

THOMAS P. FLINT  
ALFRED J. FREDDOSO

## MAKSYMALNA MOC\*

Chrześcijanie wyznają, że Bóg jest wszechwładny (*almighty*). Stworzył świat i utrzymuje go w istnieniu. Sprawuje kontrolę nad wszystkim, co może się zdarzyć i co się zdarza. Wielka moc, jaką posiada, gwarantuje spełnienie Jego opatrnościowych planów.

Teologowie i filozofowie na ogół rozpoczynają swoje wyjaśnienia Bożej mocy od stwierdzenia, że Bóg jest wszechmocny (*omnipotent*), tj. że w takim czy innym sensie może uczynić wszystko. Peter Geach jednak wysunął ostatnio zarzut, że stwierdzenie to jest błędne:

Gdy próbuje się rozumieć „Bóg może uczynić wszystko” nie jako wyraz szczerzej pobożności, lecz jako prawdę filozoficzną, wówczas popada się w trudne do rozwikłania problemy i beznadziejny zamęt. Zdaniu temu nie nadano nigdy takiego uchwytne go sensu, który nie prowadziłby do wewnętrznej sprzeczności lub co najmniej do wniosków jawnie nieakceptowalnych z chrześcijańskiego punktu widzenia. (GEACH 1977, 4)<sup>1</sup>

Geach argumentuje następnie, że najprawdopodobniej każda filozoficznie adekwatna analiza wszechmocy doprowadzi do wniosku, iż wszechmocny podmiot musi — o ile ma być wszechmocny — mieć zdolność działania w sposób moralnie naganny. Można rozsądnie przyjąć, że każda wszechmocna istota musi posiadać moc działania w sposób, który stanowi złamanie złożonych przez nią wcześniej obietnic — niezależnie od tego, czy faktycznie korzysta z tej mocy.

---

THOMAS FLINT — emerytowany profesor University of Notre Dame (USA); e-mail: [tflint@nd.edu](mailto:tflint@nd.edu).

ALFRED FREDDOSO — emerytowany profesor University of Notre Dame (USA); e-mail: [afreddos@gmail.com](mailto:afreddos@gmail.com).

\* Przekład na podstawie: „Maximal Power”. W: *Existence and Nature of God*, red. Alfred J. Freddoso (Notre Dame: University of Notre Dame Press), 81–114. Przekład za zgodą Autorów.

<sup>1</sup> Rozdział zatytułowany *Omnipotence* ukazał się pierwotnie jako GEACH 1973.

Tymczasem chrześcijanie tradycyjnie uważają, że Bóg jest nieskazitelny (*impeccable*), tj. absolutnie niezdolny do takiego zachowania. Wydaje się na przykład, że z chwilą, gdy Bóg obiecał posłać swojego Syna, stracił moc nieposłania Go. Nie mogłoby to jednak być prawdą, gdyby Bóg był wszechmocny. Krótko mówiąc, w świetle dowolnej wiarygodnej interpretacji, wszechmocy nie da się pogodzić z nieskazitelnością.

Do tego samego wniosku wcześniej i nieco inną drogą doszedł Nelson Pike (PIKE 1969)<sup>2</sup>. Wychodząc od potocznego poglądu, że byt wszechmocny to taki byt, który może urzeczywistnić każdy spójnie opisywalny stan rzeczy, Pike argumentuje, że niektóre z tych stanów rzeczy są z konieczności takie, iż każdy byt, który je urzeczywistnia, zasługuje na naganę. Każdy zatem podmiot zdolny urzeczywistnić taki stan rzeczy ma zarazem zdolność postąpić w sposób moralnie naganny, co oznacza, że nie jest nieskazitelny w podanym wyżej sensie.

W odpowiedzi na ten dylemat Pike sugeruje, byśmy odrzucili przekonanie, że osoba, która jest Bogiem, nie potrafi działać w sposób zasługujący na naganę. Geach cierpko (choć naszym zdaniem słusznie) odrzuca tę sugestię jako wprost niezgodną z ortodoksją. Radzi natomiast, byśmy odrzucili przekonanie, że Bóg jest wszechmocny. Należy po prostu wyraźnie odróżnić wątpliwy sąd, że Bóg jest wszechmocny, od teologicznie kluczowego sądu, że Bóg jest wszechwładny. Ten drugi sąd implikuje na przykład, że Bóg panuje nad wszystkimi rzeczami, jest źródłem wszelkiej mocy, a jego zamiarów nie sposób pokrzyżować; zarazem sąd ten jest zgodny z oczywistą prawdą, że istnieje wiele rzeczy, których podmiot obdarzony wszystkimi atrybutami Boga — w tym zwłaszcza nieskazitelnością — nie może uczynić.

Początkowo rozwiązanie Geacha wydaje się tylko sztuczką słowną. Nie jest przecież wcale samooczywiste, że bycie wszechmocnym różni się od bycia wszechwładnym, czy że panowanie nad wszystkimi rzeczami różni się od posia-

---

<sup>2</sup> Aby oddać Pike'owi sprawiedliwość, powinniśmy odnotować, że wyróżnia on trzy sensy twierdzenia, iż Bóg nie może grzeszyć: (a) jest logicznie niemożliwe, iż ktoś jest Bogiem i grzeszy; (b) osoba, która jest Bogiem, jest niezdolna grzeszyć; oraz (c) osoba, która jest Bogiem, „nie może skłonić się” do popełnienia grzechu, nawet jeśli jest zdolna grzeszyć. Pike akceptuje sensy (a) i (c), ale odrzuca sens (b) jako niezgodny z twierdzeniem, że osoba będąca Bogiem jest wszechmocna. Naszym zdaniem to sens (b) wyraża właściwe rozumienie rozważanego twierdzenia i mamy nadzieję wykazać, że wbrew Pike'owi ten sens da się uzgodnić z twierdzeniem, iż osoba będąca Bogiem jest wszechmocna. W dalszej części opowiemy się za mocniejszą, anzelmiańską tezą, że osoba będąca Bogiem jest *z istoty* niezdolna grzeszyć. Zgodnie z naszą analizą wszechmocy również owa mocniejsza teza jest zgodna z posiadaniem przez tę osobę wszechmocy. Przyjmujemy więc twierdzenie Pike'a, że Bóg nie zasługuje na pochwałę za to, iż nie grzeszy. Spieszymy jednak dodać, że Bóg jest mimo to godny pochwały, ponieważ spełnia wiele nadobowiązkowych działań, takich jak posłanie do nas swego jednorodzonego Syna.

dania mocy *czynienia* wszystkich rzeczy (czy, jak wolimy mówić, od posiadania maksymalnej mocy). Po namyśle okazuje się jednak, że stanowisko Geacha nie zależy w sposób istotny od wątpliwego twierdzenia, iż terminów „wszechmocny” i „wszechwładny” używa się normalnie do wyrażenia dwóch różnych pojęć. Zależy ono jedynie od wiarygodniejszego twierdzenia, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi pojęciami. Jak sądzimy, w tej kwestii Geach ma rację.

W rozumieniu Geacha termin „wszechwładny” wyraża pojęcie specyficznie religijne, tj. takie, którego wyjaśnienie podlega regułom wyrażnie teologicznym. Powiedzieć, że Bóg jest wszechwładny, to przypisać mu całą moc, jaką może mieć byt o boskiej naturze<sup>3</sup>. Ten sposób opisanie mocy Boga niewiele mówi o naturze Boga czy o zakresie Jego mocy, ponieważ nie wykracza poza to, co wiedziliśmy już uprzednio ze źródeł objawionych. Nie ma jednak ryzyka, że przekonanie, iż Bóg jest wszechwładny, pociągnie za sobą jakieś zgubne konsekwencje teologiczne. Co najważniejsze, jesteśmy w stanie wiedzieć apriorycznie, że podmiot może być zarazem wszechwładny i nieskazitelny, ponieważ taką możliwość zawiera wprost samo pojęcie bycia wszechwładnym.

Natomiast terminu „wszechmocny” Geach używa do wyrażenia tego, co moglibyśmy nazwać pojęciem specyficznie świeckim, tj. takim, którego eksplikacją rządzą wyłącznie reguły pozateologiczne, wyłaniające się z uważnego namysłu nad potocznym pojęciem mocy oraz relacji mocy do innych własności. Jest na przykład oczywiste, że analizy wszechmocy nie należy prowadzić w taki sposób, by z góry wykluczyć możliwość istnienia moralnie niedoskonałego podmiotu wszechmocnego, albo niewszechwiedzącego podmiotu wszechmocnego, albo podmiotu, który jest tylko przygodnie, albo nawet jedynie czasowo, wszechmocny. Bóg nie może być podmiotem tego rodzaju. Nawet zatem jeśli Bóg posiada całą moc, jaką może posiadać istota o Jego naturze, to nie istnieje aprioryczna gwarancja, że posiada maksymalną moc w sensie absolutnym. Jeśli Geach ma rację, to wszystkie dane przemawiają za przeciwnym wnioskiem, mianowicie, że Bóg nie posiada, a w istocie nie może posiadać, maksymalnej mocy.

Zgadzamy się z Geachem, że wszechwładza i wszechmoc to różne własności. Będziemy jednak w dalszej części tekstu argumentować, że ortodoksyjna osoba

---

<sup>3</sup> Jerome Gellman utrzymuje, że w taki właśnie sposób należy eksplikować *wszechmoc* — podmiot wszechmocny to taki, który posiada całą moc, jaką może mieć z natury doskonały byt. Zob. GELLMAN 1977. Na poparcie tej analizy, Gellman broni wątpliwej tezy, że wszechmoc jest pojęciowo nieodłączona od innych własności (np. nieskazitelności), jakie musi mieć byt doskonały. W efekcie upodabnia on więc wszechmoc do wszechwładzy. Dla odmiany Richard Swinburne (SWINBURNE 1977, 158–161) przyznaje, że Bóg nie może być wszechmocny w najmocniejszym sensie, ale twierdzi, wbrew Geachowi, że termin „wszechmocny” może być zasadnie używany w słabszym sensie, w którym wszechmoc jest zgodna z nieskazitelnością. Uważamy, że strategie Gellmana i Swinburne’a nie są atrakcyjne i, jak będziemy argumentować, nie są też konieczne.

wierząca nie musi z tego powodu rezygnować z uświęconego tradycją przekonania, iż Bóg jest wszechmocny. Wbrew Geachowi adekwatna analiza maksymalnej mocy pokazuje bowiem, że Bóg może być zarazem wszechwładny i wszechmocny; taka analiza pokazuje również, wbrew Geachowi i Pike'owi, że jakiś podmiot — nawet boski — może być zarazem wszechmocny i nieskazitelny. Zaczniemy od podania pięciu warunków filozoficznej adekwatności koncepcji maksymalnej mocy, zaznaczając w przypisach, które z tych warunków nie są spełnione przez tę lub inną z rozlicznych podjętych ostatnio prób wyjaśnienia wszechmocności. Następnie przedstawimy analizę spełniającą wszystkie pięć warunków i będziemy dowodzić, że jest ona nie tylko filozoficznie adekwatna, ale również akceptowalna teologicznie.

## I.

1. Zgodnie z naszym pierwszym warunkiem adekwatności, analiza maksymalnej mocy powinna odwoływać się do zdolności aktualizowania czy urzeczywistniania stanów rzeczy. (Ponieważ zakładamy, że istnieje izomorfizm między stanami rzeczy a sądami logicznymi, możemy w sposób równoważny mówić o zdolności czynienia sądów prawdziwymi). Chociaż ten warunek przyjmuje się dziś dość powszechnie, niektórzy autorzy wolą odwoływać się do zdolności wykonywania zadań, przy czym zadanie jest wyrażane językowo przez nominalizację zwrotu czasownikowego, a nie, jak stan rzeczy, przez nominalizację pełnego zdania oznajmującego. Trudności związane z tą konkurencyjną strategią są dobrze znane. Załóżmy, że twierdzimy, iż podmiot *S* jest wszechmocny tylko wtedy, gdy potrafi wykonać dowolne logicznie możliwe zadanie, czyli każde zadanie, które jest możliwie takie, że ktoś je wykonuje. Ta propozycja wyklucza Smitha z grona podmiotów wszechmocnych po prostu dlatego, że Smith nie może wykonać logicznie możliwego zadania powiedzenia czegoś, co jest (jednocześnie) mówione tylko przez Jonesa. A przecież jest intuicyjnie oczywiste, że ów fakt dotyczący Smitha w żaden sposób nie wskazuje na jakiś niedobór jego mocy. Ponadto, gdy próbujemy poprawić naszą analizę i twierdzimy, że *S* jest wszechmocny tylko wtedy, gdy *S* potrafi wykonać dowolne zadanie, które jest logicznie możliwe do wykonania *dla S*, wówczas okazuje się, że musimy zaliczyć do wszechmocnych podmiotów notorycznego słabeusza Pana Ucho, który potrafi podrapać się w lewe ucho, ale z natury nie potrafi wykonać żadnego innego zadania<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> O ile nam wiadomo, współcześnie Pan Ucho po raz pierwszy pojawia się u Alvina Plantingi (PLANTINGA 1967, 168–173). Z podobnej trudności zdawano sobie jednak sprawę co najmniej od czasów późnego średniowiecza. Na przykład w jednym z rękopisów Ockhamowskiego *Ordinatio* I, 42 znajdujemy taki oto dopisek anonimowego autora: „Nie nazywa się też jakiejś istoty wszech-

Takim trudnościom zapobiega nasz pierwszy warunek. Albowiem stan rzeczy, jakim jest powiedzenie przez Smitha czegoś, co mówi tylko Jones, jest logicznie niemożliwy, i w związku z tym nikt nie może być w stanie go zaktualizować, podczas gdy stan rzeczy, jakim jest powiedzenie przez Jonesa (lub kogoś innego) czegoś, co mówi tylko Jones, może być takim stanem, który potrafią zaktualizować inne podmioty poza Jonesem, w tym, jak należy sądzić, istota wszechmocna.

