

Oleksy, Czesław

Próba zastosowania środków logiki współczesnej do zagadnień fatalizmu religijnego i predestynacji

Studia Teologiczne 2, 257-282

1984

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. CZESŁAW OLEKSY

PRÓBA ZASTOSOWANIA ŚRODKÓW LOGIKI WSPÓŁCZESNEJ DO ZAGADNIEŃ FATALIZMU RELIGIJNEGO I PREDESTYNACJI

Treść: Wstęp; I. Wola i wiedza Boża; 1. Wszecmoc i wszechwiedza według Curta Christiana, 2. Wszecmoc i wszechwiedza według Paula Weingartnera; II. Zagadnienie fatalizmu religijnego; III. Zagadnienie predestynacji; Zakończenie.

WSTĘP

Środki logiki współczesnej, a szczególnie jej sformalizowany język, znajdują dzisiaj coraz szersze zastosowanie w wielu dziedzinach życia i wiedzy. Zainteresowała się nimi także myśl chrześcijańska.

Idea, by za pomocą nowoczesnej logiki rozwiązywać tradycyjne problemy chrześcijańskiej filozofii i teologii, nie jest zresztą nowa. Można ją znaleźć m.in. w pracach ks. Jana Salamuchy (1903—1944), czy o. Innocentego Marii Bocheńskiego (ur. 1902), który stosował metody i środki formalne rozwijane przez J. Łukasiewicza do studiów nad filozofią starożytną i średniowieczną. Do najnowszych badaczy tej dziedziny należą: Curt Christian — profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego, Paul Weingartner — uczoney salzburski oraz Edward Nieznański — docent Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Niniejsza praca łączy się w sposób bardzo ścisły, a nawet można powiedzieć, że wyrasta z dociekań C. Christiana, E. Nieznańskiego i P. Weingartnera. C. Christian w artykule *Eine Note zum Gottesbegriff*, Religion, Wissenschaft, Kultur, 8 (1957) przeprowadził narzędziami logistyki analizę niektórych związków między teologicznymi przymiotami Absolutu. E. Nieznański w krótkiej rozprawce *Curta Christiana logistyczny rachunek pojęć wszechmocy, wszechwiedzy i Bogu*, Studia Theol. Vars., 14 (1976) nr 2 dokonał omówienia przemyśleń Christiana,

wprowadzając uściślenie definicji wszechmocy i Boga oraz na podstawie tych definicji wykazał ważność twierdzeń Christiana w nowej interpretacji. P. Weingartner w pracy *Kommenter zu Thomas von Aquin Summa Theologica I 19, 1. Über den Willen Gottes* pokazał, że centralne części *Summy Teologicznej* św. Tomasza dają się przełożyć na precyzyjny język współczesnej logiki oraz udowodnił, iż za pomocą tego języka można wykazać poprawność struktury dowodu Aquinaty. Autor porusza tu takie kwestie, jak problem woli Bożej, stosunek woli Bożej do stworzenia i do zła, zagadnienie wiedzy Bożej, opatrności i wszechmocy. Natomiast w drugiej swojej pracy z tej dziedziny, a mianowicie *Religiöser Fatalismus und das Problem des Übels* *Modernismus* nr 24, Weingartner podejmuje dyskusję nad twierdzeniem, że jeśli się coś zdarza, to Bóg chce, żeby to się zdarzyło, czyli nad tezą tzw. religijnego fatalizmu. Dokładniejsze omówienie tej problematyki znajdziemy w drugim rozdziale naszej pracy.

Natomiast rozdział pierwszy obejmuje zagadnienie definicji wszechmocy i wszechwiedzy Bożej przede wszystkim w ujęciu C. Christiana i P. Weingartnera z uwzględnieniem wskazań E. Nieznańskiego.

Treść trzeciego rozdziału jest jakoby dalszym ciągiem przemyśleń Christiana i Weingartnera. Została podjęta w nim problematyka predestynacji, którą poprzedza obalenie podstawowej tezy religijnego fatalizmu.

Celem wszystkich rozważań jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy współczesnymi środkami logiki da się rozwiązać dość trudne zagadnienie teologiczne fatalizmu religijnego i pozostającą w ścisłym z nim związku problematykę predestynacji.

I. WOLA I WIEDZA BOŻA

Zagadnienie woli i wiedzy Bożej jest problemem złożonym i wieloaspektowym. Nas interesuje ono o tyle, o ile jest potrzebne wprost do zagadnień fatalizmu religijnego i predestynacji, czyli przede wszystkim same definicje pojęć oraz niektóre związki między wszechwiedzą i wszechmocą jako przymiotami Absolutu. Świadomie pomijamy samą kwestię istnienia woli i wiedzy w Bogu, gdyż została ona omówiona z użyciem języka logiki przez Paula Weingartnera na podstawie *Summy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu 1.14.1. i 1.19.1.¹ a w poruszanej przez nas tematyce nie odgrywa istotnej roli. Natomiast próby definiowania wszechmocy i wszechwiedzy były podejmowane zarówno przez P. Weingartnera, jak i logika wiedeńskiego Curta Christiana. Ich przemyślenia będą stanowiły podstawę naszych dociekań.

¹ P. Weingartner, *Kommenter zu Thomas von Aquin, Summa Theologica I 19,1. Über den Willen Gottes*. W: *Kirche und Gesellschaft. Theologische und gesellschaftswissenschaftliche Aspekte*. Wien 1979 s. 167—187.

1. Wszecmoc i wszechwiedza według Curta Christiana

Curt Christian w swoim logistycznym rachunku pojęć wszechmocy i wszechwiedzy przyjął jako pierwotne (tzn. niedefiniowalne równościowo)² dwa funktory zdaniotwórcze o pierwszym argumencie nazwanym i drugim argumencie zdaniowym: „WL” i „WS”.³ Są one konieczne do określenia „woli” i „wiedzy”.

„WLxp” znaczy tyle, co „x chce, żeby zachodziło p”, a „WSxp” tyle, co „x wie, że zachodzi p”.

Następnie przy ich pomocy C. Christian definiuje „wszechmoc” (którą oznacza AM) i „wszechwiedzę” (AW).⁴

Definicja wszechmocy brzmi następująco:

Df. 1. $AM = \hat{x}(p) (WL(x,p) \supset p)$ ⁵

tzn. wszechmoc, to taka kwalifikacja bytu x, że jeżeli x chce, żeby p było to p jest.

Należy przy tym wyjaśnić, że zwracający na siebie uwagę znak „ $\hat{\ }$ ” nad x jest po prostu funktorem abstrakcji.

Powyższą definicję można zapisać w równoważnej, w stosunku do niej, postaci:

$AMx \leftrightarrow \hat{\ } p (WLxp \rightarrow p)$

x jest wszechmocne wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego stanu rzeczowego p jeżeli x chce, żeby p zachodziło, to p zachodzi.

W artykule Christiana występuje pewne niedopowiedzenie. Mianowicie autor nie zastrzega, jaki rodzaj bytów przebiega x, jaki jest zakres zmienności zmiennych indywiduowych. Jeżeli „WLxp” przybierze wartość 0, to cała implikacja jest prawdą. Stąd możemy powiedzieć, że każdy byt pozbawiony woli jest wszechmocny. Należałoby więc ograniczyć zakres zmienności indywiduowej do istot dysponujących wolą, dodając warunek stwierdzający, że byt x w ogóle czegoś chce:⁶

² W semiotyce logicznej terminami pierwotnymi nazywa się wyrazy nie-definiowane równościowo. Występują one wówczas w aksjomatyce, czyli w definicjach uwikłanych (zwanych też definicjami aksjomatycznymi).

³ „WL” jest skrótem niemieckiego *willen*, zaś „WS” — *wissen*.

⁴ „AM” to skrót niemieckiego *almöchtig*, zaś „AW” — *allwissend*.

⁵ C. Christian, *Curta Christiana logistyczny rachunek pojęć wszechmocy, wszechwiedzy i Boga*, *Studia Theologica Varsaviensia* 14 (1976) nr 2 s. 303, definicja D1*. Ograniczenie zakresu zmienności zmiennych indywiduowych zyku, którą przy nieograniczonym zakresie zmienności zmiennych indywiduowo bytów woliowych w definicji predykatu AM pełni tę samą rolę w metajęzyku uzyskaliśmy definiując w języku predykat AM_2 .

⁶ Por. E. Neznański, *Curta Christiana logistyczny rachunek pojęć wszechmocy, wszechwiedzy i Boga*, *Studia Theologica Varsaviensia* 14(1976) nr2 s. 303, definicja D1*. Ograniczenie zakresu zmienności zmiennych indywiduowych do bytów woliowych w definicji predykatu AM pełni tę samą rolę w metajęzyku, którą przy nieograniczonym zakresie zmienności zmiennych indywiduowych uzyskaliśmy definiując w języku predykat AM_2 .

$$\text{Df 2. } \text{AM}_2x \leftrightarrow \bigwedge p(\text{WLxp} \rightarrow p) \wedge \bigvee p\text{WLxp}$$

C. Christian podał również definicję wszechwiedzy. W oryginalnym zapisie przyjmuje ona postać:

$$\text{Df. 3. } \text{AW} = \bigwedge x(p)(p \supset \text{WS}(x,p))$$

którą dla ujednoczenia notacji przyjmujemy w następującej formie:

$$\text{AWx} \leftrightarrow \bigwedge p(p \rightarrow \text{WSxp})$$

Definicję tę czytamy:

x jest wszechwiedzące, gdy dla każdego stanu rzeczowego p jest tak, że jeżeli p, to x wie, że p.

