

*Dariusz Łukasiewicz*  
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

## **Przypadek i prawdopodobieństwo a zagadnienie opatrności Bożej w filozofii przypadku Michała Hellera**

W artykule niniejszym, chciałbym rozważyć, który z modeli opatrności Bożej byłby najbardziej kompatybilny z filozofią przypadku Michała Hellera. W tym celu przedstawię na wstępie podstawowe modele opatrności Bożej, z jakimi mamy do czynienia w ramach teologii naturalnej albo inaczej ontologii Boga. Następnie zaś omówię, najważniejsze z punktu widzenia podjętej problematyki, zasady filozofii przypadku Hellera, głównie zawarte w jego monografii na temat filozofii przypadku<sup>1</sup>.

Model opatrności Bożej jest to konstrukcja teoretyczna obejmująca twierdzenia na temat wszechmocy Boga, wiedzy Bożej, wolności ludzkiej oraz innych bytów stworzonych (ich przygodności) i działania Boga w świecie. Główne modele opatrności Bożej, o jakich będzie mowa poniżej, są następujące: model klasyczny w wersji augustiańsko-tomistycznej oraz model klasyczny w wersji anzelmiańskiej, molinizm, model prostej przedwiedzy, teizm wolnej woli (teizm otwarty) oraz model procesualnej teologii.

Wymienione wyżej modele opatrności dokładniej nieco można scharakteryzować następująco: model klasyczny w wersji augustiańsko-tomistycznej jest poglądem głoszącym, że Bóg bezpośrednio lub pośrednio – za pomocą ciągu przyczyn wtórnych – zdeterminował kauzalnie z góry wszystko, co się dzieje na świecie. Bóg posiada całkowitą i pełną władzę (kontrolę) nad każdym bytem i każdym zdarzeniem. Jedynym ograniczeniem Jego mocy jest zasada sprzeczności, wedle której Bóg nie może czynić rzeczy sprzecznych wewnętrznie oraz niezgodnych z Jego naturą (*potentia ordinata*). Moc Boga pociąga wyczerpującą i zupełną wiedzę Boga o wszystkim, każdym bycie i zdarzeniu

---

<sup>1</sup> M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2011.

bez względu na pozycję tego zdarzenia w czasie. Wiedza ta obejmuje więc nie tylko przeszłość i teraźniejszość, ale i przyszłość. Wyjaśnieniem takiej wiedzy jest moc Boga i władza, jaką posiada On nad całym stworzonym światem. Bóg wie wszystko, ponieważ wszystko kontroluje, a kontroluje wszystko, ponieważ wszystko determinuje (przyczynuje). Wolność woli ludzkiej rozumie się w tym modelu kompatybilistycznie. To znaczy tak, że wolność woli jest do pogodzenia z jej determinacją. Zwolennikami takiego modelu opatrności Bożej byli m.in. św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu.

Model klasyczny ma jednakże i swoją indeterministyczną wersję, w której Bóg poznaje świat z pozaczasowej perspektywy przez ogląd, nie determinując przyczynowo zdarzeń w świecie zachodzących. Model taki, zdaniem niektórych współczesnych badaczy, można odnaleźć w metafizyce św. Anzelm<sup>2</sup>.

Molinistyczny model opatrności polega na ograniczeniu mocy Boga, rewizji Bożej wiedzy oraz innym pojmowaniu wolności woli ludzkiej. Bóg, według molinizmu, może uczynić wszystko, co logicznie możliwe i zgodne z Jego naturą, ale zakres tego co logicznie możliwe ulega istotnemu ograniczeniu: Bóg nie może stworzyć człowieka wolnego, którego akty woli byłyby zdeterminowane. Wolność bowiem wyklucza wszelką determinację. Molinizm przyjmuje inkompatybilistyczną koncepcję wolnej woli. Ograniczenie mocy Boga nie pociąga jednak ograniczenia wiedzy Boga. Bóg wprawdzie nie wszystko kontroluje, ale wszystko wie. Kluczowa jest tu koncepcja wiedzy pośredniej oparta na prawdziwości kontrfaktycznych okresów wolności (są to zdania typu: „Gdyby Adam nie był kuszony przez Ewę, to nie zjadłby rajskiego jabłka”). Dzięki wiedzy pośredniej Bóg zna przed stworzeniem wszystkie możliwe sytuacje, w których mogłyby się znaleźć wszelkie możliwe istoty, i stąd wie, jak zachowają się te niektóre z tych istot możliwych w faktycznych sytuacjach po ich stworzeniu. Krótko mówiąc: Bóg nie może wszystkiego, ponieważ wolność jest nie do pogodzenia z determinacją, ale Bóg wszystko wie, ponieważ posiada wiedzę pośrednią. Istnienie tego rodzaju wiedzy pozwala zachować Bogu szczegółową kontrolę nad światem; Bóg bowiem decyduje, kto będzie istnieć i w jakich okolicznościach się znajdzie, nie ma On jedynie wpływu na to, jak zachowają się poszczególne osoby w poszczególnych sytuacjach, ale to wie. Można więc powiedzieć, że molinizm jest modelem opatrności partykularnej (szczęgółowej).

