieomylny sposób był przekonany, że T, to jest teraz konieczne_a, że wczoraj Bóg w nieomylny sposób był przekonany, że T. [zasada konieczności przeszłości] (B)

(3TF) Jest teraz konieczne_a, że wczoraj Bóg był przekonany, że T. [1, 2]

(4TF) Koniecznie, jeżeli wczoraj Bóg był przekonany, że T, to T. [definicja „nieomylności”]

(5TF) Jeżeli p jest teraz konieczne_a i koniecznie ($p \rightarrow q$), to q jest teraz konieczne_a. [zasada transferu konieczności 1] (C)

(6TF) Zatem jest teraz konieczne_a, że T. [3, 4, 5]

(7TF) Jeżeli jest teraz konieczne_a, że T, to nie możesz postąpić inaczej, jak tylko jutro o dziewiątej rano odebrać telefon. [definicja konieczności]

(8TF) Stąd nie możesz postąpić inaczej, jak tylko jutro o dziewiątej rano odebrać telefon.

(9TF) Jeżeli nie możesz postąpić inaczej, spełniając dany czyn, nie działasz w wolny sposób. [zasada alternatywnych możliwości: PAP] (D)

(10TF) Stąd gdy jutro o dziewiątej rano odbierzesz telefon, nie uczynisz tego w sposób wolny. [8, 9]¹⁰

¹⁰ L. Zagzebski, *Foreknowledge and Free Will*, dz. cyt., s. 7–8.

Argument za fatalizmem logicznym

Korzystając z założeń (B)–(G), można sformułować argument logicznego fatalizmu (LF) („logicznego determinizmu”, jak nazwał go Plantinga, a w Polsce wcześniej Kotarbiński w sporze z Leśniewskim) również w wersji skróconej i rozszerzonej w następujący sposób.

Wersja skrócona logicznego fatalizmu (Arystotelesowska)¹¹

(1LF) $L(Prawdą\ było\ w\ czasie\ t,\ że\ p \rightarrow p)$ założenie stabilności
prawdy i temporalności prawdy

(2LF) $L_a(Prawdą\ było\ w\ czasie\ t,\ że\ p)$ założenie konieczno-
ści przeszłości

Stąd,

(3LF) $L_a p$ ZTK1; (1LF), (2LF).

Wersja rozszerzona logicznego fatalizmu (Arystotelesowska)

(1LF) Wczoraj było prawdą, że T. [założenie] (E)

(2LF) Jeżeli wczoraj było prawdą, że T, to jest teraz konieczne_a, że wczoraj było prawdą, że T. [zasada konieczności przeszłości] (B)

(3LF) To, że wczoraj było prawdą, że T, jest teraz konieczne_a. [1LF, 2LF]

(4LF) Koniecznie, jeżeli wczoraj było prawdą, że T, to *jest teraz* prawdą, że T. [założenie stabilności prawdy] (F)

(5LF) Jeśli p jest teraz konieczne_a i koniecznie (jeśli p , to q), to q jest teraz konieczne_a. [zasada transferu konieczności] (C)

(6LF) Stąd prawdą jest, że T jest teraz konieczne_a. [3LF, 4LF, 5LF]

(7LF) Jeśli bycie prawdziwym, że T, jest teraz konieczne_a, żadna alternatywa dla prawdziwości T nie jest teraz możliwa. [definicja konieczności]

(8LF) Żadna alternatywa dla prawdziwości T nie jest teraz możliwa. [6LF, 7LF]

¹¹ Por. L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom...*, dz. cyt., s. 12–13.

(9LF) Jeżeli żadna alternatywa dla prawdziwości sądu o przyszłości nie jest teraz możliwa, to to, o czym jest sąd, nie będzie spowodowane przez wolny ludzki wybór. [wersja zasady alternatywnych możliwości PAP] (D)

(10LF) Stąd gdy jutro o dziewiątej rano odbierzesz telefon, nie uczynisz tego w sposób wolny. [8LF,9LF]¹²