W dyskusji z tą definicją można byłoby mniemać, iż dla określenia wszechwiedzy wystarczyłoby przyjąć jako definiens, że:

$$\bigwedge p\text{WSxp} \quad \text{czyli, że „x wie wszystko”}$$

Definicja taka byłaby jednakże za obszerna, gdyż pod owym „wszystko” mieściłyby się także stany sprzeczne, podczas gdy w definicji Df 3. ustala się, że wszechwiedzący wie „wszystko” w znaczeniu „wszystko, co zachodzi”. Logiczna symbolika sugeruje przy tym, że „wszystko, co zachodzi” jest „wszystkim, co tylko niesprzeczne”, jest „wszystkim, co jest stanem niesprzecznym” i znaczy to też, że wszechmocny wie wszystko, co zachodzi faktycznie bądź logicznie.

Przy okazji należy odróżnić „wszechwiedzę” od „nieomyślności”. Rozróżnienia tego Christian nie robi. Przyjmijmy skrót „Nx” dla wyrażenia „x jest nieomyślny”. Pojęcie nieomyślności dałoby się określić jako konwers pojęcia wszechwiedzy.

$$\text{Df 4. } \text{Nx} \leftrightarrow \bigwedge p(\text{WSxp} \rightarrow p)$$

Zgodnie z tą definicją: x jest nieomyślny wtedy i tylko wtedy, gdy wszystko o czym x wie, że ma miejsce, zachodzi.

Zdaniem C. Christiana pojęcie Boga można zdefiniować w oparciu o pojęcie wszechmocy i wszechwiedzy. Christian definiuje wprost:

$$\text{Df 5. } \text{G} = \bigwedge x(p)((\text{WL}(x,p) \supset p) (p \supset \text{WS}(x,p)))^7$$

W przyjętej przez nas symbolice definicja ta przyjmuje postać:

$$(1) \quad \text{Gx} \leftrightarrow [\bigwedge p(\text{WLxp} \rightarrow p) \wedge \bigwedge p(p \rightarrow \text{WSxp})]$$

Zgodnie z tą definicją: x jest Bogiem wtedy i tylko wtedy, gdy x jest wszechmocny (w sensie definicji Df 1.) i wszechwiedzący (zgodnie z definicją Df 3.)

Biorąc pod uwagę poczynione wyżej zastrzeżenie odnośnie definicji Df 1., możemy również poczynić pewne uściślenie sformułowanej przez C. Christeiana definicji Boga, wykorzystując naszą definicję wszechmocy Df 2.

⁷ „G” jest skrótem niemieckiego *Gott*.

$$(2) \quad G_{2x} \leftrightarrow [\wedge p(WLxp \rightarrow p) \wedge \vee pWLxp \wedge \wedge p(p \rightarrow WSxp)]$$

Definicja ta różni się od definicji (1) tym tylko, że pojęcie wszechmocy ma znaczenie różne od poprzedniego (według Df 1.), a mianowicie zgodne z definicją Df 2.

Christianowska definicja Boga niezależnie od tego, czy podana jest w wersji jeden, czy dwa, przyjmuje, że Bóg jest istotą wszechmocną i wszechwiedzącą. Biorąc pod uwagę fakt, że w Bogu nie mogą wystąpić żadne właściwości przygodne i przypadkowe, musimy przyjąć, że występują w nim jedynie kwalifikacje, które ze względów poznawczych dadzą się podzielić na konstytutywne i konsekwentne.⁸ Ponieważ definicja — aby nie być pleonastyczną — ma uwzględniać w definiensie jedynie właściwości konstytutywne, wobec tego adekwatność definicji Boga można badać przez wykazywanie dowolnych właściwości Absolutu, tzn. że w przypadku, gdy nie są one kwalifikacjami konstytutywnymi, muszą być konsekwentne. Z przytoczonych względów definicję Boga zaproponowaną przez C. Christiana uznajemy za nieadekwatną, gdyż pojęcie nieomyślności przysługujące Bogu nie jest w definiensie wspomnianej definicji uwzględnione jako kwalifikacja konstytutywna, a nawet pobieżna analiza wskazuje, iż nieomyślność (zdefiniowana w Df 4.) nie jest też kwalifikacją konsekwentną na podstawie definicji Df 5. W tej sytuacji można ewentualnie rozważać jako adekwatną definicję Boga, w której definiensie uwzględnilibyśmy również kwalifikację nieomyślności. Wówczas moglibyśmy pojęcie Boga wprowadzić definicyjnie na jeden z następujących sposobów:

$$(3) \quad G_{3x} \leftrightarrow [\wedge p(WLxp \rightarrow p) \wedge \wedge p(p \rightarrow WSxp) \wedge \wedge p(WSxp)]$$

lub krócej:

$$G_{3x} \leftrightarrow [\wedge p(WLxp \rightarrow p) \wedge \wedge p(p \leftrightarrow WSxp)]^9$$

albo też:

$$(4) \quad G_{4x} \leftrightarrow [\wedge p(WLxp \rightarrow p) \wedge \vee pWLxp \wedge \wedge p(WSxp \rightarrow p)]$$

Czyli krócej:

$$G_{4x} \leftrightarrow [\wedge p(WLxp \rightarrow p) \wedge \vee pWLxp \wedge \wedge p(p \leftrightarrow WSxp)]$$

Podchodząc do zagadnienia wprowadzania pojęcia Boga jeszcze ostrożniej, możemy zrezygnować z definiowania równościowego, traktując to pojęcie jako pierwotne.

2. Wszechmoc i wszechwiedza według Paula Weingartnera

W podstawowej dla naszych rozważań rozprawie Paula Weingartnera określone są również pojęcia wszechmocy i wszechwiedzy, jakkolwiek w sposób znacznie odbiegający od definicji Curta Christiana. Pe-

⁸ O właściwościach konstytutywnych i konsekwentnych zob. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975 s. 51.

⁹ Należy przypomnieć, że poprawność tej definicji — podobnie jak definicji Df 1. — musi być obwarowana metajęzykowym ograniczeniem zmienności zmiennych indywidualnych do istot posiadających wolę.

wien analogon christianowskiej definicji wszechmocy stanowi u Weingartnera formalizacja stwierdzenia św. Tomasza „Należy powiedzieć z koniecznością, że wola Boża jest przyczyną rzeczy” (Sum. Theol. I 19,8):

$$\Box\Box \wedge p(WLgp \rightarrow Ugp)$$

Formułę tę czyta się jak następuje: Jest ważne z logiczną koniecznością dla wszelkich stanów przedmiotowych p , że jeżeli Bóg chce, że p zachodzi, to Bóg jest przyczyną tego, że p zachodzi.

Ponieważ Weingartner przyjmuje prawo logiczne:

$$\Box\Box p \rightarrow p$$

wobec tego otrzymujemy:

$$\wedge p(WLgp \rightarrow Ugp)$$

Jeżeli byśmy chcieli wykorzystać tę formułę do zdefiniowania wszechmocy Bożej, musielibyśmy zauważyć, że w stosunku do pojęcia Christiana tak pojęta wszechmoc, jako sprawianie przez Wszechmocnego wszystkiego, czego On tylko chce, obejmowałaby wyłącznie byty podlegające sprawianiu, wykluczałaby możliwość powoływania do istnienia bez sprawstwa, jak również wykluczałaby zależność od Wszechmocnego wszelkich idealnych (niesprzecznych, choć nierealnych) stanów przedmiotowych. Należy jednak podkreślić, że ten christianowski analogon pojęcia wszechmocy nie został nigdzie przez Weingartnera nazwany pojęciem wszechmocy. Sam Weingartner natomiast podaje następującą definicję wszechmocy Bożej:

$$\text{Df 6. } AM_s x \leftrightarrow p (\Box \Box p \leftrightarrow Kxp)$$

Definicję tę czytamy: x jest wszechmocny wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego p x może uczynić p wtedy i tylko wtedy, gdy p jest logicznie możliwe.

Definicja ta, zdaniem Weingartnera, ma adekwatnie wyrażać przekonanie św. Tomasza, że „Bóg może wszystko” (Sum. Theol. I 25,3).

W sytuacji, gdy metafizykowo zakładamy, że zmienne zdaniowe przebiegają stany przedmiotowe logicznie możliwe, definicja Weingartnera byłaby pleonastyczną. Usuając pleonazm, otrzymalibyśmy:

$$(5) \quad AM_s x \leftrightarrow \wedge p(p \leftrightarrow Kxp)$$

Zgodnie z tym określeniem Wszechmocny — to byt, który może zaktualizować każdy logicznie możliwy stan przedmiotowy. Jak się wydaje, definicja wszechmocy sformułowana przez C. Christiana ma tę przewagę nad definicją P. Weingartnera, iż akurat wyjaśnia, co to znaczy, że Bóg wszystko może. „Bóg wszystko może” znaczy bowiem tyle, co „wszystko czego tylko Bóg chce, zdarza się”. Definicja christianowska ma ponadto tę zaletę, że obchodzi się bez niejasnego predykatu pierwotnego K (móc uczynić).