Chociaż nasz pierwszy warunek jest dziś standardowy, niewielu autorów piszących o wszechmocności zadało sobie wprost następujące pytanie: czy jest możliwe, aby dany podmiot zaktualizował (a zatem miał moc zaktualizować) stan rzeczy polegający na wolnych działaniach innych podmiotów lub jakoś z takimi działaniami związany? Jeśli przyjmiemy kompatybilistyczne rozumienie wolności, odpowiedź na to pytanie jest bezspornie twierdząca. Nie ulega bowiem wątpliwości, że posiadający odpowiednią moc i właściwie usytuowany podmiot może sprawić, iż inny podmiot będzie posiadać pragnienia albo potrzeby, a także sposobności, które łącznie wystarczą przyczynowo, aby postępował w sposób wolny (w sensie kompatybilistycznym). W świetle kompatybilistycznej interpretacji wolności spowodowanie wolnych działań innych podmiotów nie różni się więc znacząco od aktualizowania stanów rzeczy, które w żaden sposób nie wiążą się z wolnymi działaniami innych podmiotów. Za każdym razem wchodzący w grę podmiot po prostu robi coś, co w połączeniu z innymi czynnikami przyczynowymi wystarcza do zaistnienia odpowiedniego stanu rzeczy.

Podobnie jak wielu innych autorów uważamy jednak, że istnieją dobre racje dla odrzucenia tego rozumienia wolności na rzecz stanowiska, że każde wolne działanie musi się wiązać z wystąpieniem zdarzenia, dla którego nie istnieje uprzedni wystarczający warunek przyczynowy — czyli zdarzenia, którego jedyną przyczyną jest jakiś podmiot. Zakładając taką libertariańską koncepcję wolności, mamy jasny i dobrze znany sens słowa „aktualizować”, zgodnie z którym jest logicznie niemożliwe, aby jeden podmiot aktualizował wolne działania innego podmiotu. Wzorem Alwina Plantingi nazywamy ten sens *mocnym aktualizowaniem* (zob. PLANTINGA 1974, 172–173). Ogólnie mówiąc, podmiot *S* mocno aktualizuje stan rzeczy *p* tylko wtedy, gdy przyczynowo determinuje zajście *p*, czyli tylko wtedy, gdy *S* robi coś, co wraz z innymi czynnikami przyczynowymi stanowi wystarczający przyczynowy warunek zajścia *p*. Ponieważ wykonanie

---

mocną dlatego, że potrafi uczynić wszystkie rzeczy, które są dla niej możliwe do uczynienia [...], ponieważ wynikałoby z tego, że istota obdarzona minimalną mocą jest wszechmocna. Przypuśćmy bowiem, że Sokrates wykonuje jedno działanie i nie jest zdolny wykonać żadnych innych. Wówczas argumentuje się następująco: «Wykonuje on każde działanie, które jest dla niego możliwe do wykonania, a zatem jest wszechmocny»”. Zob. ETZKORN i KELLY 1979, 611.

w sposób wolny (czy — lepiej — podjęcie w sposób wolny próby wykonania) danego działania nie może mieć wystarczającego warunku przyczynowego, wynika z tego wprost, że żaden taki stan rzeczy nie może zostać mocno zaktualizowany przez kogokolwiek poza samym podmiotem działania.

Ale nawet przy założeniu libertariańskiej koncepcji wolności istnieje słabszy sens aktualizowania — omówiony w różnych kontekstach przez Alvin Plantingę i Rodericka Chisholma<sup>5</sup> — w którym jeden podmiot może zaktualizować wolne działania innego podmiotu (a zatem może mieć moc zaktualizowania). W takich przypadkach wchodzący w grę podmiot, przez swoje działania lub zaniechania, w sposób mocny powoduje, że inny podmiot *S* znajduje się w sytuacji *C*, przy czym jest prawdą, że gdyby *S* znalazł się w *C*, to dobrowolnie postąpiłby w określony sposób. Na przykład matka mogłaby sprawić, że jej dziecko w sposób wolny wybiera na śniadanie *Rice Krispies*, ograniczając listę opcji do *Rice Krispies* i znieawidzonych przez dziecko *Raisin Bran*. Albo mogłaby sprawić, że jej dziecko w sposób wolny przekazuje swoje kieszonkowe na rzecz organizacji charytatywnej, w przejmujący sposób opisując mu położenie głodujących. Krótko mówiąc, wiadomo, że jeden podmiot może na różne sposoby przyczynić się przyczynowo do wolnych działań innego podmiotu, nie niwecząc wolności jego działania. Wydaje się, że w takich wypadkach można zasadnie powiedzieć, że jeden podmiot zaktualizował wolne działanie drugiego podmiotu. Raz jeszcze przyjmując terminologię Plantingi, nazwiemy ten sens aktualizowania *słabym aktualizowaniem*. Warto zauważyć, że podmiot może słabo zaktualizować nie tylko wolne działania drugiego podmiotu. Podmiot *S* może także słabo zaktualizować stan rzeczy *p* za pośrednictwem wolnych działań innego podmiotu *S*\*. Dzieje się tak wówczas, gdy *S* słabo aktualizuje wolne działanie *S*\* w taki sposób, by urzeczywistnić *p*. I tak w drugim z powyższych przykładów matka w sposób słaby aktualizuje nie tylko to, że jej syn dobrowolnie przekazuje swoje kieszonkowe organizacji charytatywnej, ale również — między innymi — stan rzeczy polegający na tym, że zostaje zaspokojony czyjś głód.

Chcemy zaznaczyć, że w analizie wszechmocy termin „aktualizować” (czy „urzeczywistniać”) należy rozumieć szeroko, jako obejmujący zarówno mocne, jak i słabe aktualizowanie. Jest bowiem intuicyjnie oczywiste, że normalnie moc osoby ocenia się w dużej mierze na podstawie jej zdolności wpływania na wolne działania innych podmiotów w jeden z zasygnalizowanych wyżej sposobów,

<sup>5</sup> Plantinga przedstawia słabe aktualizowanie w publikacji cytowanej w przypisie 5. Omówienie Chisholma pojawia się natomiast w CHISHOLM 1976, 67–69. (Chisholm za podstawowe uznaje pojęcie przyczyniania się (*contributing*) do stanu rzeczy, a nie pojęcie aktualizowania stanu rzeczy). Sformułowanie precyzyjnej analizy słabego aktualizowania nie jest zadaniem błahym, ale na potrzeby tego artykułu możemy poprzestać na jego rozumieniu intuicyjnym.

na przykład przez ograniczenie listy ich opcji, dostarczenie im informacji bądź sposobności do działania, nakazanie im czegoś, przekonanie ich, by coś zrobili lub czegoś zaniechali itp. Należy zatem oczekiwać, że wszechmocna istota będzie mieć maksymalny zakres tego rodzaju mocy. Uwydatnia to imponującą naturę maksymalnej mocy, która rozciąga się nawet na wolne działania innych podmiotów. Z drugiej strony, choć posłużenie się tym liberalnym sensem aktualizowania ułatwia nam uchwycenie szerokiego zakresu mocy wszechmocnego podmiotu, wskazuje również na niemal powszechnie pomijane ograniczenie tej mocy. Poniżej omówimy to ograniczenie<sup>6</sup>.

2. Zgodnie z naszym drugim warunkiem, należy oczekiwać, że wszechmocna istota posiada zdolność zaktualizowania stanu rzeczy  $p$  tylko wtedy, gdy jest logicznie możliwe, iż ktoś aktualizuje  $p$ , czyli tylko wtedy, gdy istnieje możliwy świat  $W$  taki, że w  $W$  ktoś aktualizuje  $p$ . Traktujemy to twierdzenie jako samooczywiste.

Jedną z ogólnie uznawanych konsekwencji tego warunku adekwatności jest to, że zakres mocy wszechmocnego podmiotu jest ograniczony do logicznie przygodnych stanów rzeczy, gdzie logicznie przygodny stan rzeczy to taki, który w sposób możliwy zachodzi oraz w sposób możliwy nie zachodzi. Powinno jednak być oczywiste, że sama analiza maksymalnej mocy nie określi, które stany rzeczy są logicznie przygodne, a które nie. Omawianą konsekwencję można by strywalizować, przyjmując skrajny pogląd, niekiedy przypisywany Kartezjuszowi, że każdy stan rzeczy jest logicznie przygodny. Bądź też można by ją znacznie osłabić, przyjmując nieco bardziej umiarkowane stanowisko — być może o to właśnie chodziło Kartezjuszowi — że wiele jakoby wzorcowych prawd koniecznych, na przykład prawa logiczne czy proste prawdy matematyczne, jest faktycznie logicznie przygodnych. Nie podpisujemy się pod tymi poglądami, ale nic z tego, co mówimy o maksymalnej mocy, nie wyklucza ich. Ich prawdziwość lub fałszywość trzeba ustalić niezależnie.

W dalszych rozważaniach przyjmiemy również wprost, że wszystkie stany rzeczy (i sądy logiczne) są uczasowione gramatycznie (*tensed*). Jeżeli to założenie jest trafne, to można zasadnie domniemywać, że przynajmniej niektóre logicznie przygodne stany rzeczy w czasie przeszłym nie są w sposób możliwy takie, iż ktoś je aktualizuje<sup>7</sup>. Można na przykład utrzymywać, że choć jest logicznie możliwe, iż ktoś sprawi, że pewnego dnia Jones znajdzie się w Chicago,

<sup>6</sup> W sprawie niektórych analiz wszechmocy, które *nie* odwołują się do aktualizowania stanów rzeczy, zob. FRANCK 1979 i GELLMAN 1975 oraz (choć w mniejszym stopniu) MACKIE 1955.

<sup>7</sup> Mówimy „przynajmniej niektóre”, ponieważ zwolennicy Ockhamowskiej odpowiedzi na problem przyszłych zdarzeń przygodnych zaznaczają, być może, że możemy dysponować mocą aktualizowania określonych „zabarwionych przyszłością” (*future-infected*) stanów rzeczy w czasie przeszłym. Zob. FREDDOSO 1982.

to logicznie niemożliwe jest, aby ktokolwiek kiedykolwiek sprawił, że Jones już był w Chicago. Ponownie jednak sama koncepcja maksymalnej mocy nie rozstrzygnie, czy takie twierdzenie jest prawdziwe<sup>8</sup>.

3. Wielu współczesnych filozofów nie tylko akceptuje dwa omówione warunki adekwatności, ale również uznaje je za wystarczające. Świadczy o tym fakt, że jeszcze do niedawna szeroko akceptowano analizy równoważne z następującą:

(A) *S* jest wszechmocny wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego stanu rzeczy *p*, jeśli istnieje świat *W*, taki że w *W* ktoś aktualizuje *p*, to *S* ma moc zaktualizować *p*.

Co najmniej jednak od czasów Arystotelesa filozofowie zdają sobie sprawę, że jeśli przeszłość jest w pewnym sensie konieczna, to istnieją dodatkowe, czysto czasowe, ograniczenia mocy każdego podmiotu. W średniowieczu dysponowano stosunkowo dobrze wyartykułowaną teorią modalności czasowej (*per accidens*), która implikuje, że w każdej dowolnej chwili istnieją stany rzeczy spełniające warunek określony w (A), a jednak takie, że ich aktualizowanie z konieczności przekracza moc każdego podmiotu. Co ciekawe, nawet ci, którzy — jak Akwinata — twierdzili, że Bóg nie znajduje się „w czasie”, uznawali tego rodzaju ograniczenie Bożej mocy.

Przypuśćmy więc na przykład, że Jones grał dwa dni temu w koszykówkę. Wówczas, zgodnie z omawianym podejściem, nie tylko jest *prawdziwe* teraz, że Jones grał kiedyś w koszykówkę, ale jest również *konieczne* teraz, że Jones grał kiedyś w koszykówkę. Inaczej mówiąc, w każdym możliwym świecie, który aż do obecnej chwili *t* jest taki sam jak nasz, jest prawdą w *t* i w każdej chwili późniejszej od *t*, że Jones grał kiedyś w koszykówkę. Z tego zaś wynika, że nikt nie może posiadać *teraz* mocy zaktualizowania następującego stanu rzeczy:

(1) Jest tak, że w pewnej chwili będzie prawdą, iż Jones nigdy nie grał w koszykówkę.

Minimalnym i niekontrowersyjnym ograniczeniem nałożonym na posiadanie przez dowolny podmiot w chwili *t* mocy zaktualizowania stanu rzeczy *p* jest bowiem to, że istnieje możliwy świat *W*, dokładnie taki, jak nasz świat aż do chwili *t*, w którym ktoś aktualizuje *p* w *t*<sup>9</sup>. Jednakże, głosi dalszy ciąg wywodu, w wypadku (1) nie istnieje taki świat. Mimo to (1) spełnia warunek

<sup>8</sup> Mimo tego, co powiedzieliśmy, nie jest wykluczone, że Kartezjusz łamie, a nie tylko trywializuje, nasz drugi warunek. Zob. FRANKFURT 1977.