Argumentacja antyredukcyjna

Sposobem na obalenie fatalizmu teologicznego jest uznanie go za szczególny przypadek fatalizmu logicznego. Obalenie fatalizmu logicznego będzie więc zarazem obaleniem fatalizmu teologicznego. Między obu typami fatalizmów nie ma żadnej różnicy istotnej, różnią się jedynie retorycznie – twierdzą redukcjoniści¹³. Jak sądzę, racją dla takiego redukcyjnego twierdzenia jest założenie, że pomiędzy przeszłym prawdziwym przekonaniem Boga a przeszłym sądem prawdziwym nie ma istotnej różnicy. Jeżeli treścią (przedmiotem) przekonania jest sąd, to gdy przekonanie jest prawdziwe, jest to sąd prawdziwy stwierdzający pewien stan rzeczy. Skoro tak, to prawdziwość przekonania rozumianych jako pewne stany mentalne można sprowadzić do lub pojąć jako prawdziwość odpowiednich sądów. Kluczowa jest tu kwestia obecności sądu w strukturze przekonania i bez znaczenia jest to, czy sąd potraktujemy jako treść przekonania, czy jako jego przedmiot. Stąd wolno zastąpić przesłankę pierwszą argumentu za fatalizmem teologicznym: „Wczoraj Bóg w nieomylny sposób był przekonany, że T” przesłanką pierwszą argumentu za fatalizmem logicznym: „Wczoraj było prawdą, że T”. Jeśli tak by było, to dla obalenia obu argumentów wystarczy obalenie argumentu za fatalizmem logicznym.

Nie będę szczegółowo dyskutował poszczególnych sposobów obalania argumentu za fatalizmem logicznym i teologicznym. Najogólniej mówiąc, krytyka tych argumentów polega na odrzuceniu któregoś ze zbioru założeń:

¹² L. Zagzebski, *Foreknowledge and Free Will*, dz. cyt., s. 12.

¹³ W.L. Craig, *The Middle-Knowledge View*, [w:] *Divine Foreknowledge. Four Views*, red. J.K. Beilby i P.R. Eddy, Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press 2001, s. 134; S. Haack, *Logika wielowartościowa. Filozofia logiki*, tłum. C. Cieśliński i A. Sierszulska, Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, 1997, s. 219–235.

- (A) Założenie nieomyślności Bożej *przedwiedzy* i temporalnego sposobu istnienia Boga.
- (B) Zasada konieczności przeszłości.
- (C) Zasada Transferu Konieczności: $L(\alpha \rightarrow \beta), L_a \alpha \vdash L_a \beta$.
- (D) Założenie inkompatybilizmu i alternatywnych możliwości (PAP).
- (E) Założenie temporalności prawdy.
- (F) Założenie stabilności prawdy.
- (G) Zasada dwuwartościowości (biwalencji): każdy sąd jest prawdziwy albo fałszywy.

Nie jest łatwo oszacować dokładnie, które z założeń (B)–(G) argumentu za fatalizmem logicznym są najczęściej odrzucane przez antyfatalistów. Popularne, zwłaszcza w polskiej szkole analitycznej i logicznej, było odrzucenie założenia (E). Historycznie wiązało się to z obroną absolutyzmu prawdy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej i filozoficznym sensem definicji prawdy Tarskiego¹⁴. Sąd (zdanie) prawdziwy jest prawdziwy zawsze i wszędzie i w związku z tym nie należy temporalizować funktora prawdy. Teologicznym odpowiednikiem negacji temporalności prawdy (eternalizmu aletycznego) jest eternalizm teologiczny głoszony przez Boecjusza i św. Tomasza z Akwinu. Eternalizm teologiczny jest poglądem mówiącym, że Bóg istnieje poza czasem, zatem błędem jest przypisywanie Mu jakichkolwiek własności, np. bycie przekonany, że *p* jako własności posiadanych przez Niego w czasie. Rzadziej natomiast krytykowano założenie (B) oraz (D).

Zagzebski odrzuca założenie (B), czyli konieczność przeszłości, ale tylko w argumencie za fatalizmem logicznym, a nie w argumencie za fatalizmem teologicznym, co jest wyrazem jej antyredukcyjnego stanowiska w kwestii relacji wzajemnej obydwu fatalizmów¹⁵. Zagzebski głosi, że nie istnieje propozycjonalna konieczność *per accidens*, ponieważ sposób istnienia sądów nie spełnia warunków ontologicznej i modalnej asymetrii czasu. I zarazem dlatego fatalizm logiczny i fatalizm teologiczny nie są redukowalne do siebie. Zagzebski podąża za Ockhama dystynkcją pomiędzy

¹⁴ J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa: PWN 1985, s. 166.