Również pojęcie wszechwiedzy jest określone u Weingartnera inaczej niż u C. Christiana:

$$\text{Df. 7. } AW_2x \leftrightarrow \bigwedge p(p \leftrightarrow WSxp)$$

Definicję tę czyta się w następujący sposób: x jest wszechwiedzące wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego stanu przedmiotowego p jest tak, że: p wtedy i tylko wtedy, gdy x wie, że p .

W porównaniu z definicją wszechwiedzy, zaproponowaną przez C. Christiana (Df 3.) definiens został wzmocniony z implikacji do równoważności. Ponieważ implikacja:

$$\bigwedge p(WSxp \rightarrow p)$$

jak zauważyliśmy, wprowadzając definicję Df 4., określa nieomyłność; wobec tego Weingartnerowa definicja wszechwiedzy jest o tyle nieadekwatna, iż pojęcie nieomyłności wprowadza do zdefiniowania wszechwiedzy. Definicja Df 7. ma zatem postać:

$$AW_2x \leftrightarrow AWx \wedge Nx$$

Zamykając nasze porównania i analizy pojęć wszechmocy Bożej w ujęciach Christiana i Weingartnera, dokonajmy jeszcze pewnych uściśleń, zwłaszcza odnośnie pojęcia wszechmocy. Uściślenia te, jak się wydaje, są pożądane z tego względu, że dotychczasowe definicje pozostawiają w sferze nieokreśloności różnice między stanami logicznie możliwymi, a zaktualizowanymi. Przyjmijmy przeto dla naszej analizy skrót: „ α pt” dla „stan przedmiotowy p zachodzi aktualnie w chwili t ”.

Niech zmienną czasową oprócz „ t ” będzie „ s ”. Zapis „ $t < s$ ” rozumiemy jako stwierdzenie: „moment czasowy t wyprzedza moment czasowy s ”. Przyjmujemy wreszcie trójargumentowe pojęcie woli: „ WL^*xtp ”, które czytamy: „ x chce w chwili t , by zaszło p ”. Nasze pierwsze uściślenie pojęcia wszechmocy ma następującą postać:

$$\text{Df 8. } AM_4 \leftrightarrow \bigwedge p \bigwedge t \bigwedge s (\sim \alpha pt \rightarrow WL^*xtp \wedge t < s \rightarrow \alpha ps)$$

Zgodnie z tą definicją byt jest wszechmocny wtedy i tylko wtedy, gdy wszelki logicznie możliwy stan przedmiotowy p , który nie jest aktualny w danej chwili t , w której on chce aktualizacji p , staje się aktualny w pewnej chwili późniejszej s .

Należy zauważyć, że w definicji tej nie można zastąpić znaku „ $<$ ” znakiem „ \leq ”, gdyż równość momentów t i s prowadziłaby w prosty sposób do sprzeczności ($\sim \alpha pt$ i αpt).

Pozostawiając w mocy powyższe skróty i biorąc pod uwagę teologicznie znany fakt, że to tylko stworzenia, nie zaś Bóg, istnieją w czasie, możemy przyjąć definicję inną, abstrahującą od relacji następstwa czasowego:

zło, to przyjmując powyższe twierdzenie należy też uznać, że Bóg chce zła.

Autor zwraca przy tym uwagę na znaczenie litery p, która służy „dla uściślenia precyzyjnego sformułowania logicznego”. W jego rozważaniach litery „p”, „q”, „r” itd. używane są jako zmienne zdaniowe dla zdań przedstawiających zarówno „fakty”, jak i „stany rzeczowe”. Uwzględnia też modalności wyrażen zdaniowych. Wyrażenia zdaniowe są prawdziwe bądź fałszywe; możliwie prawdziwe bądź możliwie fałszywe; koniecznie prawdziwe bądź koniecznie fałszywe; przygodnie prawdziwe bądź przygodnie fałszywe. Przy tym „możliwe” według Weingartnera może być ujęte na dwa sposoby: W pierwszym przypadku — jako „logicznie możliwe”, co można interpretować jako zgodne z prawami logiki i „logicznie konieczne”, co oznacza rodzaj konieczności praw logicznych, w przeciwieństwie do wyrażenia „logicznie niemożliwe”, które rozumiemy jako logiczną sprzeczność. W drugim ujęciu „możliwe” może być potraktowane jako „empirycznie możliwe”, co należy interpretować jako zgodne z prawami przyrody, a „empirycznie konieczne” oznacza rodzaj konieczności, którą mają prawa przyrody, w odróżnieniu od wyrażenia „empirycznie niemożliwe”, oznaczającego sprzeczność z prawami przyrody. Stosowanie do powyższych rozważań, „przygodny” ma także dwa znaczenia: „Logicznie przygodny” znaczy tyle, co niezeterminowany przez prawa logiczne, czyli że nie jest logicznie konieczny ani logicznie niemożliwy. Natomiast „empirycznie przygodny” znaczy niezeterminowany przez prawa przyrody, czyli nie jest empirycznie konieczny ani empirycznie niemożliwy tzn. ani nie wynika z praw przyrody, ani nie jest z nimi niezgodny.

Dalej autor wprowadza następującą notację logiczną:

Symbol: (g)	zastępuje słowo „Bóg”
(gWp)	jest skrótem „Bóg wie, że p zachodzi”
(gWIp)	czyta się „Bóg chce, żeby p zachodziło”
(x),(y),(z)	reprezentują dowolne indywidua (zmienne indywiduowe)
(F),(G),(H)	reprezentują dowolne właściwości (zmienne predykatowe)
(□)	zastępuje „empirycznie konieczny”
(◇)	zastępuje „empirycznie możliwy”
(□□)	zastępuje „logicznie konieczny”
(◇◇)	zastępuje „logicznie możliwy”
(□◇)	zastępuje „empirycznie przygodny”
(◇□)	zastępuje „logicznie przygodny”

Dokładne sformułowanie tezy o fatalizmie religijnym w języku logiki współczesnej P. Weingartner przedstawia następująco:

T 1. $(\wedge p)[p \rightarrow gWI p]$

dla każdego p (zdarzenia, stanu rzeczowego) jest tak, że jeżeli p jest tym przypadkiem, jeżeli p zachodzi (jest prawdziwe, zdarza się, jest stanem rzeczowym), wtedy Bóg chce, żeby p było tym przypadkiem (było prawdą, zdarzyło się, było stanem rzeczowym).

Zauważa też możliwość ściślejszego sformułowania tezy w języku logiki przez wprowadzenie operatorów czasu, jednak ze względu na duże trudności filozoficzne z tym związane, odrzuca to zagadnienie, gdyż musiałby wyjść poza ramy swojej pracy, a nie wniósłby nic nowego do interesującego go problemu.

Bez wątpienia daje się zauważyć, że tak sformułowana teza w języku logiki jest ogólna. Korzystając więc z reguły podstawiania, autor na podstawie T 1. formułuje następujące dwie tezy:

T.1.1. $\wedge x \wedge F[Fx \rightarrow gWI(Fx)]$

tzn. dla wszystkich rzeczy x i dla każdej właściwości F obowiązuje: jeżeli x ma właściwość F , to Bóg chce, żeby x miało właściwość F , czyli mówiąc inaczej — o ile jakieś rzeczy posiadają jakieś cechy, to Bóg chce, żeby te rzeczy miały takie właściwości.

T 1.2. $\wedge x_1 \wedge x_2 \wedge x_3 \dots \wedge x_n \wedge F[F(x_1 \dots x_n) \rightarrow gWI(Fx_1 \dots x_n)]$

jeśli między rzeczami jakiegokolwiek grupy zachodzą jakiegokolwiek realacje, to Bóg chce, żeby między nimi te relacje zachodziły.

Jak widać z powyższych rozważań, Weingartner zapisał w tych definicjach stosunek woli Bożej do istniejących zdarzeń, właściwości i relacji.

Następnie, wprowadzając funktory modalności, wyprowadził z T 1. jeszcze szereg konsekwencji:

T.1.3.(1) $\wedge p(\Diamond p \rightarrow gWI \Diamond p)$

tzn. dla każdego p , jeżeli p jest empirycznie możliwe, to Bóg chce, żeby p było empirycznie możliwe.

T. 1.3.(2) $\wedge p(\Box p \rightarrow gWI \Box p)$

tzn. dla każdego p , jeżeli p jest empirycznie konieczne, to Bóg chce, żeby p było empirycznie konieczne.

T 1.3.(3) $\wedge p(\Diamond \Diamond p \rightarrow gWI \Diamond \Diamond p)$

tzn. dla każdego p , jeżeli p jest logicznie możliwe (niesprzeczne), to Bóg chce, żeby p było logicznie możliwe (niesprzeczne).

$$T.1.3(4) \quad \bigwedge p(\Box\Box p \rightarrow gWI\Box\Box p)$$

tzn. dla każdego p, jeżeli p jest logicznie konieczne, to Bóg chce, żeby p było logicznie konieczne.