<sup>9</sup> Ten warunek nałożony na moc jest, wbrew pozorom, uzgadnialny nawet z kompatybilizmem. Kompatybilista odrzuciłby jednak libertariańskie twierdzenie, że możemy dołączyć dodatkowy warunek, zgodnie z którym w *W* i w naszym świecie obowiązują w chwili *t* wciąż te same, w żaden sposób nienaruszone, prawa przyrody.



podany w (A), ponieważ dość łatwo daje się pojąć możliwy świat, w którym ktoś ten stan aktualizuje. Taki podmiot mógłby na przykład zapobiec przyjsciu Jonesa na świat albo tak zaplanować jego życie, że jeszcze długo po swoich narodzinach Jones nie grałby w koszykówkę. Jest więc logicznie możliwe, że ktoś ma moc zaktualizować (1), mimo że jest logicznie niemożliwe, iż zarazem (a) świat ma taką samą historię, jaką miał do chwili obecnej, i (b) ktoś ma obecnie moc zaktualizować (1). Co więcej, istnieją niezliczone stany rzeczy, które są pod tymi względami takie jak (1). Dlatego każde adekwatne ujęcie wszechmocy musi być zrelatywizowane do czasu. Ponadto te czysto czasowe ograniczenia mocy mogą różnić się nie tylko między jedną chwilą a drugą, ale również między jednym możliwym światem a drugim. Tak więc koncepcję wszechmocy należy również zrelatywizować do możliwego świata. Dlatego przedmiotem naszej analizy powinno być „ $S$  jest wszechmocny w  $t$  w  $W$ ” i powinniśmy uwzględnić w niej czysto czasowe ograniczenia mocy dowolnego podmiotu.

Przedstawiony argument ma dwa założenia metafizyczne. Zgodnie z pierwszym stany rzeczy (i sądy logiczne) są gramatycznie uczasowione. Uważamy to twierdzenie za naturalne i zasadne, dlatego je przyjmujemy. (Niewykluczone jednak, że zwolennicy sądów „gramatycznie bezczasowych” mogą sformułować ten argument nieco inaczej). Jedną z ważnych konsekwencji tego założenia jest to, że pewne logicznie przygodne stany rzeczy mogą zachodzić w tych, a nie innych chwilach w ramach tego samego możliwego świata. Na przykład stan rzeczy polegający na tym, że Jones zagrał w koszykówkę, nie zachodzi, zanim Jones nie zagra w nią po raz pierwszy, ale później zachodzi już zawsze. Tak samo stan rzeczy polegający na tym, że Jones zagra w koszykówkę, może zachodzić teraz, ale nie będzie zachodzić po tym, jak Jones zagrał w nią po raz ostatni. Ponadto pewne stany rzeczy mogą najpierw zachodzić, potem nie zachodzić, a jeszcze później znowu zachodzić. Przykładem może być stan rzeczy w czasie gramatycznie terażniejszym polegający na tym, że Jones (teraz) gra w koszykówkę.

Zgodnie z drugim założeniem metafizycznym jest logicznie niemożliwe, aby ktoś podróżował do przeszłości. To twierdzenie, choć nad wyraz rozsądne, zostało ostatnio zakwestionowane przez kilku autorów, którzy uznali, że nie ma żadnych czysto czasowych ograniczeń mocy podmiotu<sup>10</sup>. Owi filozofowie powiedzieliby, że we wspomnianym wyżej wypadku jest co najmniej pojmowalne, że ktoś teraz odbyłby podróż dwa dni wstecz w przeszłość i znalazłby się w sytuacji, w której byłby w stanie zapobiec graniu przez Jonesa w koszykówkę. Zakładając, że Jones zagrał w nią tylko ten jeden raz, w mocy naszego podróżnika w czasie byłoby zaktualizowanie (1). Jeśli taki scenariusz jest spójny, to może on

<sup>10</sup> Zob. na przykład MEILAND 1974 oraz LEWIS 1976 (przekład polski w niniejszym tomie).

okazać się nie do pogodzenia z naszą analizą maksymalnej mocy. Trzeci warunek adekwatności głosi bowiem po prostu, że koncepcja wszechmocy powinna uwzględniać (epistemiczną) możliwość istnienia czysto czasowych ograniczeń mocy wszechmocnego podmiotu. Spełnimy ten warunek, twierdząc, że należy oczekiwać, iż wszechmocny podmiot ma moc w chwili  $t$  w świecie  $W$  zaktualizować stan rzeczy  $p$  tylko wtedy, gdy istnieje świat  $W^*$ , taki że (i) świat  $W^*$  ma taką samą historię, jak świat  $W$  w chwili  $t$ , i (ii) w chwili  $t$  w świecie  $W^*$  ktoś aktualizuje stan rzeczy  $p$ . Być może obrońca pojmovalności podróży w czasie potrafi podać akceptowalną interpretację pojęcia posiadania przez dwa światy takiej samej historii, interpretację, która pozwoli mu przyjąć ten trzeci warunek adekwatności, a zarazem twierdzić, że nie dodaje on żadnych ograniczeń mocy poza tymi, które są już zawarte w naszym drugim warunku. (Niebawem powrócimy do idei posiadania takiej samej historii). Z drugiej strony może się okazać, że żadnej teorii podróży w czasie nie da się uzgodnić z naszym trzecim warunkiem. Jeśli tak, to tym gorzej dla podróży w czasie.

W tym miejscu niezbędne są dwa wyjaśnienia. Po pierwsze, zakładamy, że jest logicznie możliwe, aby podmioty aktualizowały stany rzeczy w przyszłym czasie gramatycznym. Na przykład podmiot może sprawić w chwili  $t$ , że Jones będzie w Chicago w ciągu dwóch godzin czy że Jones będzie w Chicago w dwie godziny od chwili  $t$ . (Niżej twierdzimy, że podmiot urzeczywistnia stany rzeczy w czasie gramatycznie przyszłym, sprawiając, że dany stan rzeczy w czasie gramatycznie teraźniejszym będzie zachodzić w odpowiedniej chwili w przyszłości. Tak więc ktoś sprawia w chwili  $t$ , że Jones będzie w Chicago w ciągu dwóch godzin, sprawiając, iż stan rzeczy w teraźniejszym czasie gramatycznym, polegający na tym, że Jones jest w Chicago, zajdzie w ciągu dwóch godzin od chwili  $t$ ). Niektórzy mogą nawet powiedzieć, że gdy stan rzeczy  $p$  jest w czasie gramatycznie teraźniejszym, żaden podmiot  $S$  nie może sprawić w chwili  $t$ , że  $p$  zachodzi w  $t$ . Inaczej mówiąc, zaktualizowanie stanu rzeczy  $p$  przez podmiot  $S$  nie może być równoczesne z zachodzeniem  $p$ , lecz raczej musi je poprzedzać. W takim razie każdy przypadek aktualizowania wiąże się ze zaktualizowaniem jakiegoś stanu rzeczy w przyszłym czasie gramatycznym. Tak czy inaczej, można rozsądnie oczekiwać, że podmiot, który jest wszechmocny w chwili  $t$ , będzie sprawować rozległą kontrolę nad tym, co może zająć w każdej chwili po  $t$  — uwzględniając ograniczenie podane w naszym czwartym warunku adekwatności omówionym niżej.

Po drugie, należy zauważyć, że nasz trzeci warunek adekwatności sam w sobie nie wyklucza możliwości, iż ktoś ma moc urzeczywistnić (w odróżnieniu od: zmienić) przeszłość. Jest to osobna kwestia, która — jak zauważono wyżej —

podpada pod drugi warunek adekwatności. Dlatego, na przykład, jeśli jest logicznie możliwe, przy założeniu historii naszego świata, że ktoś teraz sprawia, iż w 1976 r. Carter został wybrany na prezydenta, to wszechmocny byt ma teraz moc zaktualizować ów gramatycznie przeszły stan rzeczy. Biorąc pod uwagę, że Carter faktycznie został wybrany w 1976 r., argument przedstawiony na początku tego paragrafu sam w sobie nie wyklucza takiej przyczynowości wstecznej. Również tę kwestię trzeba rozstrzygnąć niezależnie. Jak twierdziliśmy wyżej, należy oczekiwać, że wszechmocny byt ma w chwili  $t$  w świecie  $W$  moc zaktualizować  $p$  tylko wtedy, gdy istnieje świat  $W^*$  taki, że (i)  $W^*$  ma taką samą historię, co  $W$  w  $t$ , oraz (ii) w  $t$  w  $W^*$  ktoś aktualizuje  $p$ . Jak dotąd nie powiedzieliśmy jednak nic na temat tego, kiedy dwa światy mają taką samą historię w danej chwili. Być może nie jest *fair* wymagać, by autor analizy podał dokładną charakterystykę każdego wykorzystanego w niej pojęcia, zwłaszcza gdy pojęcia te są stosunkowo jasne. Mimo to czujemy się w tym wypadku obowiązani powiedzieć coś więcej, ponieważ wchodzące w grę pojęcie dopuszcza z pozoru akceptowalne interpretacje, w których świetle nasza koncepcja maksymalnej mocy jest nieadekwatna.

Weźmy na przykład pod uwagę następującą „naturalną” eksplikację posiadania takiej samej historii:

- (2) Świat  $W$  posiada taką samą historię, co świat  $W^*$  w chwili  $t$  zawsze i tylko wtedy, gdy dla dowolnego stanu rzeczy  $p$  i chwili  $t^*$  wcześniejszej niż  $t$ ,  $p$  zachodzi w  $t^*$  w  $W$  zawsze i tylko wtedy, gdy  $p$  zachodzi w  $t^*$  w  $W^*$ .

Ponieważ zakładamy, że stany rzeczy są gramatycznie uczasowione, to zakładając (2) i odpowiednik zasady dwuwartościowości dla stanów rzeczy, świat  $W$  może mieć taką samą historię, co świat  $W^*$  w chwili  $t$  tylko wtedy, gdy  $W$  ma taką samą teraźniejszość i przyszłość, co  $W^*$  w  $t$ , czyli tylko wtedy, gdy  $W$  jest identyczny z  $W^*$ . Albowiem wśród stanów rzeczy, które zachodzą w dowolnej chwili wcześniejszej od chwili  $t$  w świecie  $W$ , są stany rzeczy w przyszłym czasie gramatycznym, które określają dokładnie, co będzie prawdą w  $W$  w  $t$  i później. Ponadto, nawet jeśli odrzucimy zasadę dwuwartościowości dla tzw. „przyszłych przygodnych” stanów rzeczy, tak że żaden taki stan rzeczy nigdy nie zachodzi, (2) pozostanie nieakceptowalne. Zgodnie bowiem z najpopularniejszą interpretacją przyszłej przygodności stan rzeczy należy do przyszłości i jest przygodny w danej chwili tylko wtedy, gdy jest w przyszłym czasie gramatycznym i nie jest przyczynowo konieczny w owej chwili. Nawet zatem gdy uczynimy wyjątek dla przyszłych przygodnych stanów rzeczy, z (2) dalej wynika, że światy  $W$  i  $W^*$  mają taką samą historię w chwili  $t$  tylko wtedy, gdy dzielą w  $t$  to, co moglibyśmy nazwać

ich przyczynowo ukoniecznionymi przyszłościami. Taki rezultat jest szczególnie niepożądany, gdy próbuje się wyjaśnić maksymalną moc, ponieważ na ogół uznaje się, że byt, który jest wszechmocny w chwili  $t$ , ma w  $t$  moc urzeczywistnić zdarzenia, których zajście jest w pewnym sensie wbrew naturze<sup>11</sup>.

Naszą, z ducha ockhamistyczną, koncepcję posiadania przez dwa światy takiej samej historii w danej chwili wyłożyliśmy szczegółowo w innym miejscu (zob. FREDDOSO 1983)<sup>12</sup>. Tu poprzestaniemy więc na jej pobieżnym zarysie. Zgodnie z podstawową intuicją, która ma tu znaczenie, to, co czasowo niezależne — czy, by posłużyć się określeniem Chisholma, zakorzenione w terażniejszości (*rooted in the present*) — w dowolnej chwili daje się określić za pomocą stanów rzeczy w terażniejszym czasie gramatycznym (czy, jak wolimy powiedzieć, bezpośrednich (*immediate*) stanów rzeczy), które zachodzą w owej chwili. Wszystkie niebezpośrednie, czy czasowo zależne, stany rzeczy, które zachodzą w chwili  $t$ , zachodzą w  $t$  wyłącznie na mocy faktu, że odpowiednie bezpośrednie stany rzeczy zaszły lub zajdą w chwilach innych niż  $t$ . Tak więc na przykład niebezpośredni stan rzeczy polegający na tym, że Jones grał w koszykówkę, zachodzi teraz na mocy faktu, że bezpośredni stan rzeczy, polegający na tym, iż Jones gra w koszykówkę, zachodził w pewnej wcześniejszej chwili. Podobnie, niebezpośredni stan rzeczy polegający na tym, że Jones będzie grał w koszykówkę, zachodzi teraz na mocy faktu, iż bezpośredni stan rzeczy grania przez Jonesa w koszykówkę będzie zachodził w pewnej przyszłej chwili. To dlatego można rozsądnie sądzić, że jakiś byt sprawia, iż Jones będzie grał w koszykówkę, tylko *przez to*, iż sprawia, że zajdzie granie przez Jonesa w koszykówkę.

