

Michał Głowala
Uniwersytet Wrocławski

Wiedza przedziwna. Akwinata o niezmienności i wieczności wiedzy Boskiej

Uwagi wstępne: wiedza i jej (nie)zmienność

Pojęcie wiedzy jest w ważnym aspekcie bliskie pojęciom jedności, tożsamości, liczby, istnienia czy mocy – pojęciom transcendentálnym w klasycznym sensie tego terminu¹. Bliskość ta polega na tym, że pojęcie wiedzy, podobnie jak pojęcia transcendentálne, nie oznacza jakiegoś jednego rodzaju rzeczy (w odróżnieniu od np. pojęć czerwieni, kulistości czy chlorku sodu), i jego zastosowanie nie ogranicza się do jakiejś jednej dziedziny rzeczywistości. Pojęcia takie realizują się w bardzo różnych, a nawet zupełnie do siebie niepodobnych dziedzinach – i w każdej z nich realizują się w sposób dla niej właściwy; nie jest przy tym tak, że w tych różnych dziedzinach mamy do czynienia po prostu z różnymi pojęciami bądź różnymi znaczeniami terminu (jak w wypadku orki w sensie pewnego rodzaju pracy i w sensie pewnego rodzaju zwierzęcia). Przykładowo, w wypadku jedności: jedność narodu, jedność utworu muzycznego, jedność maszyny i jedność organizmu różnią się tak głęboko, jak głęboko różnią się naród, utwór muzyczny, maszyna i organizm, ale za każdym razem chodzi o jedność; i podobnie w wypadku mocy: moc dowodu, moc czyjegoś mięśnia i moc czyjejs woli różnią się tak, jak różnią się dowód, mięsień i wola, choć za każdym razem chodzi o moc.

¹ Transcendentalia, o których Akwinata wspomina wprost, nie są wszystkie zamienne z bytem; nie wszystkie też przysługują bezwzględnie wszystkim bytom; np.: Akwinata powiada, że zarówno dobro, jak i zło są transcendentaliami (*In Sent.* II, dist. 34, q. 2, art. 1, ad 1 [*S. Thomae Opera Omnia*, curante R. Busa SI, Stuttgart 1980, t. 1]); że wielość i liczba, przynajmniej w pewnym znaczeniu, są transcendentaliami (*S. th.* I, q. 30, art. 3, corp. oraz q. 50, art. 3, ad 1 [*ed. cit.*, t. 2]); *De spiritualibus creaturis*, art. 8, ad 15 [*ed. cit.*, t. 3]). Rysem specyficznym dla transcendentaliów w szerokim sensie nie jest więc zamienność z bytem, lecz raczej pewien warunek negatywny, który staram się podać dalej.

Zdarza się wprawdzie, że pojęcie wiedzy traktujemy jak pojęcie jednego specjalnego rodzaju rzeczy: tak, dla przykładu, traktuje wiedzę (*episteme*) Arystoteles w VI księdze *Etyki nikomachejskiej*, gdzie uznaje ją za specjalną odmianę ludzkiej kompetencji poznawczej, mianowicie biegłość w dziedzinie uprawianej w sposób dedukcyjny, rozpadającą się na wiele gatunków, a przy tym biegłość odróżnialną od mądrości (*sofia*). Ale gdy przypisujemy wiedzę Bogu, jest jasne, że nie mamy na myśli dokładnie tego specjalnego rodzaju kompetencji poznawczej, lecz raczej ogólnie: doskonałą i bezbłędną jasność co do rzeczy, coś, co doskonale i bezbłędnie u j a w n i a rzeczy – a co do ogólnego pojęcia ujawniania nietrudno się zgodzić, że nie wyraża ono jakiegoś jednego rodzaju rzeczy.