Podobnie dla p przygodnego wynikają z T 1. dalsze twierdzenia. Weingartner korzysta przy tym z wcześniejszego określenia „przygodności” i formułuje jej definicje:

$$Df 11. \quad \bigwedge p[\Box p \equiv (\Diamond p \wedge \Diamond \sim p)]$$

czyli: dla każdego p, p jest empirycznie przygodne wtedy i tylko wtedy, gdy p jest empirycznie możliwe i $\sim p$ jest empirycznie możliwe.

względnie:

$$\Box p \equiv \Diamond p \wedge \Diamond \sim p$$

$$Df 12. \quad \bigwedge p[\Box\Box p \equiv (\Diamond \Diamond p \wedge \Diamond \Diamond \sim p)]$$

czy też:

$$\Box\Box p \equiv \Diamond \Diamond p \wedge \Diamond \Diamond \sim p^{11}$$

tzn. p jest logicznie przygodne wtedy i tylko wtedy, gdy p jest logicznie możliwe i $\sim p$ jest logicznie możliwe.

Stąd wynika, że:

$$T. 1.3.(5) \quad \bigwedge p(\Box p \rightarrow gWI\Box p)$$

oraz:

$$T. 1.3.(6) \quad \bigwedge p(\Box\Box p \rightarrow gWI\Box\Box p)$$

czyli:: dla każdego p, jeżeli p jest empirycznie przygodne (1.3.5), względnie logicznie przygodne (1.3.6), to Bóg chce, żeby p było empirycznie (bądź logicznie) przygodne.

Następnie Weingartner rozważa konsekwencje tezy o religijnym fatalizmie. Według niego z twierdzenia o religijnym fatalizmie wynika teza, że Bóg jest „wszechchcący”. Tezę tę autor formułuje następująco:

$$T. 2. \quad \bigwedge p(gWI p \vee gWI \sim p)$$

tzn. dla każdego stanu rzeczowego p jest tak, że Bóg chce, aby p było lub Bóg chce, żeby p nie było.

Podaje też sposób, w jaki udało mu się z T 1. wyprowadzić T 2., a mianowicie:

$$T 1. \quad \bigwedge p(p \rightarrow gWI p)$$

1. $\sim gWI p \rightarrow \sim p$ p. transp. i T 1.
2. $\sim p \rightarrow gWI \sim p$ $O\bigwedge$ oraz $\sim p/p$ w T1.
3. $\sim gWI \rightarrow gWI \sim p$ syl. hipotet. 1. i 2.
4. $gWI p \vee gWI \sim p$ przekształcenie implikacji na alternatywę

$$T 2. \quad \bigwedge p(gWI p \vee gWI \sim p) D\bigwedge: 4$$

¹¹ W tomizmie przyjęła się również inna koncepcja przygodności, którą można zdefiniować następująco: $\Box p \equiv p \wedge \Diamond \sim p$ i $\Box\Box p \equiv p \wedge \Diamond \sim p$.

Weingartner słusznie rozważa, że teza o wszechchcącym Bogu koliduje z reścią naszej wiary i wszelkiej takiej religii, która utrzymuje, że Bóg jest najdoskonalszy i najlepszy. Gdyby teza ta była słuszna, to nie powinno zachodzić żadne zdarzenie, odnośnie którego Bóg albo chce żeby zachodziło, albo chce, żeby nie zachodziło. Jeżeli np. za p podstawimy „zdarza się zło”, to z T 2. wynika, że Bóg chce, żeby zło się wydarzyło lub Bóg chce, żeby zło się nie wydarzyło. Skoro jednak zło zdarza się faktycznie, zatem drugi człon alternatywy nie może być słuszny, chyba że założylibyśmy Boga niedoskonałego, którego wola nie zawsze się spełnia. Jeśli więc drugi człon alternatywy jest fałszywy, musi być pierwszy prawdziwy, co znaczy, że Bóg chce zła. Czyli według Weingartnera teza o wszytkochcącym Bogu jest konsekwencją tezy o fatalizmie religijnym, a twierdzenie, że Bóg chce zła jest konsekwencją przyjęcia za prawdę twierdzenia, że Bóg chce wszystkiego.

Autor dodaje przy tym, iż religijny fatalizm może być reprezentowany przez tezę jeszcze mocniejszą, co w języku potocznym często jest wyrażane „nic się nie dzieje poza wola Bożą”, a mianowicie:

$$T\ 2.(1) \quad \wedge p(p \rightarrow gWI \square p)$$

$$T\ 2.(2) \quad \wedge p(p \rightarrow gWI \square \square p)$$

co należy odczytać:

dla każdego stanu rzeczowego p jest tak, że jeżeli p zachodzi, to Bóg chce, żeby p zachodziło z koniecznością empiryczną (T 2.1.), czy też z koniecznością logiczną (T 2.2)

Jak łatwo można dowieść, z wymienionych tez dają się wyprowadzić również mocniej sformułowane twierdzenia, dotyczące wszytkochcącego Boga:

$$T\ 2.(3) \quad \wedge p(gWI \square p \vee gWI \square \sim p)$$

$$T\ 2.(4) \quad \wedge p(gWI \square \square p \vee gWI \square \square \sim p)$$

Interpretując najprościej powyższe tezy, można powiedzieć, że Bóg chce (dla wszystkich stanów rzeczowych), żeby one koniecznie zachodzić musiały lub żeby było niemożliwe ich zachodzenie.

Powyższe rozważanie zostało uzupełnione uwagą, że jeżeli istniałby taki Bóg, dla którego obowiązywałyby tezy 2.1. do 2.4., to chciałby on nie tylko zła, lecz wykluczałby także pod wszelkimi warunkami możliwość wolności (wolnego wyboru przez człowieka).

Następnie P. Weingartner formułuje jedną z tez, która jest zarówno konsekwencją T 1. jak i T 2., jeśli za p podstawimy „zło się zdarza”, a mianowicie:

„Jeżeli się zło zdarza, to Bóg chce, żeby się zło zdarzyło”. Teza ta w języku sformalizowanym przybiera, według niego, następującą postać:

$$T\ 3. \quad \wedge p[\dot{U}(p) \wedge p \rightarrow gWI(\dot{U}(p) \wedge p)]$$

gdzie \dot{U} czyta się „p jest złem”,

tn. dla każdej rzeczy (stanu przedmiotowego) obowiązuje: jeżeli p jest złem i ma miejsce, to Bóg chce, żeby ono było złem i zachodziło.

Teza to obowiązuje również przy zachowaniu jej modalności.

Po uściśleniu i wyjaśnieniu tez, dotyczących religijnego fatalizmu, wszystkoczącości Boga i że Bóg chce zła, P. Weingartner omawia następujące trzy podstawowe tezy chrześcijańskiej filozofii i teologii o złu, w oparciu o naukę św. Tomasza z Akwinu. Tezy te, które są teorią zła, nie dopuszczają, według niego, do przyjęcia konsekwencji, że Bóg jako pierwsza przyczyna sprawia zło i go chce. Przez omówienie teorii zła uczony austriacki chce więc obalić tezę o fatalizmie religijnym wraz z jego konsekwencjami. Oto tezy teorii zła według św. Tomasza, które przytacza Weingartner:

1. Zło jest *privatio*. Zło jest brakiem dobra, a dobrem jest wszystko to, co jest godne pożądania. Zło jest brakiem bytu, nie jest bytem, więc nie można go chcieć.

2. Obok pierwszej przyczyny (zgodnie z wolą Bożą) istnieją przyczyny wtórne, które mogą przeszkadzać pewnym skutkom pierwszej przyczyny. Powyższa teza została omówiona aż w sześciu punktach, gdzie autor wyłożył chrześcijańską naukę o przyczynach wtórnych za pomocą środków logiki współczesnej. I tak:

2.1. Wola Boża jest zawsze spełniona, co wyraża się w sformułowaniu św. Tomasza *Sum. Theol.* I 19,6 „Wola Boża musi być z koniecznością zawsze wypełniona”. W języku symbolicznym autor zapisuje to twierdzenie następująco:

T 4. $\square\square \wedge p(gWI_p \rightarrow p)$

tn. obowiązuje z logiczną koniecznością dla wszystkich stanów przedmiotowych p, że jeżeli Bóg chce p, to p zachodzi.

Zauważa się tutaj, że T 4., abstrahując od operatora konieczności, jest implikacją odwrotną do T 1., czyli wynika stąd, że wszechmoc jest konwersem fatalizmu religijnego. Dalej Weingartner stawia pytanie, czy konsekwencja, że Bóg chce zła, jest wyprowadzalna z T4. Jeśli i podstawimy za p „zło zachodzi”, wówczas jest ważne z logiczną koniecznością, że jeżeli Bóg chce, żeby zło zachodziło, to zachodzi. Jak widać, konsekwencje T 4. nie stwierdzają, że Bóg chce zła, tylko że zło wystąpi, jeśli on zechce. Przy tym autor zwraca uwagę na pewną istotną różnicę, a mianowicie należy odróżnić zdanie „nie jest tak, że Bóg chce, żeby zło zachodziło”, względnie „Bóg nie chce, żeby zło zachodziło”

symbolicznie:

$\sim gWI_p$, gdzie p zastępuje zdanie „zło zachodzi” od zdania „Bóg chce, żeby zło nie zachodziło”, względnie „Jest tak, że Bóg chce żeby zło nie zachodziło”

symbolicznie:

$$gWI\sim p$$

Ogólnie przedstawiona różnica zachodzi w sposobie negacji wyrażen. Łatwo można zauważyć że teza „Bóg nie chce, żeby zło zachodziło, a ono zachodzi” nie jest zgodna z nauczaniem chrześcijańskiej filozofii i teologii oraz nie jest reprezentowana w T 4. Natomiast jedną z konsekwencji T 4. jest twierdzenie że:

$$T\ 4.(1) \quad \bigwedge p(gWI\sim p \rightarrow \sim p)$$

Jeśli podstawimy za p zdanie „Zło nie zachodzi”, to wówczas tezę tę odczytamy: „Jeśli Bóg chce, żeby zło nie zachodziło, to zło nie zachodzi”. Ponieważ wiemy z doświadczenia, że zło zachodzi, to według *modus tollens* ($\alpha \rightarrow \beta$) $\wedge \sim \beta \rightarrow \sim \alpha$ nie zachodzi przypadek, że Bóg chce, żeby zło nie zachodziło.