Twierdzimy, że dla dowolnej chwili  $t$  w świecie  $W$  istnieje zbiór  $k$  bezpośrednich stanów rzeczy, który determinuje, co zachodzi w  $t$  w czasowo niezależny sposób, tj. co zachodzi w  $t$ , ale nie zachodzi w  $t$  na mocy tego, co zachodzi w chwilach innych niż  $t$ . Nazywamy  $k$  *submomentem* chwili  $t$  w świecie  $W$  i mówimy, że  $k$  zachodzi w  $W$  zawsze i tylko wtedy, gdy każdy jego element zachodzi w  $W$ . Wówczas światy  $W$  i  $W^*$  mają taką samą historię w chwili  $t$  zawsze i tylko wtedy, gdy przed  $t$  mają takie same wszystkie submomenty i tylko te submomenty, zachodzące w dokładnie takim samym uporządkowaniu. Ponieważ

<sup>11</sup> W sprawie odmiennego poglądu por. AHERN 1977. My natomiast skłaniamy się do przekonania, że prawa przyrody określają moce przyczynowe czy dyspozycje substancji naturalnych. Stąd też takie prawo, jak np. to, że potas ma z natury dyspozycję do spalania się w kontakcie z tlenem, pozostaje prawdziwe nawet wówczas, gdy ujawnieniu się tej dyspozycji zapobiega działanie podmiotu nadprzyrodzonego.

<sup>12</sup> Artykuł ten zawiera argument na rzecz naszej koncepcji posiadania takiej samej historii, oparty na racjach czysto filozoficznych, a nie na racjach teologicznych, które podajemy w tekście poniżej.

żaden stan rzeczy w przyszłym czasie gramatycznym nie jest bezpośredni ani — w konsekwencji — nie jest elementem żadnego submomentu, wynika z tego, że światy  $W$  i  $W^*$  mogą mieć taką samą historię w chwili  $t$ , nawet jeśli ich przyszłości są w  $t$  diametralnie odmienne — i ta odmienność może dotyczyć nawet praw przyrody obowiązujących w nich w  $t$  i później, a także zdarzeń niezgodnych z tymi prawami, które są w nich takie same w  $t$  lub później.

Przy założeniu tej ogólnej koncepcji najpilniejszym zadaniem jest podanie wiarygodnej charakterystyki rozróżnienia między bezpośrednimi a pośrednimi stanami rzeczy. Nasze ujęcie tego rozróżnienia jest jednak zbyt skomplikowane, aby przedstawić je tu w skrócie. Ponieważ zostało ono opracowane wystarczająco szczegółowo gdzie indziej, zwrócimy tylko uwagę na jeden rezultat, który okaże się dalej istotny. O ile nam wiadomo, jest to jedyna konsekwencja naszego ujęcia czysto czasowych ograniczeń mocy, która może być kłopotliwa dla naszego twierdzenia, że Bóg może mieć maksymalną moc.

W świetle naszej eksplikacji bezpośredniości stany rzeczy wiążące się z postawami sądzeniowymi w czasie gramatycznie teraźniejszym, które są skierowane na sądy w czasie gramatycznie przyszłym, na przykład

(3) posiadanie przez Jonesa przekonania, że Smith przybędzie o 2 popołudniu

oraz

(4) złożenie przez Jonesa obietnicy, że Smith otrzyma podarunek,

są bezpośrednie, chyba że pociągają logicznie sądy w czasie gramatycznie przyszłym, z którymi się wiążą<sup>13</sup>. Jeśli z kolei te relacje wynikania (*entailments*) faktycznie zachodzą, to takie stany rzeczy są niebezpośrednie, a wobec tego nie są elementami żadnego submomentu. Rozważmy jednak następujące stany rzeczy:

(5) przekonanie Boga, że Smith zostanie zbawiony

oraz

(6) złożenie przez Boga obietnicy, że Smith zostanie zbawiony.

Ponieważ z (5) i (6) wynika, że Smith zostanie zbawiony, są to w myśl naszego ujęcia stany rzeczy niebezpośrednie, a zatem nie kwalifikują się do bycia elementem submomentu. Ten rezultat jest mile widziany w wypadku (5), ponie-

<sup>13</sup> O stanie rzeczy  $p$  powiemy, że pociąga logicznie sąd  $q$  tylko wtedy, gdy jest logicznie niemożliwe, iż  $p$  zachodzi, a  $q$  nie zachodzi. Możemy też powiedzieć, że stan rzeczy  $p$  wiąże się z (*involve*)  $q$  tylko wtedy, gdy  $p$  jest w sposób konieczny taki, iż ktokolwiek go pojmuje, pojmuje również  $q$ .

waż pozwala nam pogodzić Bożą przedwiedzę z ludzką wolnością. Krótko mówiąc, nawet jeśli (5) już zaszedł, to nadal może istnieć świat  $W$  taki, że (i)  $W$  ma taką samą historię, co nasz świat w obecnej chwili, a jednak (ii) Smith nigdy nie zostaje zbawiony w  $W$ . Nawet zatem jeśli było już prawdą, że Bóg ma przekonanie, iż Smith zostanie zbawiony, Smith nadal ma moc sprawić, że nigdy nie zostanie zbawiony. Ten sam jednak rezultat jest nieco bardziej kłopotliwy w wypadku (6) — z racji, które rozważymy dokładniej pod koniec tego eseju<sup>14</sup>.

4. Niektórzy mogliby sądzić, że dotychczasowe ustalenia wystarczą do eksplikacji maksymalnej mocy. Na tym etapie możemy bowiem sformułować następującą analizę:

(B) Podmiot  $S$  jest wszechmocny w chwili  $t$  w świecie  $W$  zawsze i tylko wtedy, gdy dla dowolnego stanu rzeczy  $p$ , jeśli istnieje świat  $W^*$  taki, że (i)  $W^*$  ma taką samą historię, co  $W$  w  $t$  oraz (ii) w  $t$  w  $W^*$  ktoś aktualizuje  $p$ , to w  $t$  w  $W$   $S$  ma moc zaktualizować  $p$ .

Chociaż ta analiza jest niewątpliwie atrakcyjna, uważamy ją za niewłaściwą. Jej niewystarczalność sprowadza się do jednej podstawowej słabości: pomija sposób, w jaki wolne działania (oraz dyspozycje do wolnych działań) innych bytów w sposób konieczny ograniczałyby moc dowolnego bytu wszechmocnego. Pokażemy teraz, jak powstaje to ograniczenie.

Jak zauważyliśmy w trakcie rozważań na temat aktualizowania, wydaje się, że istnieje dobra racja, by sądzić, iż libertariańska analiza wolności jest poprawna. A skoro tak, to nawet byt wszechmocny nie może przyczynowo zdeterminować wolnych działań innego podmiotu. Oczywiście to właśnie stanowi podstawę rozróżnienia mocnego i słabego aktualizowania, czyli dwóch sposobów urzeczywistnienia jakiegoś stanu rzeczy.

Jeżeli jednak libertarianizm jest prawdziwy, to ma on jeszcze drugą, równie ważną konsekwencję dla analizy wszechmocy. Aby się o tym przekonać, wyobraźmy sobie następującą sytuację. Przypuśćmy, że w chwili  $t$  niewszechmocny byt nazywany Jonesem może w sposób wolny napisać list do swojej żony. Jones ma więc w chwili  $t$  moc, aby zaktualizować

(7) zdecydowanie przez Jonesa w sposób wolny w  $t$ , by napisać list do swojej żony,

a także ma moc w chwili  $t$ , aby zaktualizować

<sup>14</sup> Wielu współczesnych filozofów nie zaznacza wprost, że moc dowolnej istoty jest w sposób konieczny ograniczona do stanów rzeczy, które są „czasowo przygodne”. Oprócz Francksa, Gellmana i Mackiego zob. MAVRODES 1977; PIKE 1969; PURTILL 1978, 31.

- (8) zdecydowanie przez Jonesa w sposób wolny w  $t$ , by powstrzymać się od napisania listu do swojej żony.

Wynika z tego, że istnieje świat  $W$ , mający taką samą historię, co nasz świat w  $t$ , taki że w  $t$  w  $W$  ktoś (mianowicie Jones) aktualizuje (7); wynika z tego również, że istnieje świat  $W^*$ , mający taką samą historię jak nasz świat w  $t$ , taki że w  $t$  w  $W^*$  ktoś (mianowicie Jones) aktualizuje (8). Zakładając zatem (B), każdy podmiot, który jest wszechmocny w  $t$  w naszym świecie, musi mieć w  $t$  zarówno moc zaktualizowania (7), jak i moc zaktualizowania (8).

O ile jednak prawdziwy jest libertarianizm, to dość łatwo wykazać, iż nikt poza Jonesem — nawet byt wszechmocny — *nie może* mieć w chwili  $t$  zarazem mocy zaktualizowania (7) i mocy zaktualizowania (8). Niech  $C$  oznacza okoliczności, w których Jones znajduje się w chwili  $t$ . Jeśli libertarianizm jest prawdziwy, to okoliczności  $C$  obejmują fakt, że istnieje przedział czasowy zaczynający się przed chwilą  $t$  i obejmujący  $t$ , w którym nie zachodzi przyczynowo wystarczający warunek ani dla zdecydowania przez Jonesa w chwili  $t$ , że napisze ten list, ani dla zdecydowania przez niego w  $t$ , że listu nie napisze. Rozważmy teraz jednak następujący okres kontrfaktyczny<sup>15</sup>:

- (9) Gdyby Jones znajdował się w okolicznościach  $C$  w chwili  $t$ , to w sposób wolny zdecydowałby w  $t$ , by nie pisać listu do swojej żony.

Podobnie jak każdy inny sąd, (9) jest albo prawdziwy, albo fałszywy. Co więcej, ponieważ (9) określa, co Jones zrobiłby, gdyby pozostawić mu wolność w danej sytuacji, to nikt prócz Jonesa nie może podjąć decyzji, która uczyniłaby (9) prawdziwym lub fałszywym, nikt bowiem oprócz Jonesa nie może zdecydować, jak Jones postąpiłby w *sposób wolny*. Toteż nawet byt wszechmocny nie może na mocy własnego postanowienia uczynić (9) prawdziwym lub fałszywym; wartość logiczna tego sądu jest czymś, na co nie jest on w stanie wpłynąć.

W konsekwencji, bez względu na wartość logiczną (9) będzie istnieć stan rzeczy, który, mimo iż spełnia warunki przedstawione w (B), nie może zostać zaktualizowany przez żaden byt prócz Jonesa — nawet jeśli ten byt jest wszechmocny w chwili  $t$ . Przypuśćmy bowiem, że (9) jest prawdziwy. W takim razie nawet podmiot, który jest wszechmocny w chwili  $t$ , nie ma mocy w  $t$ , by zaktualizować (7). Nie może on, co oczywiste, mocno zaktualizować (7), ponieważ nie może przyczynowo zdeterminować, by Jones dobrowolnie postąpił w określony sposób. Ale nie może on również słabo zaktualizować (7). Być może jest

<sup>15</sup> W całym tym eseju, idąc za przykładem Davida Lewisa, nie zakładamy, że termin „kontrfaktyczny” należy stosować tylko do okresów warunkowych z fałszywym poprzednikiem. Zob. LEWIS 1973, 3.

w stanie tak zaaranżować sytuację, że w chwili  $t$  Jones znajdzie się w okolicznościach  $C$ . Ale jeśli to uczyni, to zgodnie z (9) Jones w sposób wolny powstrzyma się od napisania listu, przez co zaktualizuje (8) zamiast (7). Z drugiej strony, jeśli (9) jest fałszywy, to ów wszechmocny podmiot nie może w chwili  $t$  słabo zaktualizować (8). Próbując urzeczywistnić (8), może co najwyżej sprawić, że w chwili  $t$  Jones znajdzie się w okolicznościach  $C$ . Jeśli jednak (9) jest fałszywy, to *nie* jest tak, że gdyby w chwili  $t$  Jones znajdował się w okolicznościach  $C$ , to mocno zaktualizowałby (8). I nikt nie zaktualizuje słabo (8), o ile Jones nie zaktualizuje go mocno. Jeżeli więc (9) jest w rzeczywistości fałszywy, to nawet wszechmocna istota nie ma w chwili  $t$  mocy zaktualizować (8)<sup>16</sup>.

Dlatego niezależnie od tego, czy (9) jest prawdziwy, czy nie, będzie istnieć pewien stan rzeczy spełniający warunki określone w (B), którego nawet wszechmocny byt nie jest w stanie zaktualizować. A ponieważ ta niezdolność wynika wyłącznie z *logicznie koniecznej* prawdy, że jeden byt nie może przyczynowo zdeterminować wolnego działania innego bytu, to nie należy jej traktować (jak to się czyni w (B)) jako niezdolności, która pozbawia dany byt wszechmocy.