Pojęcia, które nie wyrażają jakichś rodzajów i gatunków rzeczy, powiada Akwinata, możemy zgodnie z prawdą orzekać o Bogu w sposób n i e p r z e n o ś n y². Gdy więc powiadamy o Bogu, że jest skałą schronienia, używamy przenośni; ale gdy mówimy, że ma On doskonałą wiedzę czy mądrość, nie mówimy tego przenośnie. Otóż dzięki takim pojęciom, które nie wyrażają określonych rodzajów rzeczy, możemy w pewien sposób uchwycić to, co w Bogu jest dla nas niepojęte. Z jednej strony bowiem możemy rozeznaczyć różne skończone realizacje danego pojęcia, jak również uchwycić pewien rys dla nich wspólny, wykraczający poza te rodzaje realizacji; z drugiej strony widzimy, że ten właśnie rys realizuje się w Bogu, i to w sposób nieskończenie doskonały, radykalnie odmienny – i właśnie tego specjalnego sposobu realizacji dobrze pojąć nie możemy. W wypadku wiedzy: możemy uchwycić określone skończone realizacje wiedzy, a w nich pewien rys, który ma charakter bardzo ogólny, i widzimy, że ten właśnie rys w Bogu realizuje się w sposób nieskończony; na czym dokładniej polega ta nieskończona realizacja, pojąć nie jesteśmy w stanie.

W tym właśnie duchu przedstawiam poniżej jeden aspekt skończonych realizacji wiedzy i wiedzy samej, który odgrywa ważną rolę u Akwinaty, i który nie jest chyba dziś powszechnie znany: mianowicie specjalny typ zmienności (*variabilitas*) i niezmienności, która przysługuje różnym realizacjom wiedzy; ten szczególny aspekt wiedzy pozwala powiedzieć w sposób ogólny, lecz nietrywialny, w jaki sposób wiedza Boga, w odróżnieniu od wiedzy ludzkiej, przekracza ograniczenia czasowe.

² W odróżnieniu od pojęć rodzajowych i gatunkowych, które bywają stosowane do Boga w sposób przenośny; zob. *Summa contra gentiles* I, 30 (ed. cit., t. 2). O pojęciach rodzajowych i gatunkowych Akwinata powiada tam, że wyrażają pewne doskonałości, ale wraz z ograniczeniem właściwym dla stworzeń (*cum modo proprio creaturae*); w odróżnieniu od nich pojęcia takie, jak „dobroć, mądrość, istnienie” (*bonitas, sapientia, esse*) wyrażają w sposób bezwzględny pewną doskonałość bez żadnego niedostatku (*absolute perfectionem absque defectu designant*). W podobnym duchu Akwinata powiada w komentarzu do *Sentencji*, że termin ‘światło’ (*lux*) może być traktowany na dwa sposoby: (i) jako wskazujący pewien rodzaj rzeczy, którym jest dostrzegalne wzrokowo światło; (ii) jako coś, co ujawnia (*manifestat*) rzeczy, i do ujawnienia rozumowego ma się tak, jak światło fizyczne do ujawniania wzrokowego. Co do (i), ‘światło’ może być stosowane w dziedzinie duchowej jedynie w sposób przenośny; co do (ii), światło występuje w dziedzinie duchowej w sensie ściślejszym, aniżeli w dziedzinie materialnej – co potwierdza J 1, 9: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (*In Sent.* II, dist. 13, q. 1, art. 2).

Zmienność wiedzy w rozważanym tu sensie możemy wstępnie scharakteryzować tak: dana wiedza jest zmienna, jeśli pewna zmiana po stronie jej przedmiotu (*scibile*) wymaga zmiany jej samej (jak powiada Akwinata: *variatur ex variatione scibilium*); niezmienna, jeśli zmiana po stronie przedmiotu nie wymaga zmiany samej tej wiedzy. Inaczej mówiąc: w wypadku wiedzy zmiennej wiedza o zmienionym przedmiocie jest zmienioną bądź inną wiedzą (ponieważ zmiana przedmiotu wymaga zmiany wiedzy), w wypadku wiedzy niezmiennej – wiedza o zmienionym przedmiocie pozostaje ta sama i niezmienna (ponieważ zmiana przedmiotu nie wymaga zmiany wiedzy). Przypuśćmy więc, że ktoś wie, że o danej porze Sokrates biegnie, i wie, że potem już nie biegnie; w wypadku wiedzy niezmiennej ma on jedną i tę samą niezmienną wiedzę, w wypadku wiedzy zmiennej – ma on najpierw jedną, a potem i n n ą wiedzę. Zmienność i niezmiennność wiedzy w tym sensie są ściśle związane z jej kryteriami tożsamości: z tym, kiedy wiedza, że *p*, i wiedza, że *q*, są jedną i tą samą wiedzą, a kiedy dwiema różnymi wiedzami.