Inną konsekwencją T 4. jest użycie modalności przy p, przez co otrzymujemy:

- 4.(2) $\square\square \bigwedge p(gWI \square p \rightarrow \square p)$
- 4.(3) $\square\square \bigwedge p(gWI \square \square p \rightarrow \square \square p)$
- 4.(4) $\square\square \bigwedge (gWI \square p \rightarrow \square p)$
- 4.(5) $\square\square \bigwedge p(gWI \square \square p \rightarrow \square \square p)$
- 4.(6) $\square\square \bigwedge p(gWI \square p \rightarrow \square p)$
- 4.(7) $\square\square \bigwedge p(gWI \square \square \square p \rightarrow \square \square \square p)$

Autor zaznacza przy tym, że przytoczone tu konsekwencje T 4. są zarazem interpretacją zdań św. Tomasza (por. *Sum. Theol.* I 9,8) oraz interpretacją sposobu jako określonego rodzaju modalności.

Inną jeszcze konsekwencją T. 4 jest następujące twierdzenie:

$$T\ 4.(8) \quad \square\square \bigwedge p(gWI p \rightarrow gUp)$$

gdzie wyrażenie gUp czytamy: „Bóg jest przyczyną tego, że p zachodzi”. Całe twierdzenie w języku naturalnym brzmi:

„Jest ważne z logiczną koniecznością dla wszystkich stanów przedmiotowych p, że jeżeli Bóg chce, żeby p zachodziło, to Bóg jest przyczyną tego, że p zachodzi”.

Według autora jest to jedno z możliwych sformułowań dla wypowiedzi św. Tomasza „Należy powiedzieć z koniecznością, że wola Boża jest przyczyną rzeczy” (*Sum. Theol.* I 19,8.) Jeśli podejmie się próbę znalezienia konsekwencji T 4.(8), gdy za p podstawimy „zło zachodzi”, to otrzyma się „jest logiczną koniecznością, że jeśli Bóg chce, żeby zło zachodziło, to Bóg jest przyczyną tego, że zło zachodzi”. Zdanie to wyraża również zgodę, że Bóg wszelkiego lub niektórego zła nie chce. Tutaj także obowiązuje różnica między $\sim gWI p$, a $gW \sim p$.

Odpowiednikiem T 4.(8) jest teza:

$$T\ 4.(9) \quad \bigwedge p_1 \dots p_n [gU_1 p_1 \wedge p_1 U_2 p_2 \wedge \dots p_{n-1} U_n p_n \wedge p_n] \\ \rightarrow (\sim US(q) \wedge (US(p_1 \vee US(p_2) \dots \vee US(p_n)))] \quad 12$$

gdzie: U_1 zastępuje pierwszą przyczynę
 U_2 zastępuje drugą, itd.
 US przyczyna pierwsza zawodzi
 USP_2 przyczyna druga zawodzi

Teza ta stwierdza, według autora, że „Jeśli Bóg jest pierwszą przyczyną dla p_1 , p_1 drugą dla p_2 itd., a P_m jest n -tą przyczyną dla p_n i p_n występuje, to nie jest tak, że pierwsza przyczyna zawodzi, lecz że druga, trzecia czy n -ta zawodzi”.

Następnie Weingartner, przypominając tomistyczne poglądy o przyczynach wtórych, formułuje następującą tezę:

$$\bigvee p [gWI((\bigvee x x \neq g \wedge x U p \wedge \nexists US(x)))]$$

tzn. „dla niektórych stanów przedmiotowych p Bóg chce, aby istniały inne przyczyny, które mogą zawieść”.

Tę samą myśl wyraża jeszcze w innej postaci, a mianowicie:

$$\bigvee q [gWI(\bigvee p (p U q \wedge \square p))] \\ \bigvee q [gWI(\bigvee p (p U q \wedge \square \square p))]$$

co można zinterpretować, że „dla niektórych zdarzeń Bóg chce, aby istniała przyczyna przygodna”.

3. Dalej Weingartner stawia pytanie, czy Bóg chce wszystkiego z koniecznością? (trzecia teza teorii zła)

$$\bigwedge p (gWI p \rightarrow \square \square gWI p)?$$

Według św. Tomsza, nie wszystkich rzeczy Bóg chce z koniecznością (por. *Sum. Theol.* I 19,9). To twierdzenie, według naszego autora, w języku symbolicznym może przybierać następującą postać:

$$\bigvee p (gWI p \wedge \square \square gWI p)$$

i

$$\bigvee p (gWI p \wedge \sim \square \square gWI p)$$

Te dwa twierdzenia podsumowuje i stwierdza, że istnieją takie p , że Bóg je chce z logiczną koniecznością i nie z logiczną koniecznością je chce:

$$\bigvee p ((gWI p \wedge \sim \square \square gWI p) \wedge \sim \square \square \sim gWI p)$$

Czyli dla zachowania niektórych stanów przedmiotowych p nie jest konieczne chcenie ani nie jest konieczne nie chcenie.

¹² Należy tutaj zauważyć, że Weingartner współcześnie potraktował pojęcie przyczyny tzn. zdarzeniowo. Przyczyna jest według niego stanem przedmiotowym, a nie bytem. W U są różne kategorie syntaktyczne: U_2 itd. są o dwóch argumentach zdaniowych, U_1 o jednym argumente nazwowym i jednym zdaniowym. Takie potraktowanie pojęcia przyczyny daje możliwość różnorodnego zapisu.

Korzystając z nauki św. Tomasza, autor stwierdza, że to, co wynika z natury Boga, tego Bóg chce z koniecznością, a co nie wynika z Jego natury, tego Bóg nie chce z koniecznością, chce dobrowolnie. Tę myśl przedstawia następujący zapis:

$$\begin{aligned} &\wedge p[N(gWIp) \rightarrow \square\square gWIp] \\ &\wedge p[\sim \square\square gWIp \rightarrow \sim N(gWIp)] \end{aligned}$$

N czyta się: „wynika to z natury Bożej”.

Wynika stąd, co też stwierdza św. Tomasz że, wola Boża narzuca niektórym rzeczom konieczność, ale nie wszystkim. Weingartner formalizuje to twierdzenie w podwójnym zapisie:

$$\begin{aligned} &\sim \wedge p(gWI\square\square p) \\ &\sim \wedge p(gWI\square p) \end{aligned}$$

co na podstawie prawa De Morgana można napisać, że

$$\begin{aligned} &\vee p(\sim gWI\square\square p) \\ &\vee p(\sim gWI\square p) \end{aligned}$$

Oraz inna interpretacja tej tezy:

$$\begin{aligned} &\sim \wedge p(gWIp \rightarrow \square\square p) \\ &\sim \wedge p(gWIp \rightarrow \square p) \end{aligned}$$

A więc można według niego ująć tę tezę z implikacją lub bez. Za pomocą prawa De Morgana tutaj znowu można otrzymać tezę pozytywną:

$$\begin{aligned} &\vee p(gWIp \wedge \sim \square\square p) \\ &\vee p(gWIp \wedge \sim \square p) \end{aligned}$$

W dalszym ciągu swoich rozważań Weingartner podejmuje próbę formalizacji nauki św. Tomasza o dopuszczalności zła. I tak: tezę, że „Bóg nie chce zła w żadnym wypadku” zapisuje następująco:

$$\vee p(p \wedge \sim gWI p)$$

Jest ona, jak wynika z prawa De Morgana, zaprzeczeniem tezy fatalizmu religijnego, a z tym wiąże się, według Weingartnera, problematyczność tezy o wszytkochcącym Bogu. Autor próbuje pokazać, że teza o wszytkochcącym Bogu prowadzi do konsekwencji sprzecznych z poglądami tomistycznymi. Wychodzi z T 4.:

1. $\wedge p(gWI p \rightarrow p)$
2. $gWI[\wedge p(U(p) \rightarrow \sim p) \rightarrow \wedge p(\dot{U}(p) \rightarrow \sim p)]$ 0 \wedge 1,
3. $\vee p(\dot{U}(p) \wedge p)$ p / \wedge p($\dot{U}p \rightarrow \sim p$)
4. $\sim \wedge p(\dot{U}(p) \wedge p)$ przesłanka empiryczna
5. $\sim \wedge p(\dot{U}(p) \rightarrow \sim p)$ \vee / \wedge
negacja \wedge

III. $\bigwedge p \{SG\dot{U}(p) \rightarrow [S \wedge (G \rightarrow p) \wedge gWI(G) \rightarrow gWIp] \}$

SG \dot{U} znaczy tu: zło wynikające ze sprawiedliwej kary

S znaczy tu: wina ma miejsce

G znaczy tu: sprawiedliwość

Całość, według autora, czyta się: „Dla każdego stanu przedmiotowego p jest tak, że jeżeli p jest złem wynikającym ze sprawiedliwej kary i kara jest warunkiem sprawiedliwości i Bóg chce sprawiedliwości, to Bóg chce p”.