Wynika więc z tego, że adekwatna analiza wszechmocy musi uwzględnić logicznie nieuniknione ograniczenia, jakie na wszechmocny podmiot nakładają okresy kontryfaktyczne w rodzaju (9). Powinno być oczywiste, że istnieje wiele okresów kontryfaktycznych, które, tak jak (9), dotyczą wolnych działań. Ponieważ istnieje zapewne niezliczona liczba okoliczności, w jakich może się znaleźć wolny podmiot, dla dowolnego takiego podmiotu będzie istnieć niezliczona liczba tego rodzaju okresów kontryfaktycznych. Nie możemy również zawęzić naszych rozważań wyłącznie do *aktualnych* wolnych podmiotów. Chociaż bowiem w mocy podmiotu wszechmocnego mogłoby leżeć stworzenie wolnych bytów, które nie są teraz aktualne, byłby on mimo wszystko ograniczony również przez okresy kontryfaktyczne dotyczące wolnych działań tych bytów. Toteż nasza analiza wszechmocy musi uwzględnić doniosłość kontryfaktycznych okresów wolności dotyczących nie tylko bytów *aktualnych*, ale również *możliwych*. Jeśli uważamy, że ściśle biorąc nie istnieją możliwe acz nieaktualne byty, to możemy wyrazić tę ostatnią uwagę, mówiąc, iż odpowiednie okresy kontryfaktyczne dotyczą nie indywidualów, lecz *indywidualnych istot* (*individual essences*), gdzie  $P$  to indywidualna istota zawsze i tylko wtedy, gdy  $P$  jest taką własnością, że (i) w pewnym możliwym świecie istnieje indywidualium  $x$ , które posiada  $P$  z istoty, i (ii) nie ma żadnego możliwego świata, w którym istnieje indywidualium różne

---

<sup>16</sup> Argument ten jest w zasadzie wariantem argumentu Alwina Plantingi przeciwko tezie, że Bóg musi posiadać zdolność aktualizowania każdego możliwego świata. Zob. PLANTINGA 1974, 180–184.



od  $x$ , które posiada  $P$ <sup>17</sup>. Powiemy więc, że indywiduum  $x$  jest *egzemplifikatorem* indywidualnej istoty  $P$  tylko wtedy, gdy  $x$  ma  $P$ .

Nazwijmy kompletny zbiór takich kontrfaktycznych okresów wolności *typem świata*. Gdyby zasada warunkowego wyłączonego środka była prawdziwa — tj. gdyby było tak, że dla dowolnych sądów  $p$  i  $q$ , albo  $p$  kontrfaktycznie implikuje  $q$ , albo  $p$  kontrfaktycznie implikuje negację  $q$  — to typ świata można by zdefiniować jako zbiór okresów kontrfaktycznych wskazujących, dla każdej indywidualnej istoty i każdego możliwego zbioru okoliczności i chwil czasowych, w których mogłaby ona być egzemplifikowana i pozostać wolną, jak egzemplifikator tej istoty postąpiłby w sposób wolny, gdyby znalazł się w tych okolicznościach.

Wielu filozofów odrzuca jednak prawo warunkowego wyłączonego środka. Ich zdaniem, przynajmniej w niektórych wypadkach  $p$  kontrfaktycznie nie implikuje ani  $q$ , ani jego negacji<sup>18</sup>. Przechylniej byłoby więc zapewne podać ogólniejszą definicję typu świata, która nie zakłada prawdziwości tego prawa. Powiedzmy więc, że typ świata to taki zbiór, że dla dowolnego *kontrfaktycznego okresu wolności* — tj. dowolnego sądu, który można wyrazić zdaniem o postaci: „Gdyby indywidualna istota  $P$  była egzemplifikowana w okolicznościach  $C$  w chwili  $t$  i jej egzemplifikator miałby wolność w odniesieniu do działania  $A$ , to w sposób wolny wykonałby  $A$ ” — albo ten okres kontrfaktyczny, albo jego negacja należy do tego zbioru. (Aby uniknąć pewnych zaawansowanych problemów technicznych, moglibyśmy również zastrzec, że dla dowolnych dwóch elementów tego zbioru, ich koniunkcja również należy do tego zbioru). Powiedzmy również, że typ świata jest *prawdziwy* tylko wtedy, gdy prawdziwy jest każdy sąd będący jego elementem. (Ponieważ zakładamy izomorfizm między sądami logicznymi a stanami rzeczy, możemy również potraktować typ świata jako zbiór kontrfaktycznych stanów rzeczy).

<sup>17</sup> Ta definicja indywidualnej istoty pochodzi z PLANTINGA 1974, 72.

<sup>18</sup> W sprawie dyskusji na temat warunkowego prawa wyłączonego środka zob. LEWIS 1973, 79–82. Chcielibyśmy jednak przy okazji zauważyć, że nawet jeśli warunkowe prawo wyłączonego środka jest fałszywe, to może istnieć słabszy odpowiednik tego prawa, który jest prawdziwy i który wystarczyłby dla naszych obecnych celów, gdybyśmy chcieli się do niego odwołać. Albowiem wszystkie poprzedniki okresów kontrfaktycznych, które nas tu interesują, mają postać: „Indywidualna istota  $P$  jest egzemplifikowana w okolicznościach  $C$  w chwili  $t$ , i egzemplifikator  $P$  pozostaje wolny w odniesieniu do działania  $A$ ”. Przypuśćmy teraz, że wprowadzimy wymóg, by podstawieniem „ $C$ ” był kompletny opis przeszłości w  $t$  oraz zastrzeżenie, że w  $t$  obowiązują nadal te same prawa przyrody. W takim wypadku istnieje, jak się wydaje, dobra racja, by sądzić, że gdy  $p$  to sąd wyrażony przez zdanie o *tej* postaci, to dla dowolnego sądu  $q$ , albo  $p$  kontrfaktycznie implikuje  $q$ , albo  $p$  kontrfaktycznie implikuje negację  $q$ . Pełna obrona tego stanowiska jest tu jednak niemożliwa, przyjmijmy więc założenie, że nie istnieje akceptowalna wersja prawa warunkowego wyłączonego środka.

Każda wolna istota będzie miała swój udział w zdeterminowaniu, który typ świata jest prawdziwy. Na przykład: ponieważ Jones może w sposób wolny zdecydować, czy napisać list do swojej żony, czy nie, to od niego zależy, czy prawdziwy typ świata zawiera (9) czy jego negację. Zdecydowana jednak większość okresów kontrfaktycznych składających się na typ świata dotyczy podmiotów innych niż Jones i, rzecz jasna, Jones nie ma mocy uczynić tych okresów kontrfaktycznych prawdziwymi lub fałszywymi. Dla każdego wolnego podmiotu  $x$  będzie więc istnieć zbiór wszystkich i tylko tych prawdziwych kontrfaktycznych okresów wolności (czy ich prawdziwych negacji), których wartości logicznej  $x$  nie kontroluje. Ponieważ taki zbiór będzie, co oczywiste, podzbiorem prawdziwego typu świata i będzie charakteryzować tylko  $x$ , nazwijmy go *typem świata dla  $x$* <sup>19</sup>.

Jest prawdą konieczną, że każda istota w pewnym sensie po prostu zastaje z góry określony zbiór okresów kontrfaktycznych, których wartości logicznych nie jest w stanie kontrolować. Inaczej mówiąc, dla dowolnego podmiotu  $x$  typ świata dla  $x$  pozostanie prawdziwy niezależnie od tego, co zrobi  $x$ . Jest więc logicznie niemożliwe, aby  $x$  urzeczywistnił jakikolwiek stan rzeczy, który jest niezgodny z prawdziwością typu świata dla  $x$ . Inaczej mówiąc, jest logicznie niemożliwe, aby  $x$  urzeczywistnił jakikolwiek stan rzeczy, który nie zachodzi w żadnym świecie, w którym ten typ świata dla  $x$  jest prawdziwy. Ponieważ jest również logicznie niemożliwe, aby jakikolwiek podmiot nie podlegał tego rodzaju ograniczeniom mocy, nie powinny one stać na przeszkodzie zaliczeniu jakiegoś bytu do kategorii wszechmocnych. Tak więc jeżeli „ $Lx$ ” będzie oznaczać prawdziwy typ świata dla  $x$ , to nie należy wymagać od  $x$ , jeśli ma być wszechmocny, aby posiadał moc zaktualizowania jakiegoś stanu rzeczy, który nie zachodzi w żadnym świecie, w którym  $Lx$  jest prawdziwy. Możemy to uznać za nasz czwarty warunek adekwatności analizy wszechmocy.

Moc zatem dowolnego bytu  $x$  będzie z konieczności ograniczona przez zbiór kontrfaktycznych okresów wolności, które składają się na prawdziwy typ świata dla  $x$ . Ponadto, ponieważ te kontrfaktyczne okresy dotyczą *wolnych* działań, żaden z nich nie będzie prawdą logicznie konieczną. Nawet jeśli (9) jest prawdziwy w aktualnym świecie, to nie może być prawdą konieczną, ponieważ Jones

<sup>19</sup> Relacja między typem świata dla Boga a Bożą wolnością jest szerzej omówiona w FLINT 1983. Można tu wspomnieć o jednej z zasugerowanych tam uwag terminologicznych: wiedza Boga o typie świata dla Boga jest identyczna z tym, co na ogół określa się mianem Bożej *wiedzy pośredniej*. Molinistyczna teza, że Bóg posiada wiedzę pośrednią o przygodnych sądach, których wartości logicznych nie potrafi kontrolować, jest przedmiotem zacieklej dyskusji w ramach tradycyjnych teologicznych dyskusji na temat łaski, opatrności i predestynacji. Nie możemy tu omawiać tej sprawy, chcemy jedynie zasygnalizować nasze przekonanie, że tylko pewna wersja molinizmu pozwala zachować odpowiednio mocne rozumienie (a) doktryny Bożej opatrności oraz (b) tezy, że istoty ludzkie są wolne.

nie mógłby być wolny w odniesieniu do napisania listu, gdyby nie istniał świat, w którym Jones postanawia go napisać w odpowiednich okolicznościach. Chociaż zatem w naszym świecie prawdziwy typ świata dla  $x$  (gdzie  $x$  jest różny od Jonesa) może zawierać (9), istnieją inne światy, w których prawdziwy typ świata dla  $x$  zawiera negację (9). Toteż różne typy świata dla  $x$  mogą być prawdziwe w różnych światach. A to uzasadnia dodatkowo sformułowane wyżej twierdzenie, że analizę wszechmocy należy zrelatywizować do możliwego świata<sup>20</sup>.

5. Podczas gdy nasze pierwsze cztery warunki adekwatności były niezwykle drobiazgowo, piąty i ostatni warunek jest dla odmiany mało precyzyjny. W prostym sformułowaniu mówi on, że żadnej istoty nie należy uznawać za wszechmocną, jeśli nie ma tego rodzaju mocy, co do której jest jasne, że powinna być posiadana przez istotę wszechmocną. Warunek taki w tym miejscu może wydać się zbyteczny. Faktycznie jednak jest on niezbędny, aby wykluczyć taką analizę, jak następująca, która spełnia nasze pierwsze cztery warunki:

- (C) Podmiot  $S$  jest wszechmocny w chwili  $t$  w świecie  $W$  zawsze i tylko wtedy, gdy dla dowolnego stanu rzeczy  $p$  i typu świata dla  $S$   $Ls$  takiego, że  $p$  nie jest elementem  $Ls$ , jeśli istnieje świat  $W^*$  taki, że
- (i)  $Ls$  jest prawdziwy zarówno w  $W$ , jak i w  $W^*$ , oraz
  - (ii)  $W^*$  ma taką samą historię, co  $W$  w  $t$ , oraz
  - (iii) w  $t$  w  $W^*$   $S$  aktualizuje  $p$ ,
- to wówczas  $S$  ma moc w  $t$  w  $W$  zaktualizować  $p$ <sup>21</sup>.

Zamiast podać analizę absolutnej mocy maksymalnej, prawa strona (C) dostarcza jedynie analizy maksymalnego zakresu mocy, jaką może mieć w chwili  $t$  w świecie  $W$  *dowolny byt posiadający naturę  $S$* . Dlatego spełnia ją byt w sposób oczywisty nieposiadający wszechmocy, na przykład niesławny Pan Ucho. Aby uniknąć tego rezultatu, należy przyjąć nasz piąty warunek i wprowadzić wymóg, by dany byt, jeśli ma być wszechmocny, posiadał maksymalny zakres mocy zgodny z naszymi pierwszymi czterema warunkami<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Spośród autorów omówionych wcześniej tego czwartego warunku nie spełniają Francks, Gellman, Mackie, Pike i Purtill. Zob. również ROSENKRANTZ i HOFFMAN 1980; ROSS 1969, 221; WALTON 1976.

<sup>21</sup> Zastrzeżenie, że  $p$  nie może być elementem  $Ls$  jest konieczne, jeśli założymy, iż przez swe wolne działania podmioty aktualizują odpowiednie kontrfaktyczne okresy wolności. W użytym wyżej przykładzie, to założenie sprowadzałoby się do twierdzenia, że przez zaktualizowanie (8) Jones aktualizuje również (9). Jeśli, z drugiej strony, zaprzeczamy, że można właściwie powiedzieć, iż ktoś aktualizuje kontrfaktyczny okres wolności, to owo zastrzeżenie, choć zbędne, jest zupełnie nieszkodliwe. Dodaliśmy je więc tylko dla pewności.

<sup>22</sup> Mimo że Richard Swinburne temu zaprzecza, pojmovalność Pana Ucho dyskwalifikuje jego analizę. Zob. SWINBURNE 1973. Z mniej więcej tego samego względu analizę zaproponowaną

## II.

Żadna ze znanych nam analiz nie spełnia wszystkich pięciu podanych przez nas warunków. Wydaje nam się jednak, że można sformułować akceptowalną analizę wszechmocy. Rozważmy bowiem następującą analizę:

- (D) Podmiot  $S$  jest wszechmocny w chwili  $t$  w świecie  $W$  zawsze i tylko wtedy, gdy dla dowolnego stanu rzeczy  $p$  i typu świata dla  $S$   $Ls$  takiego, że  $p$  nie jest elementem  $Ls$ , jeśli istnieje świat  $W^*$  taki, że
- (i)  $Ls$  jest prawdziwy zarówno w  $W$ , jak i w  $W^*$ , oraz
  - (ii)  $W^*$  ma taką samą historię, co  $W$  w  $t$ , oraz
  - (iii) w  $t$  w  $W^*$  ktoś aktualizuje  $p$ ,
- to wówczas  $S$  ma moc w  $t$  w  $W$  zaktualizować  $p$ .