W modelu przedwiedzy prostej – prostej – ponieważ odrzucającej wiedzę pośrednią, Bóg może uczynić wszystko, co logicznie niesprzeczne i zgodne z Jego naturą. Wolność woli ludzkiej (i przygodność zdarzeń) jest rozumiana tutaj inkompatybilistycznie. Bóg zna uprzednio wszystkie zdarzenia, które się wydarzą, zanim się wydarzą. Zakłada się tu, że Boża wiedza uprzednia o wolnych ludzkich wyborach lub innych zdarzeniach przygodnych, nie uniemożliwia wolności tych wyborów czy przygodności danych zdarzeń. Mimo że Bóg wie, co dany „agent”

---

<sup>2</sup> K.A. Rogers, *Anselm on Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2008.

zrobi, zanim on to zrobi, czyn ten będzie wolny w takim sensie, że chociaż zrobił on jedną rzecz, to mógł on postąpić inaczej. Albo, gdyby odnieść to do zdarzeń fizycznych, należałoby powiedzieć, że pewne zdarzenie wystąpi, ale jest ono tego rodzaju, że mogłoby ono nie wystąpić. I wówczas, gdyby nie wystąpiło, Bóg wiedziałby, że ono nie wystąpiło. Pojawia się tu kontrfaktyczna zależność Bożej wiedzy od przyszych zdarzeń przygodnych (przypadkowych). Jest to zależność nieredukowalna do relacji przyczynowej i od niej słabsza.

Model teizmu wolnej woli (teizmu otwartego) polega na tym, że Bóg może uczynić wszystko, co logicznie możliwe i zgodne z Jego naturą. Boża wiedza jednakże nie obejmuje przyszych wolnych wyborów ludzkich i konsekwencji tych wyborów oraz kontrfaktycznych trybów wolności a także zdarzeń fizycznych o naturze indeterministycznej, zdarzeń probabilistycznych. Wolność zaś pojmuje się tu inkompatybilistycznie, jak w teorii św. Anzelma (druga wersja modelu klasycznego), w molinizmie i modelu przedwiedzy prostej. Odrzuca się tu jednak twierdzenie, że można pogodzić uprzednią wiedzę Boga o przyszym zachowaniu agenta i wolność tego działania (przypadkowość zdarzenia). Bóg nie posiada więc szczegółowej kontroli nad wszystkimi bytami, tak jak jest to w modelu deterministycznym opatrności Bożej. Bóg nie wszystko kontroluje, choć może, i nie wszystko wie. Zakłada się tu koncepcję opatrności ogólnej, a nie szczegółowej (partykularnej).

W modelu opatrności teologii procesualnej odrzuca się twierdzenie, że Bóg może uczynić wszystko, co logicznie możliwe, ponieważ, np. Bóg nie może działać przyczynowo w świecie. Przyjmuje się tu też inkompatybilistyczną koncepcję wolnej woli oraz ograniczoną koncepcję wiedzy Boga (Bóg nie zna przyszości, tego co się wydarzy). Bóg nie wszystko kontroluje, ponieważ nie może i nie wie wszystkiego.

Tyle o podstawowych teologiczno-metafizycznych modelach Opatrzności Bożej.