Bez większych trudności można zauważyć w powyższej interpretacji Tomaszowej nauki o dopuszczalności zła dużo nieścisłości i niejasności przede wszystkim językowych. Nas interesuje ten problem tylko i wyłącznie w związku z tezą o fatalizmie religijnym. Stąd też nie będziemy ustosunkowywali się do zagadnień bardziej szczegółowych dotyczących problematyki zła. Wystarczy teza ogólna, która głosi, że zachodzą wydarzenia woli Bożej obojętne. Interpretacja tej tezy przez naszego autora również budzi zastrzeżenia, dostrzegane także przez niego samego, chociażby sprawa zdań przeciwnych a nie zaprzeczonych, występująca w tezie ogólnej. Jednak szukanie nowych rozwiązań w tym miejscu wyprowadziłyby nas poza zakres naszej pracy.

W końcowym etapie swoich rozważań P. Weingartner zajął się zagadnieniem bardziej praktycznym, odnośnie tezy o fatalizmie religijnym, a mianowicie postawił pytanie: jak to jest możliwe, że teza ta jest dość powszechna w codziennej religijności? Przejawia się ona w różnych powiedzeniach jak np.: nic się nie dzieje bez woli Bożej, Bóg tak chciał itp. Według niego fatalizm religijny jest uwarunkowany przez:

1. Utożsamienie stosunku między wiedzą Bożą i stanami przedmiotowymi, a wolą Bożą i stanami rzeczowymi. Stosunek wiedzy Bożej do stanów przedmiotowych Weingartner ujmuje w sposób następujący:

$$\bigwedge p(p \equiv gWp)$$

U C. Christiana stosunek ten jest wyrażony nieco inaczej, a mianowicie:

$$\bigwedge p(p \rightarrow gWp)$$

Koncepcja Christiana jest wystarczająca.¹⁸

Jeśli zamiast gWp podstawimy gWI \dot{p} otrzymujemy:

$$\bigwedge p(p \rightarrow gWI\dot{p}),$$

co jest tezą o fatalizmie religijnym.

2. Utożsamienie stosunku wszechmocy Bożej do stanów przedmiotowych i stosunku woli Bożej do stanów przedmiotowych. Weingartner na podstawie swojej koncepcji wszechmocy (Df 6.) wyprowadza następujące twierdzenie:

¹⁸ Dyskusję na ten temat przedstawiliśmy w rozdziale I.

$$\Box \Box p \rightarrow gKp$$

A natomiast z przechodniości implikacji, korzystając z prawa, że $p \rightarrow \Box \Box p$, otrzymuje:

$$\wedge p(p \rightarrow gKp)$$

Jeżeli pomyli się K z WI (tzn. móc z chcieć), wówczas wpada się w fatalizm religijny.

3. Pomieszenie tezy o wszytkochcącym Bogu z *tertio non datur*: Jeżeli do tezy wyłączonego środka $\wedge p(p \vee \sim p)$ podstawimy $gWI p$, to otrzymamy:

$$\wedge p(gWI p \vee \sim gWI p)$$

Wystarczy pomylić tę tezę z tezą o wszytkochcącym Bogu:

$$\wedge p(gWI p \vee gWI \sim p),$$

aby dojść do fatalizmu religijnego. Oto dowód:

- | | | |
|------|---------------------------------|-----------------------|
| 1. | $gWI p \vee gWI \sim p$ | |
| 1.1. | $\sim gWI p$ | zał. |
| 1.2. | $gWI \sim p$ | OA 1 i 1.1. |
| 1.3. | $gWI \sim p \rightarrow \sim p$ | teza o wszechmocy |
| 1.4. | $\sim p$ | OC 1.2. i 1.3. |
| 2. | $\sim gWI p \rightarrow \sim p$ | DC 1.1. \vdash 1.4. |
| 3. | $p \rightarrow gWI p$ | przez transpozycję |
| 4. | $\wedge p(p \rightarrow WI p)$ | $D \wedge 3$ |

czyli teza o religijnym fatalizmie.

Dodatkowo autor podaje jeszcze dwa wyjaśnienia, a mianowicie, że można dojść do fatalizmu religijnego również z tezy o wszytkowiedzącym Bogu i z tezy o wszytkochcącym Bogu, jeśli pomyli się W z WI oraz K z WI.

Jak zatem widać, przyczyną błędnego uznawania tezy religijnego fatalizmu jest zamienne używanie pojęć o różnych znaczeniach.

III. ZAGADNIENIE PREDESTYNACJI

Filozoficzna teza *nihil est sine ratione*, czyli nic się nie dzieje bez powodu (bez racji, bez przyczyny), przyjęła się dość powszechnie w pewnej prostej lecz złudnej przeróbce, jako teza obyczajowości religijnej: „nic się nie dzieje bez woli Bożej”. Twierdzenie to, odnotowane przez P. Weingartnera w swej najogólniejszej postaci w formule:

$$\wedge p(p \rightarrow WLgp),$$

zostało przez niego nazwane tezą fatalizmu religijnego. Pozór prawdzi-

wości twierdzenie to czerpie z mylenia, względnie nawet świadomego utożsamiania woli Bożej z wiedzą Bożą, jako że teza:

$$\wedge p(p \rightarrow \text{WSgp})$$

stwierdza teologicznie niepodważalny fakt wszechwiedzy Bożej, dający się opisać w języku naturalnym w sposób złudnie podobny do tezy fatalizmu religijnego: „nic się nie dzieje bez wiedzy Bożej”.

P. Weingartner wykazał, że z tezy fatalizmu religijnego wynika formuła:

$$(6) \quad \wedge p(\text{WLgp} \vee \text{WLg}\sim p),$$

czyli stwierdzenie, że Bóg jest wszytkochcący. Logicznie ważna jest zatem następująca implikacja:

$$(7) \quad \wedge p(p \rightarrow \text{WLgp}) \rightarrow \wedge p(\text{WLgp} \vee \text{WLg}\sim p)^{14}$$

Z naszej strony chcemy teraz z kolei wykazać ważność także implikacji odwrotnej, przy aksjomatycznym założeniu, że Bóg jest wszechmocny, czyli:

$$(8) \quad \wedge p(\text{WLgp} \rightarrow p)$$

$$(9) \quad \wedge p(\text{WLgp} \vee \text{WLg}\sim p) \rightarrow \wedge p(p \rightarrow \text{WLgp})$$

Dowód:

1.	$\wedge p(\text{WLgp} \vee \text{WLg}\sim p)$	zał.
2.	$\text{WLgp} \vee \text{WLg}\sim p$	$0 \wedge 1.$
1.1.	$\sim \text{WLgp}$	zał. dod.
1.2.	$\text{WLg}\sim p$	$0A 2, 1.1.$
1.3.	$\sim p$	$(8) 0 \wedge i p / \sim p(8)RO,$ 1.2.
3.	$\sim \text{WLgp} \rightarrow \sim p$	DC 1.1~1.3
4.	$p \rightarrow \text{WLgp}$	$3, (\sim p \rightarrow \sim q) \rightarrow (q \rightarrow p)$
5.	$\wedge p(p \rightarrow \text{WLgp})$	$D \wedge 4.$

Na podstawie przytoczonego dowodu ustalamy więc, że w teorii, uznającej wszechmoc Boga, teza fatalizmu religijnego jest równoważna stwierdzeniu, że Bóg jest wszytkochcącym. Oznacza to, że u podstawy złudnej tezy „nic się nie dzieje bez woli Bożej” leży błąd w koncepcji samej tej woli polegający na złudnej „prawdzie”, że wola Boża ustosunkowuje się bezwzględnie do każdego zdarzenia, chcąc go lub go nie chcąc. Poprawnie zatem należy przyjmować możliwość zachodzenia zdarzeń, nie będących przedmiotem woli Bożej. Postępowanie logiczno-formalne P. Weingartnera, obalające tezę fatalizmu religijnego jest naszym zdaniem nazbyt rozbudowane jak na stosunkowo prostą do wyrażenia myśl teologiczną, że moralnie doskonały Bóg nie może chcieć wszystkiego, gdyż nie może chcieć zła.

¹⁴ Dowód przytoczony został za Weingartnerem w rozdziale poprzednim.