Wydaje się, że analiza (D) spełnia każdy z naszych wymogów. Jest ona sformułowana w kategoriach aktualizowania stanów rzeczy i nie zakłada, że wszechmocny byt musiałby mocno zaktualizować każdy stan rzeczy, który urzeczywistnia; innymi słowy, analiza ta pozostawia miejsce na słabe aktualizowanie. Niezdolność bytu wszechmocnego zaktualizowania koniecznie nieaktualizowalnych stanów rzeczy została uwzględniona w (iii), podczas gdy jego niezdolność zmiany przeszłości jest ujęta przez (ii) i (iii) wzięte łącznie. Ponadto, dzięki zastosowaniu pojęcia typu świata dla  $S$ , (D) spełnia nasz czwarty warunek. I wreszcie (D) wymaga, by podmiot, który jest wszechmocny w chwili  $t$  w świecie  $W$ , posiadał moc zaktualizowania *dowolnego* stanu rzeczy (nie będącego elementem  $Ls$ ), który *jakikolwiek* podmiot aktualizuje w  $t$  w *dowolnym* świecie spełniającym warunki (i) i (ii). Naszym zdaniem (D) dostarcza więc filozoficznie adekwatnej analizy maksymalnej mocy.

Jak się zdaje, (D) unika też tzw. paradoksów wszechmocy. Przypuśćmy, że Sam jest wszechmocny w chwili  $t$  w naszym świecie. Czy (D) wymaga, by Sam posiadał w chwili  $t$  moc zaktualizowania następującego stanu rzeczy:

- (10) bycie faktem, iż będzie taki kamień, którego Sam, mimo że istnieje, nie jest w stanie poruszyć.

Odpowiedź zależy od tego, jakie inne własności ma Sam. Jeśli Sam jest z istoty wszechmocny, to nie może w chwili  $t$  zaktualizować (10). Ale (D) nie wymaga,

---

roboczo przez Plantingę należy uznać za nieakceptowalną. W myśl tej analizy, podmiot  $S$  uznaje się za wszechmocny w chwili  $t$  w świecie  $W$  zawsze i tylko wtedy, gdy (1) istnieją stany rzeczy, które  $S$  może mocno zaktualizować w  $t$ , oraz (2) dla dowolnego stanu rzeczy  $p$  takiego, że istnieje możliwy świat, który ma taki sam początkowy segment świata poprzedzający  $t$ , co  $W$ , i w którym  $S$  w  $t$  mocno aktualizuje  $p$ ,  $S$  może w  $t$  mocno zaktualizować  $p$ .

aby posiadał tę moc, ponieważ (10) jest logicznie niemożliwym stanem rzeczy i wobec tego nie jest w sposób możliwy takim stanem rzeczy, że ktokolwiek go aktualizuje. Z drugiej strony, jeśli Sam jest tylko przygodnie wszechmocny, to (D) mogłaby z powodzeniem wymagać, aby posiadał on w chwili  $t$  moc zaktualizowania (10). Nie zachodzi tu jednak żaden paradoks. Aktualizując (10), Sam sprawiłby tylko, że w pewnej późniejszej chwili nie będzie wszechmocny<sup>23</sup>.

Ponownie, weźmy następujący stan rzeczy:

(11) bycie faktem, że zajdzie całkowicie pozbawione przyczyny zdarzenie.

Czy (D) wymaga, by Sam posiadał w chwili  $t$  moc zaktualizowania (11)? Jeśli (11) można zaktualizować tylko przyczynując owo zdarzenie, to (D) nie wymaga, aby Sam był w stanie zaktualizować (11). W takim bowiem wypadku jest logicznie niemożliwe, by ktokolwiek zaktualizował (11), nawet jeśli (11) jest logicznie przygodnym stanem rzeczy. Z drugiej strony, jeśli (11) jest możliwy do zaktualizowania, to Sam musi posiadać w  $t$  moc zaktualizowania go. Żadna z tych ewentualności nie prowadzi do paradoksu.

Co jednak z następującym stanem rzeczy:

(12) ktoś aktualizuje  $p$ , i Sam, choć wszechmocny, nie aktualizuje  $p$ ,

gdzie  $p$  to stan rzeczy, który normalnie mogą zaktualizować nawet podmioty pozbawione wszechmocy. Czy Sam musi posiadać moc w  $t$ , aby sprawić, że zajdzie (12)? Można powątpiewać, czy jest logicznie możliwe, aby jakkolwiek podmiot zaktualizował (12). Każdy jednak, kto przyjmuje stosunkowo liberalne stanowisko w kwestii podziału mocy, mógłby wiarygodnie twierdzić, że jest to logicznie możliwe. Na przykład niewszechmocna istota mogłaby sprawić w chwili  $t$ , że (12) zajdzie w chwili  $t^*$ , przez sprawienie tego, że będzie aktualizować  $p$  w  $t^*$ , gdy faktycznie jest prawdą, że Sam nie będzie aktualizować  $p$  w  $t^*$ . Wówczas jednak, na tej samej zasadzie, wydaje się, że Sam również może posiadać w chwili  $t$  moc sprawienia, że (12) zajdzie w chwili  $t^*$ . Sam uczyniłby to sprawiając, że nie będzie aktualizować  $p$  w  $t^*$ , gdy faktycznie jest prawdą, że ktoś inny aktualizuje  $p$  w  $t^*$ .

Oczywiście można wiarygodnie pomyśleć, że jeśli Sam jest z istoty boski (tj. wiecznie wszechmocny, wszechwiedzący i i sprawujący opatrność nad światem), to słabo lub mocno aktualizuje w każdej chwili  $t$  każdy stan rzeczy (inny niż element prawdziwego typu świata dla Sama), jaki *ktokolwiek* aktualizuje w  $t$ . W takim wypadku Sam nigdy nie miałby mocy sprawić, że zajdzie (12). Ale nie

<sup>23</sup> Ta odpowiedź na paradoks kamienia jest zgodna z podaną przez Rosenkrantza i Hoffmana w ROSENKRANTZ i HOFFMAN 1980.

miałby jej również żaden inny podmiot w żadnym świecie zawierającym z istoty boski byt. (D) nie wymagałaby więc w tym wypadku, by Sam miał w chwili  $t$  moc sprawić, że zajdzie (12). Krótko mówiąc, (12) nie wydaje się stanowić poważnego problemu dla naszej analizy wszechwiedzy. Być może istnieją inne stany rzeczy, które stanowiłyby taki problem, ale żaden nie przychodzi nam na myśl.

Co więcej, nasza analiza nie została „skażona” przez teologię. W istocie (D) wydaje się być całkowicie neutralna w kwestii ewentualnych dodatkowych własności istoty wszechmocnej. W świetle (D) nie istnieje żaden oczywisty wymóg pojęciowy, by wszechmocny podmiot był wieczny, konieczny, z istoty wszechmocny, unikalnie wszechmocny, wszechwiedzący, czy moralnie nieskazitelny — istota pozbawiona niektórych czy wszystkich tych atrybutów w chwili  $t$  w świecie  $W$  może być wszechmocna w  $t$  w  $W$ . Oczywiście (D) nie wyklucza, że wszechmocna istota posiada któryś czy wszystkie z tych atrybutów (pomijając na razie przypadek moralnej nieskazitelności, który zostanie omówiony poniżej). Krótko mówiąc, wydaje się, że (D) ani nie wymaga, ani nie wyklucza, by wszechmocna istota posiadała wspomniane wyżej, teologicznie doniosłe własności, dzięki czemu analiza ta pozostaje niezależna od kwestii religijnych, co przypuszczalnie należy uznać za jej zaletę.

### III.

Wydaje się więc, że (D) spełnia podane przez nas warunki filozoficznej adekwatności. Co natomiast można powiedzieć o jej adekwatności teologicznej? Czy analiza ta pozwala tradycyjnej osobie wierzącej uważać Boga za zarazem wszechmocnego i niezdolnego do działania w sposób naganny? Inaczej mówiąc, czy pozwala ona uniknąć Geachańskiego odrzucenia Bożej wszechmocy, bez równoczesnej konieczności odrzucenia wraz z Pike’iem Bożej nieskazitelności?

Podjmując próbę odpowiedzi na te pytania, warto najpierw zauważyć, że w świetle naszej analizy wszechmocy posiadanie przez wszechmocny byt własności nieskazitelności nie stanowi problemu pojęciowego. Wprawdzie nasza analiza wymaga na pozór, by wszechmocny byt miał w danej chwili  $t$  moc zaktualizować wiele złych stanów rzeczy, na przykład

(13) złośliwe poddawanie niewinnego dziecka torturom,

ale nie wymaga, by nasz wszechmocny byt był również wszechwiedzący w chwili  $t$ . W istocie nie wymaga nawet, by posiadał on rozległą wiedzę. Można sobie wyobrazić, że nie posiadałby on żadnej wiedzy o konsekwencjach swoich działań, w związku z czym urzeczywistniałby złe stany rzeczy w rodzaju (13) w sposób

całkowicie niezamierzony. O ile jego własna niewiedza nie jest przezeń zawniona, to wynikałoby z tego, jak się zdaje, iż nie można go moralnie winić za te złe stany rzeczy, które mógłby w sposób niezamierzony zaktualizować w  $t$ . Ze zdolności zatem zaktualizowania takich stanów rzeczy w chwili  $t$  nie wynika zdolność działania w moralnie naganny sposób w  $t$ . Nasza analiza pozostawia otwartą możliwość istoty zarazem wszechmocnej i nieskazitelnej.

Oczywiście ten dowód zgodności wszechmocy z nieskazitelnością nie na wiele zda się tradycyjnemu teiście, który wyznaje wiarę w Boga posiadającego, oprócz obu tych atrybutów, również wszechwiedzę. Można bowiem spytać: w jaki sposób nieskazitelny Bóg, znający w sposób pewny konsekwencje każdego ze swoich ewentualnych działań, mógłby posiadać moc aktualizowania złych stanów rzeczy w rodzaju (13)?

Choć to pytanie wygląda na kłopotliwe, wydaje się, że nasza analiza podsuwa teiście dość oczywistą odpowiedź, która powinna zabrznieć znajomo w uszach osób obeznanych z teistyczną odpowiedzią na ateologiczny argument ze zła. Zaproponowana przez nas analiza wszechmocy nie wymaga, by wszechmocna istota była w stanie mocno aktualizować stany rzeczy w rodzaju (13); aby spełnić warunki podane w (D), wystarczy zdolność *słabej* aktualizacji tych stanów. Z chwilą gdy to sobie uświadomimy, przestanie nas dziwić twierdzenie, że nieskazitelny Bóg mógłby posiadać moc aktualizowania takich stanów rzeczy, jak (13). Albowiem (13) mógłby stanowić część pewnego świata  $W$ , takiego że zaktualizowanie go przez Boga mogłoby dać się uzasadnić moralnie. Być może zachodzenie (13) w świecie  $W$  prowadzi do większego dobra niż to, z którym mielibyśmy do czynienia, gdyby ów stan nie zaszedł; być może prowadzi on do mniejszego zła. Tak czy inaczej, można z pewnością wyobrazić sobie, że Bóg uznaje, iż dopuszczenie przez Niego do tego, by jedno z jego stworzeń w sposób wolny torturowało niewinne dziecko, faktycznie doprowadziłoby do świata tak dobrego, że to dopuszczenie byłoby moralnie akceptowalne — mimo że samo torturowanie pozostałoby złym stanem rzeczy, a oprawca ponosiłby za nie winę. Ponieważ nawet nieskazitelny Bóg mógłby być w stanie słabo zaktualizować światy takie jak  $W$ , zawierające zło moralne, i ponieważ aktualizując takie światy musiałyby słabo zaktualizować zawarte w nich złe stany rzeczy w rodzaju (13), to wynika z tego, że Bóg może rzeczywiście pozostać nieskazitelny, mimo iż ma moc aktualizowania złych stanów rzeczy.

Można by sądzić, że odpowiedź ta jest nieadekwatna, ponieważ niektóre stany rzeczy są *tak bardzo* złe, iż *żaden* zawierający je możliwy świat nie jest światem, którego zaktualizowanie przez kogokolwiek dałoby się moralnie uzasadnić. Skoro więc żadna istota boska nie mogłaby posiadać mocy, by choćby słabo zaktua-

lizować te stany rzeczy, to żadna taka istota nie mogłaby być wszechmocna. (Jesteśmy skłonni przyjąć założenie, ukryte w tym zarzucie, że istota, która jest boska w chwili  $t$ , co najmniej słabo aktualizuje dowolny stan rzeczy (inny niż element prawdziwego typu świata dla niej), który ktokolwiek aktualizuje w  $t$ ).