Główna rozprawa Michała Hellera o przypadku, czyli *Filozofia przypadku* zawiera sporo odniesień i motywów teologicznych. Punktem wyjścia są rozważania na temat historii teorii prawdopodobieństwa i roli, jaką odegrała w rozwoju tej nauki teologia. Heller zwraca uwagę na rozważania z zakresu teologii moralnej oraz teologii atrybutywnej. Przytacza poglądy Moliny na temat łaski i wolności w kontekście sporu toczonego między dominikanami a jezuitami w wieku szesnastym. Powołuje się tu, analizując teologiczny kontekst odkryć szwajcarskiego matematyka Jakuba Bernoulliego z zakresu rachunku prawdopodobieństwa (prawo wielkich liczb), na traktat de Moliny *Concordia* i stanowisko przedstawiciela szkoły dominikańskiej D. Bãneza. Szczególnie istotne bowiem dla rozwoju pojęcia i teorii prawdopodobieństwa były właśnie idee i odkrycia Bernoulliego, który napisał, że:

Wszystko co zdarza się lub zdarzy pod słońcem, rzeczy przeszłe, teraźniejsze lub przyszłe, same w sobie i obiektywnie odznaczają się najwyższą pewnością. Co do rzeczy obecnych i przyszych wiadomo, iż przez to samo, że są lub

były, nie mogą nie być teraz lub w przeszłości. Także co do rzeczy przyszłych, nie można mieć wątpliwości, one także nie mogą się nie stać, jeżeli nie na mocy jakiegoś nieuniknionego fatum, to w każdym razie, rozumnej czy to wszechwiedzy Bożej, czy to predestynacji.<sup>3</sup>

Michał Heller daje następujący komentarz do tej wypowiedzi:

A więc możliwość probabilistycznego przewidywania zdarzeń ma uzasadnienie w zdeterminowaniu przyszłości, jeżeli nie w zdeterminowaniu tkwiącym w samej przyrodzie, to w każdym razie dzięki wszechwiedzy lub predestynacji Bożej.<sup>4</sup>

Michał Heller zauważa również, że sam Bernoulli dostrzega pewną trudność teologiczną w swojej koncepcji uzasadnienia prawdopodobieństwa, a w szczególności prawa wielkich liczb. Problem polega na tym, jak obiektywne zdeterminowanie zjawisk na mocy wszechwiedzy Bożej, pogodzić z przygodnością świata i „wolnością przyczyn wtórnych”. I sam jakby od tego problemu próbuje odejść, deklarując: „Niech nad tym dyskutują inni – my nie chcemy tykać tych spraw wykraczających poza nasz cel”<sup>5</sup>. Natomiast, jak powiedziano, rozważania z zakresu teologii, zwłaszcza w kontekście teologicznych źródeł i inspiracji teorii prawdopodobieństwa są nieraz przytaczane w *Filozofii przypadku* Michała Hellera. Warto tu jeszcze przypomnieć, za Hellerem, chrześcijańską modyfikację starożytnego pojęcia przypadku, jakim się posługiwał Arystoteles. Arystoteles uważał, że przypadkiem „jest to, co się zdarza, ale nie zawsze, ani nie z konieczności, ani nie najczęściej”. Stąd, „nauka o przypadku nie jest nawet możliwa, bo wszelka wiedza naukowa dotyczy tego, co istnieje zawsze albo najczęściej, a przypadek nie jest ani jednym, ani drugim. Przypadek jest niematematyzowalny i jest poza obszarem racjonalności. Nauka bowiem według Arystotelesa jest przyczynowa, a przypadek, jak zauważa M. Heller, stanowi zerwanie związku przyczynowego<sup>6</sup>. Modyfikacja pojęcia przypadku dokonana przez myśl chrześcijańską polegała na tym, że grecka irracjonalna przypadkowość została z czasem zastąpiona nowym pojęciem – „przygodnością”. Przygodność ta zaś polegała, po pierwsze, na tym, że Bóg mógł być świata nie stwarzać albo go stworzyć, oraz po drugie, na tym, że mógł go stworzyć takim lub innym<sup>7</sup>. To przekształcenie przypadku w pojęcie przygodności otworzyło wielką debatę na temat Bożej wszechmocy. Pojawiły się tu dwie ważne koncepcje: koncepcja wszechmocy absolutnej (*potestas absoluta*) oraz wszechmocy uporządkowanej (*potestas ordinata*) – samo to rozróżnienie wprowadzone zostało jeszcze przez Orygenesusa. Te dystynkcje pojęciowe pozwalały rozstrzygnąć, a przynajmniej doprecyzować, spór pomiędzy Piotrem

<sup>3</sup> J. Bernoulli, *Ars conjectandi*, Impensis Thurnisiorum, fratrum, 1713, s. 210-211 (cyt. za: M. Heller, *op. cit.*, s. 44).