Akwinata utrzymuje, że wiedza, najogólniej rzecz biorąc, może być zarówno zmienna, jak i niezmienna: ludzka wiedza jest zmienna, Boska zaś – niezmienna (kryteria tożsamości wiedzy ludzkiej i wiedzy Boga są g ł ę b o k o odmienne). Uzasadnienie jednej i drugiej tezy rzuca wiele światła na wiedzę w ogóle, a tym samym pozwala powiedzieć coś o wiedzy Boga, a zwłaszcza o jej niezmienności.

Poniżej więc najpierw wskazuję doniosłość kwestii zmienności wiedzy (2); następnie precyzuję sposób, w jaki wiedza ludzka jest według Tomasza zmienna (3) i przedstawiam argumenty o tym rozstrzygające (4-6); następnie przedstawiam argumentację Tomasza na temat niezmienności wiedzy Boskiej (7). W tym świetle prezentuję pewne wnioski dotyczące rysów wiedzy w ogólności (8), a następnie wnioski dotyczące sposobu, w jaki wiedza Boska przekracza ograniczenia czasowe, w odróżnieniu od wiedzy ludzkiej (9). Wszystko to pozwala dostrzec pewne rysy Boskiej niezmienności, które dadzą się uchwycić właśnie dzięki odwołaniu się do pojęcia wiedzy w sensie najogólniejszym.

Doniosłość kwestii (nie)zmienności wiedzy

Aby dostrzec doniosłość problematyki (nie)zmienności wiedzy, warto wziąć pod uwagę jeden przykład jej zignorowania. W znanych rozważaniach o możliwości pogodzenia niezmienności i wszechwiedzy Norman Kretzmann przyjmuje ogólnie, że jeśli ktoś wie, że teraz jest czas *t*, a potem wie, że teraz nie jest czas *t*, t y m s a m y m zaszła w nim pewna zmiana, zmiana jego wiedzy; Kretzmann rozważa różne zarzuty wobec tej przesłanki³, w ogóle jednak pomija fakt, że zakłada ona przede wszystkim pewne rozstrzygnięcia co do *kryteriów tożsamości* wiedzy tego

³ N. Kretzmann, *Omniscience and Immutability*, „The Journal of Philosophy”, vol. 63, no. 14 (1966), s. 409-421. Reakcje na argumentację Kretzmana przedstawia np. H. Goris, *Free Creatures of an Eternal God. Aquinas on God's Infallible Knowledge and Irresistible Will*, Leuven 1996, s. 101-136. Sam Kretzmann odwołuje

kogoś; pomija w ogóle kwestię, czy wiedza, że teraz jest *t*, i wiedza, że teraz nie jest *t*, są w tym kimś dwiema różnymi wiedzami, czy może jedną i tą samą wiedzą. To pytanie w ogóle pozostaje nietknięte, tymczasem to ono jest fundamentalne, jeśli mamy zajmować się *wiedzą* właśnie.

Aby zobaczyć jego nietrywialność, zwróćmy uwagę na trzy pytania paralelne. (i) Przypuśćmy, że ktoś słyszy obniżający się dźwięk (i jego obniżanie się): najpierw słyszy *c*, potem słyszy coś innego, niż *c*. Czy jego słyszenie się zmienia? – To zależy od kryteriów tożsamości czegoś takiego, jak słyszenie, w wypadku tego akurat podmiotu. (ii) Przypuśćmy dalej, że ktoś zamierza przejść dwa kroki: najpierw zamierza wysunąć prawą nogę, potem zamierza wysunąć lewą. Czy jego zamiar się zmienia? – To zależy od kryteriów tożsamości czegoś takiego, jak zamiar, w wypadku tego właśnie sprawcy. (iii) Przypuśćmy dalej, że ktoś miał cały czas jasność co do tego, że *x* zmienia strategię swego działania. Czy jego jasność co do tego się zmienia? – To znów zależy kryteriów tożsamości, tym razem jasności, jaką ten ktoś miał. Stawiając powyższe pytania o kryteria tożsamości słyszenia, zamiaru czy jasności pytamy o samą naturę słyszenia, zamiaru i jasności co do czegoś, oraz o pewne sposoby ich realizacji. Musimy takie pytania stawiać, gdy chcemy rzetelnie rozprawiać o ludzkiej wiedzy czy zamiarach, a co dopiero, gdy mamy rozprawiać o naturze Boga⁴.