¹⁵ L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom...*, dz. cyt., s. 25.

wartością logiczną sądu (prawdziwością sądu) a czymś realnym czy aktualnym, co czyni sąd prawdziwym. Tym czymś, co czyni sąd o przyszłości prawdziwym, jest pewna rzeczywistość: zdarzenie, stan rzeczy, które się dokonują, aktualizują w pewnym czasie przyszłym. Jednakże ani sąd, ani jego prawdziwość nie wydarzają się w czasie. Sądy istnieją albo poza czasem (eternalizm propozycjonalny), albo istnieją zawsze w czasie (omnitemporalizm propozycjonalny). Stąd sądy są zawsze „gotowe”, ustalone. Jeżeli przyjąć propozycjonalny eternalizm i pociągający go *de facto* aletyczny eternalizm, to sąd *p* o przyszłym zdarzeniu przygodnym nie jest prawdziwy w żadnym czasie *t*. Wówczas nie ma asymetrii między przeszłością a przyszłością, czyli między tym, co jest w akcie, a tym, co jest w potencji. Wartość logiczna sądu zawsze jest w akcie, a nigdy w potencji. Jeżeli zaś przyjąć propozycjonalny i aletyczny omnitemporalizm, to sąd prawdziwy w pewnym momencie czasu jest prawdziwy w każdym momencie czasu, czyli zawsze. Stąd ponownie nie zachodzi żadna asymetria czasu pomiędzy przeszłą prawdziwością sądu, że *p*, a przyszłą prawdziwością *p*. Asymetria zachodzi między statusem ontycznym i modalnym zdarzenia stwierdzanego przez sąd *p*: sąd wypowiedziany 80 lat temu, że Plantinga będzie kosił trawnik w swoim przydomowym ogrodzie, ma inny status ontyczny i modalny niż zdarzenie opisywane w tym sądzie. Osiemdziesiąt lat temu dzisiejsze koszenie trawy przez Plantingę nie było realne, aktualne, *ustalone*, a jedynie potencjalne, możliwe, będące jedną z alternatyw przyszłości.

Stanowisko Zagzebski jest oryginalną modyfikacją logiki i metafizyki Williama Ockhama, który twierdził, że konieczność przeszłości (*per accidens*) dotyczy zarówno sądów, ich wartości logicznej, jak i zdarzeń, zatem nie rozróżniał on temporalnej konieczności propozycjonalnej *per accidens* i niepropozycjonalnej konieczności *per accidens*. Konieczność tego rodzaju według Ockhama nie była stosowalna jedynie do przeszłych przekonań Bożych dotyczących przyszłych zdarzeń przygodnych. Zagzebski natomiast twierdzi, że konieczność *per accidens* nie dotyczy żadnych sądów, w tym sądów dotyczących przyszłości, dotyczy natomiast przeszłych przekonań Bożych, których przedmiotem są przyszłe zdarzenia przygodne¹⁶. Przekonania Boże, w tym przeszłe przekonania Boże, mają inny status ontyczny i modalny niż sądy. Dlatego fatalizm teologiczny nie jest redukowalny do fatalizmu logicznego i argument za fatalizmem teologicznym jest silniejszym

¹⁶ Tamże.

argumentem niż argument za fatalizmem logicznym. Skoro bowiem bycie prawdziwym sądu w przeszłości nie jest konieczne temporalnie, to fałszywa jest przesłanka druga (2LF) argumentu za fatalizmem logicznym, natomiast odpowiadająca jej przesłanka (2TF) w obu wersjach, skróconej i rozszerzonej, argumentu na rzecz fatalizmu teologicznego byłaby prawdziwa. Jeśli fatalizm teologiczny jest poglądem błędnym, a argument za nim nie jest poprawny materialnie lub formalnie, to jest tak, lecz nie z tych samych dokładnie powodów, które czynią argument za logicznym fatalizmem argumentem wadliwym logicznie. Zatem teologiczny fatalizm nie jest redukowalny do fatalizmu logicznego. Nie wynika z tego oczywiście, że fatalizm teologiczny jest poglądem prawdziwym i uzasadnionym.

Krytyka argumentu antyredukcyjnego L. Zagzebski

Przeciwko temu pogładowi Zagzebski wysunąć można co najmniej dwa zarzuty. Po pierwsze, można twierdzić, że prawdziwość sądu ma ten sam status ontyczny, co przedmiot sądu. Ogólniej mówiąc, wartość logiczna jest zdarzeniem innym treściowo, ale tej samej kategorii ontycznej, co właśnie jakieś zdarzenie przez sąd stwierdzone. Rozważmy sąd: „Samolot do Paryża (nr lotu 4750) odleci za pięć minut”. Sąd ten jest fałszywy do chwili, gdy zacznie się odliczanie tych pięciu minut; np. dziesięć minut przed odlotem tego samolotu sąd ten jest fałszywy. Staje się prawdziwy dokładnie, gdy do wylotu samolotu pozostało pięć minut. Następnie staje się ponownie fałszywy. Można powiedzieć, że rozważany sąd *był* prawdziwy przez minutę¹⁷. Jeżeli więc istnieje konieczność temporalna przeszłości *per accidens*, to dotyczy ona sądów, a przynajmniej ich wartości logicznej, oraz zdarzeń, o których te sądy coś stwierdzają.