Choć ów zarzut mógłby zagrozić takiemu teiście, który uważa Jahwe, czyli osobę faktycznie będącą Bogiem, za przygodnie boską, jest on chybiony przeciwko komuś, kto przyjmuje bardziej tradycyjne przekonanie, że Jahwe jest z natury boski — a zatem istotowo nieskazitelny. W myśl tego poglądu żaden stan rzeczy opisanego rodzaju nie zachodzi (czy, w konsekwencji, nie jest przez nikogo aktualizowany) w żadnym możliwym świecie, w którym Jahwe istnieje. (D) nie wymaga zatem, aby Jahwe musiał, jeśli ma być wszechmocny, posiadać kiedykolwiek moc zaktualizowania dowolnego stanu rzeczy, który jest koniecznie taki, że każdy, kto nawet słabo go aktualizuje, zasługuje z tego względu na naganę. W istocie, jeżeli pójdziemy o krok dalej i przyjmiemy anzelmiańskie twierdzenie, że Jahwe, prócz tego, iż jest z istoty boski, istnieje również w sposób konieczny, to wynika z tego, że żaden taki stan rzeczy nie zachodzi (a w efekcie nie jest przez nikogo aktualizowany) w *żadnym* możliwym świecie. Niektóre takie stany rzeczy mogą być *pojmwalne*, ale nie są one, według anzelmisty, *logicznie możliwe*<sup>24</sup>.

Nawet jednak anzelmista staje przed wyzwaniem rzuconym przez Geacha, a dotyczącym pojęcia wszechmocnego Boga. Jeśli Bóg jest z istoty nieskazitelny, to nie istnieje żaden świat, w którym nie dotrzymuje On raz danej obietnicy. Skoro zaś tak, to czy nie wynika z tego, że przez złożenie obietnicy Bóg ogranicza swoją zdolność do działania w przyszłości i w ten sposób rezygnuje z wszechmocy?

Początkowo wydaje się, że dysponujemy prostą odpowiedzią na to pytanie: przez złożenie obietnicy stworzonym przez siebie podmiotom Bóg rzeczywiście ogranicza swoją moc, ale nie w sposób, którym zagrażałby Jego wszechmocy. Przypuśćmy bowiem, by posłużyć się jednym z przykładów Geacha, że Bóg obiecał, iż Izrael zostanie zbawiony<sup>25</sup>. Załóżmy, że wynika z tego, iż Bóg nie ma teraz (w chwili  $t$ ) mocy zaktualizować

---

<sup>24</sup> Anzelmiańską odpowiedź na argument Pike'a pierwszy sformułował Joshua Hoffman w HOFFMAN 1979.

<sup>25</sup> W swoich komentarzach do tego eseju William Wainwright argumentował, że jeśli nasza koncepcja wolności jest trafna, to Bóg nie może składać takich obietnic jak rzekoma obietnica zbawienia Izraela. Albowiem „obietnica” tego rodzaju byłaby taka, że Bóg nie mógłby jej spełnić, by tak rzec, samodzielnie, ponieważ nie jest w stanie zdeterminować przyczynowo wolnych działań Swoich stworzeń. Co najwyżej, twierdzi Wainwright, Bóg mógłby (na mocy Swojej przedwiedzy) „zapewnić” pewne stworzenia, że zostaną zbawione. Nie mógłby jednak tego „obiecać”. Argument ten nie przekonuje nas do końca, ponieważ może być tak, że Bóg, na mocy posiadanej wiedzy o przyszłych wolnych działaniach swoich stworzeń, może składać obietnice tam, gdzie niewszewchwidzące istoty muszą poprzestać na zapewnieniach. Zresztą nawet jeśli Wainwright



(14) bycia faktem, że Izrael nigdy nie zostanie zbawiony.

Czy w świetle (D) możemy wyciągnąć z tego wniosek, że Bóg nie jest teraz wszechmocny? Bliższe przyjrzenie się (D) pokazuje, że odpowiedź na to pytanie jest przecząca. Albowiem w obrębie judaizmu przyjmuje się, że w każdym możliwym świecie, który ma taką samą przeszłość, co nasz świat w chwili  $t$ , istotowo boski byt, który jest z natury niezdolny do złamania swoich obietnic, obiecał przed  $t$ , że Izrael zostanie zbawiony. W każdym zatem takim świecie Izrael jest zbawiony. Toteż w żadnym takim świecie nikt nie aktualizuje (14) w chwili  $t$ . (D) nie wymaga więc, aby Bóg, by posiadać teraz cechę wszechmocy, musiał mieć teraz moc zaktualizowania (14).

To rozwiązanie problemu Geacha jest niezwykle atrakcyjne i w razie potrzeby ucieknijmy się do niego. Wymaga ono jednak rezygnacji z przyjętej wyżej koncepcji posiadania przez dwa światy takiej samej historii w danej chwili. Albowiem w myśl tego ujęcia stan rzeczy

(15) złożenie przez Boga obietnicy, że Izrael zostanie zbawiony

jest niebezpośredni, ponieważ pociąga logicznie sąd w przyszłym czasie gramatycznym, że Izrael zostanie zbawiony. (15) nie jest więc elementem żadnego submomentu, tj. nie stanowi, w chwili swego zachodzenia, części tego, co czasowo niezależne. Z tego wynika z kolei, że świat  $W$  mógłby mieć taką samą historię (w przyjętym przez nas sensie), co nasz świat teraz w chwili  $t$  nawet wówczas, gdyby (15) już zaszedł w naszym świecie, ale nigdy nie zaszedł w  $W$  wcześniej niż w  $t$ . Biorąc zatem pod uwagę naszą oficjalną interpretację warunku (ii) należącego do (D), może być tak, że aby być wszechmocnym, Bóg musi mieć teraz moc zaktualizowania (14). To jednak, jak się zdaje, prowadzi do teologicznie odstręczającego wniosku, że Bóg ma teraz moc złamać obietnicę i wobec tego nie jest nieskazitelny.

Mimo to, po części ze względów teologicznych, wolelibyśmy pozostać przy naszej eksplikacji tego, na czym polega posiadanie przez dwa światy takiej samej historii w danej chwili. Nasze wyjaśnienie tego pojęcia pozwala bowiem uniknąć deterministycznego twierdzenia, iż jeśli stan rzeczy

---

ma słuszność, to wydaje się, że ortodoksyjna osoba wierząca mogłaby spokojnie zinterpretować mówienie o Bożych obietnicach jako mówienie o Bożych zapewnieniach, przynajmniej w tych wypadkach, gdzie w grę wchodzi wolne działania ludzkie. W istocie, jak zauważa sam Wainwright, często udzielamy zapewnień używając wyrażenia „Obiecuję ci, że ...”. Zwolennik argumentu Wainwrighta powinien po prostu zinterpretować w dalszym ciągu tekstu „warunkowe obietnice” jako zapewnienia.

(16) posiadanie przez Boga przekonania (na temat przyszłego, przygodnego sądu), że Izrael będzie zbawiony

teraz zachodzi, to żadne z dzieci Izraela nie są już teraz w stanie prowadzić życia wypełnionego moralną nieprawością. Możemy natomiast powiedzieć, że obecne przekonanie Boga, iż Izrael zostanie zbawiony, zależy czasowo od faktu, że dzieci Izraela w sposób wolny przyjmą Jego łaskę i będą żyć w odpowiedni sposób<sup>26</sup>. Jest więc do pomyślenia, że (16) nigdy nie zachodzi w jakimś świecie, który ma taką samą historię, co nasz świat w obecnej chwili  $t$ , ponieważ w owym świecie Bóg uważa w  $t$ , że dzieci Izraela w sposób wolny odrzucą jego łaskę i dobrowolnie odłączą się od Niego.

Oczywiście filozofowie wymyślili również inne, nieockhamistyczne strategie radzenia sobie z problemem przedwiedzy i wolności. Niektórzy argumentują, że (16) jest logicznie niemożliwym stanem rzeczy, ponieważ przyszły, przygodny sąd logiczny nie może być ani prawdziwy, ani fałszywy, albo dlatego że — jak powiedziałby Prior — przyszły, przygodny sąd wyrażalny przez zdanie o postaci „Będzie tak, że  $p$ ” nie może być prawdziwy (zob. PRIOR 1968). Jeśli jednak akceptuje się to rozwiązanie problemu determinizmu, to zdaje się z tego wynikać, że (15) również jest logicznie niemożliwy. Zachodzi on bowiem w chwili  $t$  tylko wtedy, gdy jest *prawdą* w  $t$ , że Izrael będzie zbawiony. W myśl tego poglądu nie można więc nadać sensu węzłowemu twierdzeniu religijnemu, że Bóg składa obietnice (czy daje zapewnienia), które w ten czy inny sposób gwarantują prawdziwość przygodnych sądów na temat przyszłości.

Sam Geach stosuje konkurencyjną taktykę, zgodnie z którą stwierdzenia ostensywnie dotyczące przyszłości w rzeczywistości dotyczą teraźniejszych zamiarów, dyspozycji, skłonności czy trendów (GEACH 1977, rozdz. 2, zwł. 44–54). A zatem (16) zachodzi tylko wtedy, gdy Bóg jest przekonany, że wszystko zmierza obecnie w kierunku zbawienia Izraela. To jednak jest spójne z wolnością dzieci Izraela, ponieważ mogą one przez swe wolne działania odwrócić ów kierunek, wskutek czego w pewnej chwili należącej do przyszłości (jeszcze przed Sądem) okazałoby się prawdą, że Izrael nie zostanie zbawiony. Ich wolność zostaje jednak zachowana wyłącznie za cenę tradycyjnego przekonania, że Bóg wie teraz dokładnie, co zdarzy się w każdej przyszłej chwili. Wystarczy, jak twierdzi Geach, że Bóg, jak arcymistrz szachowy, zna wszystkie możliwe ruchy, jakie moglibyśmy w sposób wolny wykonać i wie dokładnie, jak odpowiedziały

---

<sup>26</sup> Przyznajemy, że ten sposób mówienia jest obarczony (niektórzy powiedzieliby: zanieczyszczony) molinistycznymi założeniami na temat relacji między łaską a wolnością. Zob. przypis 19 wyżej.

na każdy taki ruch, aby osiągnąć swoje cele<sup>27</sup>. Trudno jednak zrozumieć, jak ortodoksyjny chrześcijanin może zaakceptować to osłabienie pojęcia Bożej Opatrzności. Podobnie jak obietnica zbawienia Izraela, wiele Bożych obietnic zdaje się zakładać dokładną przedwiedzę na temat tego, jak postąpią w sposób wolny Jego stworzenia. Jeśli wzorem Geacha odrzucimy taką przedwiedzę, dopuszczamy możliwość, że Bóg składa obietnice, których nie spełni i nie może spełnić. Albowiem nawet Geach zaznacza, że Bóg nie może wedle swoich upodobań przyczynować stworzeń do wolnych działań. Przypuśćmy, że wszystkie stworzenia w sposób wolny odrzucają Jego łaskę. Czy zbawi je wówczas? Czy Jego królestwo nadejdzie? Odpowiedź, co oczywiste, jest przecząca. Jeśli jednak Bóg nie ma przedwiedzy, to nie może wykluczyć tej możliwości, gdy postanawia coś obiecać. Arcymistrz szachowy nie może osiągnąć swojego celu, jeśli jego przeciwnik bez jego wiedzy odmówi wykonywania ruchów zgodnie z regułami lub po prostu odrzuci zaproszenie do gry. Zakładając więc pogląd Geacha, albo Bóg nie może, by tak rzec, z czystym sumieniem obiecać, że Izrael zostanie zbawiony — co jest niezgodne z wiarą, albo jest logicznie możliwe, że Boża obietnica zbawienia Izraela pozostanie niespełniona — co również jest niezgodne z wiarą.

Toteż nasza niechęć do porzucenia (szeroko rozumianej) ockhamistycznej koncepcji Bożej przedwiedzy wywodzi się w dużej mierze z namysłu nad teologicznymi konsekwencjami stanowisk konkurencyjnych. Oczywiście nie jest wykluczone, że nawet w ramach ockhamistycznego schematu da się znaleźć akceptowalną rację dla uznania stanu rzeczy (15) za bezpośredni, a stanu rzeczy (16) — za niebezpośredni. Być może jest bowiem tak, że o ile przekonania Boga na temat przyszłości zależą od tego, co się zdarzy, Jego obietnice dotyczące przyszłości są dla odmiany skuteczne. Obecnie jednak nie widzimy sposobu, by sformułować takie ogólne ujęcie bezpośredniości, które zachowywałoby tę asymetrię między Bożym obiecywaniem a Bożym posiadaniem przekonania, a zarazem nie prowadziło do innych nieakceptowalnych konsekwencji — zwłaszcza w takich wypadkach jak (15), gdzie Bóg obiecuje zaktualizować stany rzeczy w przyszłym czasie gramatycznym, których zaktualizowanie zależy częściowo od wolnego działania Jego stworzeń. Istnieją poza tym racje teologiczne, by sądzić, że przekonania Boga na temat przyszłości są w tym czy innym sensie przyczynowo skuteczne.

---

<sup>27</sup> Obraz Boga jako arcymistrza szachowego, spopularyzowany po raz pierwszy przez Williama Jamesa w eseju *The Dilemma of Determinism*, przypomina pod wieloma względami zaproponowany przez Jacques'a Maritaina obraz Boga jako wszechwładnego reżysera, który wkomponowuje nasze improwizacje do Swojej opatrnościowej sztuki. Zob. MARITAIN 1966, 79. *The Dilemma of Determinism* można znaleźć w JAMES 1897, 145–183 oraz polski przekład 1911.