Proponujemy zatem odmienną drogę obalenia tezy fatalizmu religijnego, opierającą się bezpośrednio na koncepcji Boga jako bytu doskonałego. Przyjmijmy skrót „MNp” dla wyrażenia „p jest moralnie negatywne” oraz Dx” dla „x” jest moralnie doskonały”. Możemy teraz zdefiniować pojęcie Bożej doskonałości jak następuje:

$$\text{Df 13.} \quad \text{Dx} \leftrightarrow \bigwedge p (\text{WLxp} \rightarrow \sim \text{MNp})$$

Definicję tę czytamy: „x jest moralnie doskonały wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego p, jeżeli x chce p, to p nie jest moralnie negatywne”.¹⁵

Zaznaczmy nawiasowo, że definicję Boga zaczerpniętą od C. Christiana, a następnie uzupełnioną przez nas pod 3, możemy teraz uzupełnić dodatkowo następną kwalifikacją konstytutywną „doskonałości moralnej”:

$$(10) \quad \text{G}_5x \leftrightarrow \text{AMx} \wedge \text{AWx} \wedge \text{Nx} \wedge \text{Dx}$$

Wychodząc z dwóch faktów teologicznie oczywistych, że mianowicie zachodzą zjawiska moralnie negatywne:

$$(11) \quad \bigvee p (p \wedge \text{MNp})$$

oraz że Bóg jest moralnie doskonały:

$$(12) \quad \text{Dg}$$

możemy teraz wykazać błędność tezy fatalizmu religijnego:

$$(13) \quad \sim \bigwedge (p(p \rightarrow \text{WLgp}))$$

Dowód nie wprost:

1.	$\bigwedge p (p \rightarrow \text{WLgp})$	zał. dow. nie wp.
2.	$\bigwedge p (\text{WLgp} \rightarrow \sim \text{MNp})$	z (12) i Df 13.
3.	$p_1 \wedge \text{MNp}_1$	$0 \bigvee (11)$
4.	p_1	} OK 3
5.	MNp_1	
6.	$p_1 \rightarrow \text{WLgp}_1$	$0 \wedge 1$
7.	WLgp_1	RO 6, 4
8.	$\text{WLgp}_1 \rightarrow \sim \text{MNp}_1$	$0 \wedge 2$
9.	$\sim \text{MNp}_1$	RO 8, 7

sprzeczność 5 i 9

Szczególnym przypadkiem problemu fatalizmu religijnego jest zagadnienie predestynacji. Jest to problem złożony, zarówno od strony językowej samego znaczenia pojęcia „predestynacja”, jak też i od strony

¹⁵ W przytoczonej definicji predykat MN jest oczywiście predykatem pierwotnym. Zauważamy przy tym, że negacja zdarzeń moralnie negatywnych nie pokrywa się ze zbiorem wszystkich zdarzeń moralnie pozytywnych, lecz z sumą zbiorów moralnie pozytywnych bądź moralnie obojętnych. Stanowisko to może być dyskutowane, jeśli by kto stanowczo uważał, że zbiór zdarzeń moralnie obojętnych jest zbiorem pustym.

teologicznej. Samo wyrażenie „predestynować” w języku polskim znaczy tyle, co przeznaczyć; wprzód znać dawać; przedznaczyć; przeznaczyć co komu; wprzód wyznaczyć.¹⁶ Mimo tylu różnych znaczeń słownikowych można w nich wszystkich bez większego trudu zauważyć pewien sens wspólny, a mianowicie w pojęciu „predestynacja” występuje jakaś wiedza, wybiegająca naprzód, w której cieniu kryje się możliwość. Żeby móc coś wprzód wyznaczyć, trzeba najpierw to coś znać.

Natomiast teologowie rozumieją pojęcie *praedestinatio* tzn. „przeznaczenie” dosłownie jako „rzecz naprzód postanowioną”.¹⁷ W teologii katolickiej pojęcie „predestynacja” rozumiane jest w sensie szerszym i węższym. W znaczeniu szerszym oznacza ono wszelki wyrok Boży, czyli wolę przewidyującego i postanawiającego przedwiecznie Boga dotyczącą wszelkich zdarzeń, które mają spełnić się w czasie. W powyższym sensie predestynacja jest bardzo zbliżona do fatalizmu religijnego. Jednak strzeże ją od błędu Boży atrybut wiedzy, przewidywanie, które występuje w określeniu przed postanowieniem. Nie mniej jednak w tym sensie predestynacji możnaby zmieścić i pojęcie fatalizmu religijnego. W znaczeniu ściślejszym przez przeznaczenie rozumie się w teologii „wyrok, mocą którego Bóg postanowił przedwiecznie, przez łaskę swoją, przywieść wybranych do chwały zbawienia wiecznego”.¹⁸ Powyższe określenie pojęcia predestynacji wyklucza fakt, że Bóg chce również zła, ponieważ droga do chwały prowadzi tylko i wyłącznie poprzez dobro. Trudność stanowi tutaj sens pojęcia „wybrani”. Nie wiadomo, czy są to wszyscy ludzie, czy tylko jakaś ich część.

Częściową odpowiedź na to pytanie znajdujemy u św. Pawła. Pisze on wyraźnie, że to „przeznaczenie” dokonało się po uprzednim poznaniu ludzi przez Boga Jego uprzedzającą wszechwiedzą (Rz 8,29) oraz że „w Nim wybrał nas Jego obliczem; w miłości przeznaczył nas do (przybranego) synostwa...” (Ef 1, 5—6). Także w Tes 5,9 Apostoł mówi o przeznaczeniu: „Albowiem nie przeznaczył nas Bóg na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Znaczący teolog św. Pawła, prof. Jan Stępień uważa, że do przeznaczonych należy zaliczyć według nauki Pawłowej wszystkich chrześcijan, natomiast wyraźny zakres przeznaczenia Bożego jest pewną tajemnicą, której Apostoł nie usiłuje wyjaśnić do końca.¹⁹ Św. Paweł stwierdza jednak, że Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tym 2,4).

Św. Augustyn rozumie predestynację jako „przejrzenie i przygotowanie dobrodziejstw Boskich, za pomocą których niechybnie dostępują

¹⁶ Por. M. Samuel, B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 4, Lwów 1858² s. 614.

¹⁷ Por. H. Kossowski, *Przeznaczenie*. W: *Encyklopedia Kościelna*, t. 22, Warszawa 1898 s. 231.

¹⁸ Tamże, s. 321.

¹⁹ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979 s. 100—101.

zbawienia, którzykolwiek będą wybawieni" (*De dono persev.* VII,15 i XIV,35).

Natomiast św. Tomasz określa to pojęcie jeszcze krócej i zwięźlej, a mianowicie, że jest to „sposób i droga przeprowadzenia stworzenia rozumnego do jego ostatecznego końca” — *ratio transmissionis creaturae rationalis in finem (sc. salutis aeternae)*. *Sum. Theol.* I 23,1.

Sobór Trydencki (sess. VI, c.9,12,16 i can.15) orzekł, że nikt, bez szczególnego objawienia, nie może być pewien, czy jest przeznaczony do chwały, czy też nie. Św. Tomasz wyjaśnia, że „Bóg w taki sposób przemaszcza człowieka do szczęśliwości wiecznej, że wyrok predestynacji jego obejmuje zarazem wszystko, co jest mu pomocne do zbawienia, jak modlitwa — bądź jego własna, bądź innych za nim — czy inne dobre uczynki” (*Sum. Theol.* I 23,8).

Antytezą przeznaczenia jest, według teologii, odrzucenie (*reprobatio*), czyli „wyrok przedwieczny, którym Bóg postanowił wyłączyć grzesznika od szczęśliwości wiecznej” i skazać go na cierpienie.²⁰ Nikt więc nie jest odrzucony bez własnej woli, jedynie tylko ten, kto dobrowolnie i rozmyślnie zawinił (por. *Conc. Arausican.* II con.23). Czyli warunkiem i powodem odrzucenia człowieka są grzechy i upór przeciwko woli Bożej, które znane są Bogu przedwiecznie.

Pojęcie predestynacji posiada więc w teologii wielorakie znaczenia. Z samej koncepcji moralnej doskonałości Bożej można wnosić, iż Bóg chce, by każdy człowiek był zbawiony. Ten rodzaj predestynacji do zbawienia traktujemy jako koincydujący z koncepcją Boga moralnie doskonałego i przyjmujemy tu aksjomatycznie. Dla zapisania tego aksjomatu, jak również dalszych rozważań w języku sformalizowanym, przyjmujemy na początek kilka umów terminologicznych. Niech „Zx” będzie skrótem wyrażenia „x będzie zbawiony w życiu pozagrobowym”. Predykat Z traktujemy jako pierwotny, nie podlegający zdefiniowaniu równościowemu. W oparciu zaś o ten predykat zdefiniujemy wyrażenie „Px” czyli „x będzie potępiony w życiu pozagrobowym”:

Df 14. $Px \equiv \sim Zx$

Zgodnie z tą definicją, w której zakres zmienności zmiennej indywidualowej x ograniczamy do istot ludzkich, dowolna istota ludzka będzie potępiona w życiu pozagrobowym wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest prawdą, że będzie w nim zbawiona.

Od C. Christiana przejmujemy z kolei pojęcie „zgodności intencji” („IC”), definiowanej przez niego w sposób następujący:

Df 15. $IC = \hat{x}\hat{y}(p)(WL(x,p) \supset \sim WL(y, \sim p))$

czyli w naszym języku:

²⁰ Por. H. Kossowski, dz. cyt., s. 238.

$$(14) \quad ICx \leftrightarrow \wedge p(WLxp \rightarrow \sim WLy \sim p)$$

x jest zgodne w intencjach z y, gdy dla każdego stanu rzeczowego p, jeśli x chce, żeby p było, to y nie chce, żeby p nie było.