<sup>4</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 44.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 25.

Damianim i jego zwolennikami głoszącymi, że Bóg może wszystko, co tylko zechce, w tym, np. że może zmienić prawdy matematyczne lub przeszłość już dokonaną, a św. Anzelmem, który słusznie wskazywał, że tak pojęta wszechmoc prowadzi do sprzeczności. Rozróżnienie Orygenesusa w całej pełni zostało rozwinięte przez św. Tomasza z Akwinu. W ramach mocy absolutnej Bóg może wszystko, co nie prowadzi do sprzeczności. Są jednak pewne takie rzeczy, które Bóg mógłby uczynić, ale ich nigdy nie uczyni z powodu swojej dobroci, rozumności i sprawiedliwości. Istotne jest to, jak zaznacza Heller, że grecki wszechświat był skrajnie racjonalistyczny i całą wiedzę o nim można było zasadniczo wydedukować z pierwszych metafizycznych zasad. Przypadek co najwyżej miał być zredukowany do naszej ignorancji na temat praw przyrody i zasad metafizycznych. Jeżeli natomiast Bóg jest wolny, chociażby w ramach wszechmocy pojętej jako *potentia ordinata*, to wtedy wszystkich własności świata nie da się wydedukować z pierwszych zasad. Dedukcja winna być więc zastąpiona lub przynajmniej wsparta przez dokładną obserwację świata, jaki Bóg postanowił stworzyć<sup>8</sup>. Miał to być zarazem ważny czynnik powstania nauk przyrodniczych. Ograniczenia Bożej wszechmocy dały podstawy do formowania się nowożytnego pojęcia praw przyrody. Konkluzja z tych historyczno-teologicznych analiz, do których – za Amosem Funkensteinem – przychyliła się Michał Heller, jest taka, że wszechświat, z tak określonego punktu widzenia, zawiera miejsca na zdarzenia, których nie da się jednoznacznie przewidzieć. Świat przygodny jest więc światem otwartym na prawdopodobieństwo<sup>9</sup>. Można więc byłoby powiedzieć, że, zdaniem Hellera, zachodnia chrześcijańska metafizyka stworzyła możliwość probabilistycznego myślenia o świecie.

I wreszcie pytanie teologiczne o fundamentalnym znaczeniu dla problematyki, która nas tu interesuje, a które stawia Michał Heller:

Czy Bóg zna przyszłość na mocy ścisłego determinizmu: znając stan obecny, może po prostu wyliczyć wszystko, co się stanie potem. Czy też zna przyszłość na mocy oglądu: istniejąc poza czasem, jednym spojrzeniem ogarnia cały czas od minus do plus czasowej nieskończoności?<sup>10</sup>

Otóż, w celu dokonania choćby pewnych prowizorycznych ustaleń na temat relacji filozofii przypadku Michała Hellera do wskazanych na początku modeli opatrnościowych, niezbędne jest jeszcze zwięzłe, syntetyczne, i bardzo uproszczone w stosunku do subtelnych analiz zawartych właśnie w *Filozofii przypadku*, przybliżenie fundamentalnych pojęć przypadku i prawdopodobieństwa. Michał Heller wskazuje na następujące pojęcia przypadku jako na pojęcia wyjściowe do dalszego uściślenia:

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 70.

- (a) przypadkiem jest zdarzenie, które jest bardzo *mało prawdopodobne*, ale mimo to zachodzi<sup>11</sup>;
- (b) przypadkiem jest każde zdarzenie, którego nie jesteśmy pewni, czyli takie zdarzenie, któremu przypisujemy *prawdopodobieństwo mniejsze niż jeden*;
- (c) przypadkiem jest zdarzenie polegające na przecięciu się (dwóch) różnych łańcuchów przyczynowych – to określenie przypadku występuje, m.in. u św. Tomasza z Akwinu.