Zamiast rozwijać ten wątek, zakończymy bardzo wstępnym szkicem konkurencyjnej strategii uzgodnienia Bożej wszechmocy i nieskazitelności w ramach naszej ockhamistycznej koncepcji posiadania przez świąty takiej samej historii. Chcemy jednak powtórzyć, że jeśli ta strategia okaże się niemożliwa do obrony, to porzucimy nasze ujęcie tego, na czym polega posiadanie przez dwa świąty takiej samej historii w danej chwili. Będziemy wtedy mogli przyjąć wspomnianą wyżej „prostą” odpowiedź na problem obietnicy, choć za cenę pewnej nieprecyzyjności w naszej analizie wszechmocy.

Można rozsądnie sądzić, że niektóre z obietnic, jakie złożył nam Bóg, odzwierciedlają konieczne prawdy na temat tego, jak Bóg traktuje Swoje stworzenia. Niewykluczone, na przykład, że jest prawdą konieczną, iż każdy stworzony przez Niego byt, który jest grzeszny i wolny, otrzymuje Boże przebaczenie. Przypuśćmy, że tak jest, i założmy dodatkowo, iż Bóg złożył obietnicę przebaczenia Jonesowi, grzesznemu i wolnemu stworzeniu, które obecnie istnieje. W takim razie mimo że stan rzeczy

(17) złożenie przez Boga obietnicy, że Jonesowi zostanie zaoferowane Boże przebaczenie

jest niebezpośredni, pozostaje faktem, że nie istnieje żaden możliwy świat  $W$  mający taką samą historię, co nasz świat w obecnej chwili  $t$ , taki że w  $t$  w  $W$  ktoś sprawia, iż Jonesowi nigdy nie zostanie zaoferowane Boże przebaczenie. Albowiem w każdym takim świecie Jones jest grzesznym i wolnym podmiotem stworzonym przez Boga, wobec czego Bóg ofiaruje mu przebaczenie. Nazwijmy obietnice tego rodzaju *trwałymi* obietnicami Boga. Powinno być jasne, że (D) nie wymaga, aby Bóg, by mieć cechę wszechmocy, kiedykolwiek posiadał moc złamania trwałej obietnicy.

Rozsądnie jest również sądzić, że wiele z obietnic złożonych nam przez Boga odzwierciedla przynajmniej częściowo Jego przekonania o tym, jak On i Jego stworzenia postanowią działać w sposób wolny w przyszłości. Na przykład Jego obietnica, iż Izrael zostanie zbawiony, przypuszczalnie zależy częściowo od Jego przekonania, że dzieci Izraela będą, pod wpływem łaski, w sposób wolny działać tak, by osiągnąć zbawienie. Być może Jego obietnica, by nigdy więcej nie zniszczyć świata za pośrednictwem potopu, odzwierciedla Jego wiedzę na temat Jego własnych obecnych, ale trwałych zamiarów i tym samym Jego przedwiedzę na temat Jego własnych przyszłych wolnych działań. Nazwijmy obietnice tego rodzaju *uwarunkowanymi* obietnicami Boga.

Przypuśćmy teraz, że Boża obietnica zbawienia Izraela jest istotnie obietnicą uwarunkowaną, oraz przypuśćmy, że została już złożona. Ponieważ (15) jest

stanem niebezpośrednim, z naszego ujęcia wszechmocy w (D) (przy założeniu ockhamistycznej interpretacji warunku (ii) może wynikać, iż Bóg ma teraz moc sprawienia, że Izrael nigdy nie zostanie zbawiony). Przypuśćmy, że takie wynikanie rzeczywiście zachodzi. Czy wynika z tego również, że Bóg ma moc złamać obietnicę albo postąpić w sposób moralnie naganny? Powinno być jasne, że odpowiedź jest przecząca. Weźmy bowiem świat  $W$ , który ma taką samą historię (w przyjętym tu sensie), co nasz świat teraz w chwili  $t$ , i w którym Izrael nie zostaje nigdy zbawiony. Ponieważ w świecie  $W$  Bóg wie, że dzieci Izraela odrzucą Jego łaskę, nigdy nie obiecuje w  $W$ , że Izrael zostanie zbawiony. Wszystkie poczynione wyżej założenia są więc zgodne z tym, że nie istnieje możliwy świat, w którym Bóg łamie wcześniej złożoną uwarunkowaną obietnicę. Inaczej mówiąc, nawet jeśli Bóg ma teraz moc sprawić, że Izrael nigdy nie zostanie zbawiony, nie wynika z tego, iż Bóg ma teraz moc postąpić w sposób, który jest taki, że gdyby tak postąpił, to złamałby obietnicę. Gdyby bowiem sprawił teraz, że Izrael nigdy nie zostanie zbawiony, to w tych możliwych światach najbardziej podobnych do naszego, w których Izrael nie zostaje nigdy zbawiony, Bóg nigdy nie obiecuje go zbawić — przy tym pojęcie podobieństwa dwóch światów w chwili  $t$  jest przynajmniej częściowo zdefiniowane za pomocą pojęcia posiadania przez dwa światy takiej samej historii w  $t$ . (Dla bieżących celów zakładamy standardowe światomożliwościowe ujęcie warunków prawdziwości okresów kontrfaktycznych).

Choć ten tok wyводу rzeczywiście wymaga dopracowania i obrony, sądzimy, że nawet ów krótki zarys pokazuje, iż ma on pewne zalety. Jeśli ta lub podobna koncepcja Bożych obietnic jest w istocie trafna, to aby domknąć nasz argument wystarczy dodać twierdzenie, że z konieczności każda obietnica złożona przez Boga jest albo trwała, albo uwarunkowana. Ponieważ żaden z tych dwóch typów obietnicy nie podważa twierdzenia, że Bóg jest zarazem wszechmocny i nieskazitelny — czy nawet mocniejszej tezy, że Bóg jest zarazem z istoty wszechmocny i z istoty nieskazitelny — nasza analiza wszechmocy jest odporna na zarzut Geacha, nawet jeśli (D) zinterpretuje się ockhamistycznie.

Dochodzimy więc do wniosku, że (D) stanowi taką analizę pojęcia wszechmocy, którą Geach i Pike uważali za niemożliwą. Teista nie *musi* wybierać między Bożą wszechmocą a Bożą nieskazitelnością. Na szczęście nie musi między nimi wybierać również Bóg<sup>28</sup>.

*Przełożyli Marcin Iwanicki i Joanna Klara Teske*

---

<sup>28</sup> Pragniemy podziękować Williamowi Wainwrightowi, naszemu komentatorowi na konferencji w Notre Dame, gdzie ów tekst został przedstawiony, oraz Nelsonowi Pike'owi i Philipowi Quinnowi, za ich pomocne uwagi do wcześniejszej wersji niniejszego eseju.

## REFERENCJE

- AHERN, Dennis M. 1977. „Miracles and Physical Impossibility”. „Canadian Journal of Philosophy” 7, no. 1: 71–79.
- CHISHOLM, Roderick. 1976. *Person and Object*. LaSalle Ill.: Open Court.
- ETZKORN, Girrdus, i Franciscus KELLY (red.). 1979. *Ockham: Opera Theologica*, t. IV. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute.
- FLINT, Thomas P. 1983. „The Problem of Divine Freedom”. *American Philosophical Quarterly*: 255–264.
- FRANCKS, Richard. 1979. „Omniscience, Omnipotence, and Pantheism”. *Philosophy* 54, no. 209: 395–399.
- FRANKFURT, Harry. 1977. „Descartes on the Creation of the Eternal Truths”. *Philosophical Review* 86, no. 1: 36–57 [w języku polskim dostępny jest inny tekst tego autora poświęcony wszechmocy: „Logika wszechmocy”. Tł. Ryszard Mordarski. *Filo-Sofija* 30, nr 3 (2015): 219–220].
- FREDDOSO, Alfred J. 1982. „Accidental Necessity and Power over the Past”. *Pacific Philosophical Quarterly* 63, no. 1: 54–68.
- FREDDOSO, Alfred J. 1983. „Accidental Necessity and Logical Determinism”. *Journal of Philosophy* 80, no. 5: 257–278.
- GEACH, Peter T. 1973. „Omnipotence”. *Philosophy* 48, issue 183: 7–20.
- GEACH, Peter T. 1977. *Providence and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GELLMAN, Jerome. 1975. „The Paradox of Omnipotence, and Perfection”. *Sophia* 14: 31–39.
- GELLMAN, Jerome. 1977. „Omnipotence and Impeccability”. *New Scholasticism* 51, no. 1: 21–37.
- HOFFMAN, Joshua. 1979. „Can God Do Evil?”. *Southern Journal of Philosophy* 17: 213–220.
- JAMES, William. 1897. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, przedruk 1956 [*Dylemat determinizmu*. W: IDEM, *Pragmatyzm*. Tł. Władysław M. Kozłowski, 171–207. Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka 1911].
- LEWIS, David. 1973. *Counterfactuals*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- LEWIS, David. 1976. „The Paradoxes of Time Travel”. *American Philosophical Quarterly* 13, no. 2: 145–152 [„Paradoksy podróży w czasie”. Tł. Marcin Iwanicki i Joanna Klara Teske. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 (2023): 485–501. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.27>]
- MACKIE, J.L. 1955. „Evil and Omnipotence”. „Mind” 64, no. 254: 200–212 [„Zło a wszechmoc”. Tł. Tadeusz Baszniak. W: *Filozofia religii*, red. Bohdan Chwedeńczuk, 217–232. Warszawa: Wydawnictwo Spacja-Fundacja Aletheia, 1997].
- MARITAIN, Jacques. 1966. *God and the Permission of Evil*, Milwaukee 1966 [W języku polskim dostępny jest fragment tej książki: „Zło moralne a odwieczne plany Boże”. W: Jacques MARITAIN, *Pisma filozoficzne*. Tł. Janina Fenrychowa, 212–216. Kraków: Znak, 1988].

---

MARCIN IWANICKI, PhD — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozoficzny, Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: miwanicki@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3904-0291>.

Dr. hab. JOANNA KLARA TESKE, Prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Humanistyczny, Instytut Literaturoznawstwa, Katedra Literatury i Kultury Angielskiej; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, Lublin 20-950; e-mail: jteske@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3651-595X>.

- MAVRODES, George. 1977. „Defining Omnipotence”. *Philosophical Studies* 32, no. 3: 191–202 [w języku polskim dostępny jest inny tekst tego autora poświęcony wszechmocy: „Kilka łamigłówek dotyczących wszechmocy”. Tł. Ryszard Mordarski. *Filo-Sofija* 30, nr 3 (2015): 215–218].
- MEILAND, Jack W. 1974. „A Two-Dimensional Passage Model of Time for Time Travel”. *Philosophical Studies* 26: 153–173.
- PIKE, Nelson. 1969. „Omnipotence and God’s Ability to Sin”. *American Philosophical Quarterly* 6, no. 3: 208–216.
- PLANTINGA, Alvin. 1967. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press.
- PLANTINGA, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- PRIOR Arthur N. 1968. „The Formalities of Omniscience”. W: IDEM. *Papers on Time and Tense*, 26–44. Oxford: Oxford University Press.
- PURTILL, Richard L. 1978. *Thinking about Religion*, Englewood Cliffs, NJ: Pearson College Div.
- ROSENKRANTZ, Gary, i Joshua HOFFMAN. 1980. „What An Omnipotent Agent Can Do”. *International Journal for Philosophy of Religion* 11, no. 1: 1–19.
- ROSS, James F. 1969. *Philosophical Theology*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- SWINBURNE, Richard. 1973. „Omnipotence”. *American Philosophical Quarterly* 10, s. 231–237.
- SWINBURNE, Richard. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press [Spójność teizmu. Tł. Tadeusz Szubka, Kraków: Znak, 1995].
- WALTON, Douglas. 1976. „Some Theorems of Fitch on Omnipotence”. *Sophia* 15: 20–27.

## MAKSYMALNA MOC

## Streszczenie

Autorzy argumentują, że Bóg może być zarówno wszechmocny, jak i wszechmocny, oraz że Bóg może być zarówno wszechmocny, jak i nieskazitelny. Proponują pięć warunków filozoficznej adekwatności dla koncepcji maksymalnej mocy i przedstawiają analizę, która spełnia wszystkie pięć warunków. Jak argumentują, analiza ta jest zarówno filozoficznie adekwatna, jak i teologicznie akceptowalna.

**Słowa kluczowe:** wszechmoc; maksymalna moc; Peter Geach; Nelson Pike

## MAXIMAL POWER

## Summary

The authors argue that God can be both almighty and omnipotent, and that God can be both omnipotent and impeccable. They propose five conditions of philosophical adequacy for an account of maximal power and present an analysis which meets all five conditions. As they argue, the analysis is both philosophically adequate and theologically benign.

**Keywords:** omnipotence; maximal power; Peter Geach; Nelson Pike

**Information about the Authors:**

THOMAS FLINT — professor emeritus of University of Notre Dame (USA); e-mail: [tflint@nd.edu](mailto:tflint@nd.edu).

ALFRED FREDDOSO — professor emeritus of University of Notre Dame (USA); e-mail: [afreddos@gmail.com](mailto:afreddos@gmail.com).

**Information about the Translators:**

MARCIN IWANICKI, PhD — The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: [miwanick@gmail.com](mailto:miwanick@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3904-0291>.

Dr. habil. JOANNA KLARA TESKE, Associate Professor at KUL — The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Humanities, Institute of Literary Studies, Department of English Literature and Culture; correspondence address: Al. Raławickie 14, Lublin 20-950; e-mail: [jteske@kul.pl](mailto:jteske@kul.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3651-595X>.