W oparciu o wprowadzone umowy terminologiczne możemy na początek uznać aksjomatycznie zarówno to, iż Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi:

$$(15) \quad \wedge x WLg(Zx),$$

jak również teologicznie oczywisty fakt, że Bóg jest zgodny w intencjach ze sobą samym, czyli:

$$(16) \quad ICgg$$

Nie podlegający problematyzacji rodzaj predestynacji, jaki został stwierdzony w aksjomacie (15), wykorzystamy w dalszej analizie logiczne do zwalczania przeświadczenia o zachodzeniu predestynacji do potępienia:

$$(17) \quad \wedge x(Px \rightarrow WLg(Px))$$

Zgodnie z przytoczonym twierdzeniem, o każdym potępionym sądzi się, iż Bóg chciał jego potępienia. Zauważmy od razu, że zdanie (17) jest poszczególnym przypadkiem ogólnego stwierdzenia fatalizmu religijnego:

$$\wedge p(p \rightarrow WLgp)$$

Zwróćmy również uwagę na to, iż obalenie twierdzeń ogólniejszych nie pociąga za sobą automatycznie obalenia ich uszczegółowień. Oznacza to, że mimo obalenia pod (13) tezy fatalizmu religijnego, mogłoby się zdarzyć, iż je poszczególny przypadek, jakim jest teza o reprobacji, mógłby pozostać ważny. Obalenia tezy o reprobacji dokonamy obecnie w oparciu o przyjęte już aksjomaty (15) i (16). Ponieważ teologicznie nie jest znany żaden fakt potępienia, wobec tego bierzemy pod uwagę obie logiczne możliwości:

$$\sim \forall Px \quad \text{oraz} \quad \forall xPx$$

W przypadku pierwszym, tzn. gdy nikt nie podlega potępieniu, teza o reprobacji byłaby apriorycznie ważna (implikacja o fałszywym poprzedniku jest prawdziwa), lecz jako empirycznie pusta zostaje tu wyłączona z dalszych rozważań. W przypadku drugim, gdy założymy:

$$(18) \quad \forall xPx,$$

tezę o reprobacji obalamy w dowodzie nie wprost jak następuje:

$$(19) \quad \sim \wedge x(Px \rightarrow WLg(Px))$$

Dowód:

- | | | |
|----|--|-------------------------|
| 1. | $\wedge x(Px \rightarrow WLg(Px))$ | zał. dow. nie wp. |
| 2. | $\wedge p(WLgp \rightarrow \sim WLg \sim p)$ | (16) i (14) |
| 3. | $WLg(Zx) \rightarrow \sim WLg \sim(Zx)$ | $O \wedge 2 \quad p/Zx$ |

- | | | |
|-----|--|---|
| 4. | $WLg(Zx) \rightarrow \sim WLg(Px)$ | 3, Df 14. |
| 5. | $WLg(Px) \rightarrow \sim WLg(Zx)$ | 4, $(p \rightarrow \sim q) \rightarrow (q \rightarrow \sim p)$ |
| 6. | $\bigwedge x(WLg(Px) \rightarrow \sim WLg(Zx))$ | D \wedge 5 |
| 7. | $\bigvee x WLg(Px) \rightarrow \bigvee x \sim WLg(Zx)$ | 6, $\bigwedge x(Fx \rightarrow Gx) \rightarrow (\bigvee x Fx \rightarrow \bigvee x Gx)$ |
| 8. | $\bigvee x Px \rightarrow \bigvee x WLg(Px)$ | 1, $\bigwedge x(Fx \rightarrow Gx) \rightarrow (\bigvee x Fx \rightarrow \bigvee x Gx)$ |
| 9. | $\bigvee x WLg(Px)$ | RO 8, (18) |
| 10. | $\bigvee x \sim WLg(Zx)$ | RO 7, 9 |
| 11. | $\sim \bigvee x \sim WLg(Zx)$ | (15), $\bigwedge x Fx \leftrightarrow \sim \bigvee x \sim Fx$
sprzeczność 10, 11 |

Na podstawie powyższych rozważań widać wyraźnie, jak logicznie proste jest uzasadnienie prawdy teologicznie trudnej, w przypadku trafnego doboru założeń i aksjomatów. Należy dodać, że powyższe rozwiązanie nie jest jedyną możliwą interpretacją predestynacji. Jednak w porównaniu z pracą P. Weingartnera o fatalizmie religijnym charakteryzuje się ono większą prostotą i jasnością językową.

ZAKOŃCZENIE

Przechodząc do podsumowania wyników niniejszej pracy, należy jeszcze raz podkreślić, że jej celem było przede wszystkim pokazanie możliwości rozwiązywania zagadnień teologicznych przy pomocy środków logistyki. Przedstawiona interpretacja nie jest oczywiście jedyną możliwą. Stanowi tylko próbę — trudno powiedzieć, czy najdoskonalszą. Z pewnością możliwe są również inne sposoby ujmowania interesującej nas problematyki. W języku polskim nie posiadamy jednak prac tego typu, posługujących się językiem symbolicznym, które dotyczyłyby zagadnień predestynacji i fatalizmu religijnego. Powyższa praca stanowi więc pewnego rodzaju novum.

Podejmując ją, byliśmy świadomi ostrej krytyki ze strony niektórych filozofów, odnośnie możliwości stosowania narzędzi logistycznych do rozwiązywania problemów filozoficznych, a tym bardziej teologicznych. Przeprowadzona analiza pozwoliła jednak w jakimś stopniu wykazać, że tego typu badania nie są niecelowe, a wręcz przeciwnie — potrzebne i to z kilkówd względów. Wydaje się, iż w czasach szczególnie intensywnego rozwoju nauk ścisłych użycie języka sformalizowanego może wielu ludziom przybliżyć treści teologiczne i filozoficzne. Trzeba bowiem wziąć pod uwagę, że język przedmiotowy tych dziedzin jest specjalistyczny i trudny.

Borykamy się też ciągle, zarówno w filozofii jak i teologii, z nieostrością i wieloznacznością pojęć. Te same terminy są nieraz używane w różnych znaczeniach. Do tego dochodzi tendencja do skracania

toku myślenia, tzw. niedopowiedzenia. Logika natomiast szuka uściśleń, jednoznaczności i pełnej wypowiedzi, co prowadzi w konsekwencji do rozpatrywania zagadnień w ich istocie, jak to wyraźnie widać chociażby w naszej pracy.

Uściślone definicje wiedzy i woli Bożej pozwoliły obalić z łatwością fałszywą z teologicznego punktu widzenia tezę o religijnym fatalizmie oraz udowodnić prawdziwość tezy o przeznaczeniu zgodnie z nauczaniem teologii.

ESSAI D'EXPLICATION DES PROBLÈMES DU FATALISME RELIGIEUX
ET DE LA PREDESTINATION A L'AIDE DE LA LOGIQUE CONTEMPORAINE

Résumé

Dans l'ouvrage présenté on a fait encore une fois un essai d'expliquer les problèmes théologiques tels, comme dans ce cas concret, celui du fatalisme religieux et de la prédestination ayant recours à la logique. Cet ouvrage se lie étroitement ou plutôt doit sa vie aux recherches de Curt Christian, professeur de l'Université à Vienne, de Paul Weingartner, savant de Salzbourg et d'Edward Nieznański, professeur agrégé de l'Académie de Théologie Catholique à Varsovie. La dissertation complète se compose de trois chapitres, dont le premier est consacré à la définition de l'omnipotence et de l'omniscience de Dieu d'après Curt Christian au premier rang et Paul Weingartner. Ces définitions ont été soumises à la critique et on en a essayé de trouver d'autres solutions. Le deuxième chapitre contient la discussion sur le problème du fatalisme religieux, c'est-à-dire, sur l'opinion que tout fait, tout événement dépend de Dieu que rien ne se passe sans qu'il le veuille. Le troisième chapitre, après avoir aboli la thèse du fatalisme religieux, s'occupe d'un problème de la destination.

Cette interprétation des questions théologiques à l'aide de la logique contemporaine n'est qu'un essai modeste, dans ce cas, de présenter un des plusieurs problèmes qui puisse nous intéresser. Elle a permis à certain degré mettre en évidence la nécessité de pareilles études. La langue de philosophie, ainsi que celle de théologie, se heurte souvent contre le manque de netteté et la polysémie. Les mêmes termes sont bien des fois employés au sens tout différent. Y ajoutons encore la tendance d'abrégier le processus de penser, les ambiguïtés d'un vocabulaire imprécis. La logique cependant cherche à les préciser et à leur rendre leur pleine énonciation, ce qui en conséquence fait examiner tout problème dans son essence. Et tel était le but de cet ouvrage, c'est-à-dire démontrer, le rôle de la logique qui a permis, par la définition précise de l'omnipotence et l'omniscience de Dieu, abolir sans difficulté la fausse du point de vue théologique thèse sur le fatalisme religieux et prouver, en concordance avec l'enseignement de théologie, la justesse de celle sur prédestiantion.