Najprostszym sposobem odparcia tego zarzutu i jedynym możliwym zarazem z pozycji zajmowanej przez Zagzebski jest stwierdzenie, że to, co uznaje się za sąd, czyli treść: „Samolot do Paryża (nr lotu 4750) odleci za pięć minut”, nie jest żadnym sądem. Jest to, mówiąc językiem Kazimierza Twardowskiego, „powiedzenie”, czyli wypowiedź semantycznie nienasycona i wymagająca uzupełnienia. Należałoby dlatego powiedzieć, że:

¹⁷ W.L. Craig, dz. cyt., s. 129.

„Prawdą jest, że 25 grudnia 2015 roku o godzinie 10:15 jest tak, że samolot z Warszawy do Paryża (nr lotu 4750) odleci za pięć minut”.

Po drugie, jeżeli sądy nie podlegają konieczności przeszłości, to przekonania Boże też nie podlegają tej konieczności. Skoro sąd jest ściśle związany z przekonaniem (uznałem, że jest składnikiem przekonania jako jego treść lub przedmiot), to natura i własności sądu mają znaczenie dla niektórych przynajmniej własności przekonania. Sama Zagzebski, jak wspominał to było na początku, charakteryzuje przekonanie następująco: „chciałabym sformułować dylemat [przedwiedzy i wolności], zakładając, że *bycie przekonanym, że p* znaczy tyle, co *uznanie p za prawdziwe* [taking it to be true]¹⁸. Można wprawdzie dyskutować, czy takie ujęcie przekonania jest właściwe, czy nie należałoby uwzględnić tego, że bycie przekonanym jest stanem trwającym w czasie, być może stopniowalnym (można być mniej lub bardziej o czymś przekonanym), a uznanie sądu za prawdziwy (akt asercji) jest zdarzeniem momentalnym, punktualnym i niestopniowalnym. Istotne wszelako jest to, że Bóg ze względu na swoją nieomyślność oraz wszechczasowość (omnitemporalność) zawsze uznawał za prawdziwe, że *p*. Boża asercja *p* nie wydarzyła się w pewnym określonym czasie, tak samo jak prawdziwość *p* nie wydarzyła się w żadnym czasie. Jeżeli *p* jest sądem prawdziwym, to Bóg *zawsze* uznawał *p* za prawdziwe, czyli był przekonany, że *p*. Żaden inny podmiot epistemiczny nie może być w ten sposób przekonany, że *p*. Jeżeli Bóg posiada przekonania, to posiada je inaczej niż każdy inny podmiot. W Bożym uznawaniu *p* za prawdziwe nie ma żadnej potencji, tak jak nie ma żadnej potencji w byciu prawdziwym sądu *p*. Prawdziwość sądu jest zawsze w akcji i uznawanie sądu za prawdziwy przez Boga jest zawsze w akcji. Boże przekonania mają więc pod tym względem ten sam status ontologiczny co sądy. Nie spełniają intuicji o asymetrii czasu, która jest podstawą konieczności przeszłości (*per accidens*). Wobec tego przekonania Boże nie są konieczne *per accidens*, tak samo jak sądy nie są konieczne *per accidens*, o ile nie istnieje inny powód do tego, żeby były. Nie znaczy to, że konieczność tego rodzaju nie istnieje, ale znaczy to jedynie, że nie dotyczy ona ani sądów, ani przekonań Bożych. Wynika z tego, że wbrew twierdzeniu Zagzebski istnieje racja redukcji fatalizmu teologicznego do fatalizmu logicznego. I jeżeli argument za fatalizmem logicznym jest niepoprawny, to argument za fatalizmem teologicznym jest również niepoprawny z dokładnie

¹⁸ L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom...*, dz. cyt., s. 6.

tych samych powodów. Oba argumenty są, by się tak wyrazić, logicznie izosteniczne. Jeżeli są słabe, to są równie słabe.

FATALISM LOGICAL AND THEOLOGICAL AND GOD'S FOREKNOWLEDGE.
DISCUSSION WITH LINDA ZAGZEBSKI'S ANTI-REDUCTIVE ARGUMENT

Summary

The article presents arguments for theological and logical fatalism and analyzes the view that the theological fatalism can be reduced to or transformed into the logical one. Next, there follows a critique of Linda Zagzebski's thesis that theological fatalism is not reducible to logical fatalism. The article begins with a brief presentation of the controversy between the proponents and opponents of the theological fatalism.