Zmienność wiedzy ludzkiej a czas

Charakteryzując zmienność wiedzy ludzkiej Akwinata rozważa sytuacje, w których, dla przykładu, Sokrates siedzi, a następnie biegnie, a pewien człowiek o tym wie. Co do takich sytuacji można odnaleźć u Akwinaty cztery tezy, które charakteryzują różne aspekty zmienności wiedzy ludzkiej:

- (A1) Poznanie biegu Sokratesa (*cursus Socratis*) jako czegoś przyszłego, teraźniejszego i przeszłego wymaga od człowieka odmiennych sformułowań (*conceptiones*), sformułowania różnych sądów (*enuntiabilia*): ‘Sokrates będzie biegł’, ‘Sokrates biegnie’, ‘Sokrates biegł’; te różnice czasów gramatycznych są głębokie: wypowiada się tu różne rzeczy⁵.

pewne wnioski sformułowane w *Omniscience and Immutability* v.: N. Kretzmann, E. Stump, *Eternity*, “Journal of Philosophy”, 1981 (78), s. 455.

⁴ Całkowity brak takiego wątku u Kretzmana jest tym bardziej uderzający, że u samego Akwinaty znajdujemy aż trzykrotnie (*In Sent.* I, dist. 41, q. 1, art. 5; *De veritate* q. 2, art. 13, ad 7; *S. th.* I, q. 14, art. 15, ad 3) szczegółowe odparcie przesłanki Kretzmana – odparcie zasadniczo inne i lepsze od tych wszystkich, które Kretzmann omawia w swej prezentacji, a odwołujące się właśnie do (nie)zmienności wiedzy. Zresztą także wiele krytyk argumentacji typu Kretzmana zupełnie pomija przedstawione tu intuicje Akwinaty związane z (nie) zmiennością wiedzy (współczesną prezentację tych intuicji daje np.: H. Goris, *op. cit.*, s. 137-254).

⁵ *De veritate* q. 1, art. 5, corp.; q. 2, art. 5, ad 11; *Quodl.* 4, q. 9, art. 2; *S. th.* I, q. 14, art. 15, ad 3. Na użytek tych rozważań posługuję się terminem ‘sąd’ jako odpowiednikiem łacińskiego ‘*enuntiabile*’, nie wnikając tu w systematyczne rozróżnienie *iudicium, propositio* i *enuntiabile*. Zob. na ten temat: H. Goris, *op. cit.*, s. 137-164;

- (A2) Sąd ‘Sokrates biegnie’ staje się fałszywy z chwilą, gdy Sokrates przestaje biec; staje się wówczas prawdziwy sąd ‘Sokrates biegł’, ale jest to sąd różny od sądu ‘Sokrates biegnie’⁶.
- (A3) W sytuacjach, gdy Sokrates przestaje biec, w miejsce sądu ‘Sokrates biegnie’ może pojawić się inny sąd w czasie teraźniejszym: ‘Sokrates nie biegnie’⁷.
- (A4) Ilekroć pewna zmiana w przedmiocie wiedzy wymaga u człowieka sformułowania odmiennego sądu, a przynajmniej powoduje, że dawniej sformułowany sąd staje się fałszywy, dochodzi do pewnej zmiany w ludzkiej wiedzy bądź w ludzkim poznaniu⁸.

Aby przybliżyć sobie sens tych tez zwróćmy najpierw uwagę na następujące sprawy:

- (i) Tomasz mówi wprawdzie o sądach nie zawierających odniesienia do konkretnego czasu, ale wydaje się, że twierdziłby to samo w odniesieniu do sądów typu ‘Sokrates biegnie w czasie t ’. Utrzymywałyby więc, że sądy ‘Sokrates biegnie w czasie t ’ i ‘Sokrates biegł w czasie t ’ są głęboko różne, i że ten pierwszy staje się fałszywy z chwilą, gdy czas t przemija.
- (ii) Akwinata utrzymuje, że w ważnym sensie ‘Sokrates biegnie w czasie t ’ i ‘Sokrates biegł w czasie t ’ wyrażają co innego; mówi też, że to, że Sokrates biegnie (*Socratem currere*) w czasie t , i to, że Sokrates biegł (*Socratem cucurrisse*) w czasie t , to dwa różne *enuntiabilia*⁹. Nie są to jednak kryteria tożsamości jakichś stanów rzeczy istniejących niezależnie od ludzkiego rozumu, lecz raczej kryteria tożsamości pewnych sformułowań, obrazów poznawczych, które formułują (*formant*) sobie ludzie, aby ujmować obiekty istniejące niezależnie od ich rozumów i sformułowań; dwa różne *enuntiabilia*: to, że Sokrates biegnie, i to, że Sokrates biegł, mogą być obrazami poznawczymi jednej i tej samej rzeczy, mianowicie jednego i tego samego biegu Sokratesa (*cursus Socratis*). Kryteria tożsamości biegów (odpowiednio do których mówimy o tym samym biegu i innym biegu, Sokratesa bądź kogoś innego) oraz biegaczy są właśnie kryteriami tożsamości bytów istniejących niezależnie od ludzkich rozumów, w odróżnieniu od formułowanych w tych rozumach *enuntiabilia*¹⁰.

G. Nuchelmans, *Late-Scholastic and Humanist Theories of the Proposition*, North Holland Publishing Company, Amsterdam – Oxford – New York 1980, zwłaszcza s. 90-113.

⁶ *De veritate* q. 2, art. 5, ad 11; *Quodl.* 4, q. 9, art. 2; *S. th.* I, q. 14, art. 15, ad 3.

⁷ *S. th.* I, q. 14, art. 15, ad 3.

⁸ *De veritate* q. 2, art. 5, ad 11; *S. th.* I, q. 14, art. 15, ad 3.

⁹ *In Sent.* I, d. 41, q. 1, art. 5; *Quodl.* 4, q. 9, art. 2. Szerzej na ten temat zob. H. Goris, *op. cit.*, s. 106-136; G. Nuchelmans, *op. cit.*, s. 128-138.

¹⁰ Przeświadczenie, że zwroty typu ‘*Socratem currere*’ (‘to, że Sokrates biegnie’) odnoszą się do stanów rzeczy, abstrakcyjnych obiektów odmiennych od Sokratesa, jego biegu i wszystkich innych bytów, którym można przypisać aktualne istnienie, pojawia się w silnej wersji dopiero u Adama Wodehama i Grzegorza z Rimini, choć

- (iii) Dlatego właśnie to, że w rozumie ludzkim następują po sobie różne sądy (różne chociażby co do samego swego czasu gramatycznego), świadczy wprost o zmianie wiedzy ludzkiej: na tym dokładnie zmiana wiedzy ludzkiej polega; człowiek, który zachowując wiedzę formułuje inny sąd, ma teraz *i n n ą w i e d z ę*, niż przedtem.
- (iv) Nie wyklucza to wcale, że gdy formułując pewien sąd o biegu Sokratesa mamy wiedzę o tym biegu, sam sformułowany sąd jest *t a k ż e* przedmiotem owej wiedzy, choć w sposób odmienny, aniżeli bieg; jest on przedmiotem naszej wiedzy dokładnie o tyle, o ile jest przez nas sformułowany: *scimus enuntiabile formando ipsum*¹¹. Mając wiedzę o biegu wyrażaną pewnym sądem mamy *z a r a z e m* wiedzę o tym sądzie.
- (v) Nie wyklucza to również, że sformułowane przez kogoś w pewnej sytuacji sądy mogą być skądinąd także przedmiotem czyjejs wiedzy nie w sposób wskazany w (iv), lecz w taki sposób, w jaki przedmiotem naszej wiedzy jest bieg Sokratesa (zob. (ii)); wówczas samo to, że następują one jedno po drugim w rozumie tego, kto je formułuje, nie przesądza wprost tego, czy wiedza kogoś, kto o nich wie, jest zmienna.
- (vi) Mówiąc o wiedzy w (A4) Akwinata ma na myśli raczej akt wiedzy, czyli aktualne zorientowanie się co do czegoś, wyrażane aktualnie sformulowanym sądem – w odróżnieniu od trwałej dyspozycji wiedzy, którą posiadamy także wtedy, gdy jej nie aktualizujemy.
- (vii) O zmienności wiedzy mowa tu w takim sensie, w jakim zwykle mówimy o zmienności barwy: zwykle nie chodzi nam o to, że jedna i ta sama barwa się zmienia, lecz o to, że coś zmienia barwę: jedna barwa zastępuje w nim inną. Podobnie zmienność czyjejs wiedzy polega na tym, że jedna wiedza zastępuje w nim inną – o ile w ogóle zachowuje on wiedzę w obliczu zmiany przedmiotu¹²; jest tak dlatego, że wiedza, że Sokrates będzie biegł, wiedza, że biegnie, i wiedza, że biegł, są w człowieku trzema różnymi wiedzami. Akwinata mówi jednak również o zmienności poznania czy sądu, która polega *t a k ż e* na tym, że jeden i ten sam sąd, który był prawdziwy, staje się fałszywy. Wprowadza to pewne komplikacje; nie wydaje się bowiem, aby *w i e d z a* mogła zmieniać się w *t a k i s p o s ó b*, stając się fałszywa. Ktoś mógłby