Związek przypadku z prawdopodobieństwem jest więc ścisły i bezpośredni: przypadek bowiem jest to zdarzenie, którego miara probabilistyczna jest niewielka (mniejsza od jedności). Samo prawdopodobieństwo jest pojęciem wyłuszczanym na dwa sposoby. Istnieje prawdopodobieństwo subiektywne (epistemiczne) oraz prawdopodobieństwo obiektywne (ontologiczne). Prawdopodobieństwo subiektywne jest miarą naszej niewiedzy o rzeczywistym stanie rzeczy. Prawdopodobieństwo obiektywne jest miarą niezdeteminowania lub niedookreślenia rzeczywiście występującego w przyrodzie jakiegoś zdarzenia lub ciągu zdarzeń<sup>12</sup>. Może należałoby dodać, że prawdopodobieństwa obu rodzajów mają charakter prospektywny, czyli dotyczą bliższej lub dalszej przyszłości, a nie retrospektywny, dotyczący przeszłości. Z prawdopodobieństwem subiektywnym związane jest subiektywne pojęcie przypadku. Otóż, przypadek w sensie subiektywnym zachodzi wtedy, gdy „agent” przypisuje zdaniu mały lub tylko mniejszy od pewności stopień przekonania, a mimo to, zdarzenie, o którym zdanie mówi, występuje w rzeczywistości. Jest to pojęcie względne, ponieważ to, co dla jednego agenta jest przypadkiem, dla innego przypadkiem nie jest<sup>13</sup>. Przypadek w sensie obiektywnym natomiast zachodzi wtedy, gdy urzeczywistnia się zdarzenie o prawdopodobieństwie mniejszym od jeden w sensie obiektywnym<sup>14</sup>. Ponadto wyróżnić należy jeszcze następujące rozumienie przypadku: przypadek względem danego prawa fizyki, który może być wynikiem działania innych praw fizyki<sup>15</sup>.

Po tym uściśleniu wyjściowych pojęć przypadku oraz dookreśleniu relacji wzajemnej przypadku i prawdopodobieństwa, użyteczne będzie przywołanie pojęcia „układu dynamicznego”, czyli układu ewoluującego w czasie. Układy dynamiczne mogą być deterministyczne lub indeterministyczne. Układ jest deterministyczny, gdy jego stan w pewnej chwili jednoznacznie określa (determinuje) jego stany w chwilach następnych. Wobec takich układów nie stosuje się rachunku prawdopodobieństwa. Układ dynamiczny, który nie posiada takich

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, S. 95.

<sup>12</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 97.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 103.

własności jest układem indeterministycznym (stochastycznym)<sup>16</sup>. Zachowania układów dynamicznych podlegają prawom fizyki. Układy dynamiczne w fizyce makroskopowej (mechanice Newtona) są deterministyczne, w fizyce mikroświata (fizyce kwantowej) są indeterministyczne. Przyroda na poziomie podstawowym (poniżej progu Plancka) jest indeterministyczna i podlega matematycznej teorii prawdopodobieństwa kwantowego. Najprawdopodobniej więc, gdy weźmie się pod uwagę obecny stan wiedzy fizycznej, w świecie występują przypadki w sensie obiektywnym, ontologicznym. Przypadki nie są jednak arbitralne i nie powstają z nicości (*ex nihilo*). Dzieje się tak dlatego, ponieważ między przypadkami ontologicznymi a prawami przyrody zachodzi istotna zależność. Otóż prawa przyrody wyznaczają konieczność, w taki sposób, że konieczne jest to, co jest wynikiem działania praw przyrody. Wynikałoby z tego na pozór, że przypadki są zdarzeniami nie objętymi prawami przyrody, przeciwstawiającymi się tym prawom. Wszelako tak nie jest w ujęciu Hellera, pisze on bowiem następująco:

Matematycznym wyrazem praw przyrody jest przede wszystkim równanie dynamiczne, ale również cała matematyczna struktura z nim związana, a więc przestrzeń fazowa z całą jej geometryczną architekturą, wszystkie możliwe rozwiązania i to, jak się one układają w przestrzeni fazowej (topologia przestrzeni fazowej). To wszystko działa z matematyczną precyzją, dostarczając matematykom badającym układy dynamiczne zarówno wielu przeżyć estetycznych, jak i wyzwń, z którymi muszą się zmierzyć. Natomiast element przypadkowy to różne fluktuacje otoczenia, na jakie układ jest narażony i jakim niekiedy ulega. Nie są one częścią prawa przyrody reprezentowanego przez układ dynamiczny, pochodzą z zewnątrz. Właśnie dlatego są przypadkowe. Z wnętrza układu dynamicznego nie można przewidzieć, kiedy i jaka fluktuacja zaatakuje. To jednak wcale nie znaczy, że fluktuacje pochodzą ze „ślepego trafu”, że pojawią się bez żadnego uzasadnienia, że stanowią „wyłom w racjonalności świata”. One także są wynikiem działania praw przyrody.<sup>17</sup>

Ilustracją tej sytuacji jest trafienie w jedną z komórek zarodka przez kwant promieniowania kosmicznego, które to trafienie wywołuje pewną mutację tego zarodka. W istocie jest to pojęcie przypadku w sensie św. Tomasza z Akwinu jako wyniku przecięcia się dwóch (lub więcej łańcuchów przyczynowych). Co więcej, fluktuacje wpływające na układ dynamiczny, nie muszą być skutkiem działania praw kwantowych, zatem probabilistycznych. O ich przypadkowości rozstrzyga fakt, że są one zewnętrzne wobec danego układu dynamicznego, nie można ich przewidzieć z jego „wnętrza”. To potwierdza wcześniejsze ustalenia dotyczące pojęcia przypadku ontologicznego (obiektywnego), zgodnie z którym jakieś zdarzenie jest przypadkowe tylko ze względu na dane prawo fizyki. Ze względu na inne prawo fizyki zdarzenie to może być ściśle deterministycznym następstwem jego działania<sup>18</sup>. Przypadku nie da się więc pojąć bez ściślej korelacji do konieczności

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

praw przyrody. Podsumowaniem filozofii przypadku M. Hellera są następujące, sformułowane przez niego samego zresztą wnioski, po pierwsze, przypadek i konieczność nie są sobie przeciwne, ale dopełniają się, po drugie, przypadek jest zawsze względny wobec danego prawa przyrody (fizyki), po trzecie, przypadki nie są obcym elementem przyrody (jak głosi manicheizm Inteligentnego Projektu), ale są esencjalnym składnikiem świata, po czwarte, obecność wolnych miejsc w strukturze praw fizyki na działanie przypadków jest warunkiem koniecznym do tego, by we wszechświecie mogły zachodzić procesy prowadzące do wzrostu złożoności, a więc by możliwa była również ewolucja biologiczna, po piąte, wszystkie powyższe tezy mają ściśle matematyczny charakter<sup>19</sup>.

Przypadki więc nie tylko po prostu się zdarzają na świecie, ale są konieczne do tego, by system praw przyrody mógł w ogóle obowiązywać. Jeszcze – żeby się odwołać do porównań Hellera – w świecie praw fizyki są wolne miejsca, na działanie przypadków i jest ich dokładnie tyle, ile potrzeba do tego, żeby prawa fizyki nie były tylko abstrakcyjnymi wzorami, lecz by mogły rządzić p r o c e s a m i w przyrodzie<sup>20</sup>. Przypadki są niezbędne do tego, aby w przyrodzie pojawiały się nowe zdarzenia i nowe byty (w tym ewolucja kosmiczna i biologiczna) oraz są objęte zamysłem Boga, który jest zamysłem matematycznym, gdyż pojęcie przypadku jest poprzez związek z prawdopodobieństwem i prawami fizyki, pojęciem matematycznym. Przypadek jest więc doskonale wkomponowany w „Wielką Matematyczną Matrycę”<sup>21</sup>. Co więcej, ta wielka matryca matematyczna, jeżeli odwołać się to tez teologii moralnej, musi być taka, żeby wolna wola była możliwa w obrębie wszechświata<sup>22</sup>.

Problem teologiczny i metafizyczny, który pozostał nietknięty przez Bernoulliego, choć wskazany przez niego, a o którym pisze również Michał Heller, polega właśnie na tym, że sama, jak głoszą niektórzy (np. teiści otwarci), wiedza Boża generuje pewien rodzaj fatalizmu zwanego fatalizmem teologicznym albo determinizmem teologicznym, pozbawiając stworzenia wolności oraz przygodności. Albo wyrażając się inaczej, wydaje się, że nieomylna i uprzednia Boża wiedza, pozbawia „przypadek” jego przypadkowości. Gdyby zachodził fatalizm teologiczny, to każdy przypadek byłby konieczny, nie tylko w tym sensie, że byłby niezbędny do działania praw przyrody, ale po prostu nie mógłby się nie wydarzyć, czyli że musiałby się wydarzyć. Przypadkiem wszelako nie mogłoby być zdarzenie, którego zajście jest z góry ustalone. Każde zdarzenie prawdopodobne (przypadkowe), byłoby konieczne, w tym sensie właśnie, że nie mogłoby się nie wydarzyć. Dla Boga nie byłoby więc żadnych przypadków. Zachodziłby więc

---

<sup>19</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 179.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 183-184.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 185.

<sup>22</sup> *Ibidem*.



konflikt między probabilizmem fizyki a fatalizmem teologii. Fizyka i teologia byłyby niekompatybilne.

Dla unaocnienia możliwości takiego konfliktu przytoczmy argument za teologicznym fatalizmem. Przy czym  $L$  – w poniższym sylogizmie – jest funktorem konieczności,  $L_a$  symbolizuje konieczność przeszłości zwaną w średniowiecznej metafizyce scholastycznej koniecznością *per accidens*, symbol ‘ $p$ ’ reprezentuje sąd o zdarzeniu przyczynowo przygodnym, czyli takim, które się może wydarzyć i może się nie wydarzyć (np. to, że Piotr zje jutro na śniadanie płatki owsiane), ZTK jest skrótem zasady transferu konieczności<sup>23</sup>.

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

(2TF)  $L_a(\text{Bóg był przekonany, że } p)$  założenie konieczności przeszłości.

Stąd:

(3TF)  $L_a p$ .

ZTK: (1TF, 2TF)

W argumencie tym zakłada się, że Bóg istnieje w czasie. Zgodnie z filozofią przypadku wszelako, Bóg istniejący w czasie może znać tylko prawdopodobieństwa wszystkich możliwych zdarzeń przyszłych, a nie wiedzieć nieomylnie, że się wydarzą. Skoro bowiem Bóg nie wiedział, ponieważ układy dynamiczne są narażone na fluktuacje i nie są deterministyczne, że zdarzenie się wydarzy, powyższy argument fatalistyczny nie jest poprawny materialnie, ponieważ fałszywa jest przesłanka pierwsza tego argumentu: Bóg nie zna nieomylnie przyszłości. Gdyby tak było, filozofia czy powiedzmy „teologia przypadku” Hellera mieściłaby się w modelu opatrności teizmu otwartego. Tak jednak nie jest, albowiem Heller skłania się do poglądu, że Bóg mógłby poprzez ogląd z wiecznej *p o z a c z a s o w e j* perspektywy poznawać wszelkie zdarzenia, w tym przypadkowe i wiedzieć nieomylnie, że się one wydarzą<sup>24</sup>. W tym wypadku również argument za fatalizmem teologicznym byłby materialnie niepoprawny, ponieważ fałszywa byłaby zarówno przesłanka pierwsza, jak i druga argumentu fatalistycznego<sup>25</sup>. Przypadki pozostałyby przypadkami i jeśli byłyby konieczne, to w takim jedynie sensie, że byłyby wyznaczone przez prawa przyrody czy skorelowane z prawami przyrody, lecz nie byłyby konieczne *per accidens* i z powodu Bożej wiedzy. Wielka matematyczna matryca pozostawiałaby nadal miejsce i na wolną wolę i autentyczne przypadki obiektywne (ontologiczne).

<sup>23</sup> Chodzi tu o następującą zasadę: „Jeżeli  $p$  jest teraz konieczne<sub>a</sub>, i koniecznie  $(p \rightarrow q)$ , to  $q$  jest teraz konieczne<sub>a</sub>”.

<sup>24</sup> M. Heller, *Ostateczne Wyjaśnienia Wszechświata*, Universitas, Kraków 2008, s. 223.

<sup>25</sup> Przesłanki byłyby fałszywe, ponieważ, zgodnie z atemporalnym sposobem istnienia, Bóg nie istnieje w czasie.

Sprawa nie jest jednak taka prosta, ponieważ argument fatalistyczny można sformułować także z pozycji eternalizmu teologicznego (poglądu, że Bóg istnieje poza czasem). Argument taki byłby następujący:

(1TF)  $L(\text{Bóg jest odwiecznie przekonany, że } p \rightarrow p)$  założenie nieomyślności atemporalnej;

(2TF)  $L_w(\text{Bóg jest odwiecznie przekonany, że } p)$  założenie konieczności wieczności.

Stąd:

(3TF)  $L_w p$ .

ZTK: (1TF, 2TF)

Ogólnie rzecz ujmując, chodzi w tym rozumowaniu o to, że jeśli Bóg istnieje poza czasem i Jego wiedza jest odwiecznie nieomyślna, nikt nie może sprawić, żeby była inna niż faktycznie jest, wobec tego, nie może się wydarzyć nic innego, jak to dokładnie, co jest odwiecznie znane Bogu. Wobec tego nie ma możliwości, żeby świat był inny niż, odwiecznie Bogu znany. Pozaczasowy ogląd wprawdzie nie zakłada determinującego działania Boga, lecz wyklucza zachodzenie zdarzeń przypadkowych; dla Boga nic nie może być przypadkowe w sensie przypadkowości subiektywnej (epistemicznej). Jednakże, odpowiadając na ostatnie *dictum*, niestnienie przypadku epistemicznego (z boskiego punktu widzenia) jest do pogodzenia z istnieniem przypadku ontologicznego w świecie<sup>26</sup>. Gdyby więc argument za teologicznym fatalizmem w wersji eternalistycznej, był poprawny, przypadek w pewnym znaczeniu mógłby istnieć, a domniemana niezgodność fizyki z teologią byłaby pozorna.

Nadto, gdyby Heller był teologicznym eternalistą, to jego teologia przypadku mieściłaby się w modelu anzelmiańskiego teizmu klasycznego, nie zaś w modelu augustajńsko-tomistycznym, postulującym szczegółową kontrolę Boga nad każdym bytem stworzonym i każdym przypadkiem. Jest to kwestia sama w sobie bardzo interesująca<sup>27</sup>. Ma również konsekwencje dla sposobu, w jaki można postawić problem Opatrzności Bożej oraz problem zła.

<sup>26</sup> Mogą bowiem zachodzić przypadki (zbiegi okoliczności) niezdeteminowane przyczynowym działaniem Boga, a znane Mu przez ogląd. Konieczność ufundowana w oglądzie Bożym jest tego samego rodzaju jak konieczność każdej percepcji. Oto, np. skoro naprawdę widzę, że dzieje się  $p$ , to nie może być tak, że  $p$  się nie dzieje. Jednakże konieczność percepcyjna nie jest koniecznością metafizyczną. Zatem jeśli Bóg ogląda zdarzenie przypadkowe, to zdarzenie to nie może nie być przypadkowe. Przypadek ontyczny jest więc konieczny, lecz konieczność ta nie jest sprzeczna z naturą zdarzenia przypadkowego.

<sup>27</sup> Szersze omówienie tej problematyki znajduje się w mojej pracy: *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Wyd. Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i teologii/Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze/Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków/Poznań 2014.

Ogólnie biorąc filozofia przypadku Michała Hellera jest racjonalistyczna, optymistyczna i całkowicie mieści się w jego hipotezie racjonalności i matematyczności świata oraz teologicznej wizji Boga Matematyka. Hellerowski panmatematyzm jest współczesnym odpowiednikiem optymistycznego panlogizmu Leibniza, w którym nawet przypadek jest matematyczny i niezbędny dla doskonalenia się wszechświata. Nie ma tu miejsca ani na ślepy traf Dawkinsa, ani na ingerencję Boga postulowaną przez Williama Dembskiego. Przypadek jest oswojony i zrjonalizowany. Niektórzy dziś pojmują przypadek inaczej, bardziej po manichejsku właśnie. Tym przypadkiem nieoswojonym, pojmowanym jako ślepy traf, tłumaczą rozkład dobra i zła na świecie<sup>28</sup>.

*Dariusz Łukasiewicz*

### **Chance and Probability, and the Question of Providence in Michał Heller's Philosophy of Chance**

*Abstract*

The aim of the paper is presentation of the main assumptions of Michał Heller's philosophy of chance. Next, one tries to consider the nature of divine providence in Heller's metaphysics. The key point of Heller's metaphysics of God is the idea that chance is a part of divine Mind. The analysis of the argument for theological fatalism plays an important role in characterizing what type of control God has over the world of chance. One asserts in conclusion that Heller's metaphysics of God and the world allows us to treat his conception of God and chance as Anselmian version of divine providence.

*Keywords:* Heller, chance, God, fatalism, providence.

---

<sup>28</sup> Por. P. van Inwagen, *Problem zła*, przeł. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2013.