i tam ma posmak czegoś kontrowersyjnego (zob. np. H. Weidemann, *Sache, Satz und Sachverhalt: Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter*, „Vivarium“, 29 (1991), n. 2, s. 129-147) – w każdym razie Akwinacie jest zupełnie obce.

¹¹ *De veritate* q. 2, art. 13, ad 7.

¹² Oczywiście istnieją sytuacje, w których mamy do czynienia ze zmianą barwy w tym sensie, że jedna i ta sama barwa zmienia się w pewien sposób zachowując tożsamość (według Akwinaty zmiany intensywności barwy mają taki charakter; zob. G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Trzej filozofowie*, IW Pax, Warszawa 1981, s. 119). W podobnym sensie można byłoby rozważać zmianę wiedzy z zachowaniem jej tożsamości (jeśli chodzi o zmianę sprawności wiedzy, może ona według Akwinaty zmieniać swój zasięg i głębokość z zachowaniem tożsamości).

to rozumieć w sposób słaby: że mianowicie sąd, który w taki sposób staje się fałszywy, przestaje być wiedzą. Arystoteles jednak, jak się wydaje, sądzi raczej, że coś, co jest wiedzą, nie może przestać nią być¹³. Komplikacja ta rzuca ważne światło na wiedzę w ogólności, wracam więc do niej w p. 6.

Dlaczego ludzka wiedza jest zmienna? O czasie gramatycznym ludzkich sformułowań i aktualnej orientacji

Uzasadniając (A1) i (A2), Tomasz odwołuje się do fragmentu Arystotelesa z *O duszy* 430b1, gdzie Arystoteles powiada, że czas jest uwikłany w sąd formułowany przez rozum ludzki. Na tej podstawie Akwinata uznaje (wbrew stanowisku niektórych autorów wcześniejszych), że różnice między zdaniem różniącymi się samym czasem gramatycznym są głębokie (głębsze, niż różnice między przypadkami rzeczowników): są różnicami w samych sformułowaniach myśli, a nie jedynie w ich zewnętrznym wyrazie. W takim sensie czas jest wewnętrznym rysem aktywności rozumu formułującego sądy¹⁴.

Uzasadnienie to może wydać się zbyt skrótowe, tym bardziej, że (A1) i (A2) wydają się niezgodne z wieloma intuicjami współczesnymi (np. z przeświadczeniem, że sądy mają stałą wartość logiczną)¹⁵. W związku z tym szkicuję niżej bardziej rozbudowaną argumentację na rzecz (A1)-(A2), która odwołuje się do ważkich przesłanek dotyczących wiedzy w ogólności, i o tyle też rzuca pewne światło na samą naturę wiedzy.

Podstawowa myśl poniższej argumentacji jest następująca: jest faktem, że w wielu dziedzinach (z ważnymi wyjątkami) formułujemy wypowiedzi w różnych czasach gramatycznych, mające w związku z tym różne kryteria prawdziwości; przeświadczenie zatem, że te różnice są jedynie zewnętrzne, wymaga wskazania pewnego sposobu ich eliminacji tam, gdzie one występują: *onus probandi* leży raczej po stronie kogoś, kto odrzuca (A1) i (A2). Poniżej więc rozważam kilka sposobów, na jakie można byłoby odrzucać (A1) i (A2), znanych zarówno ze scholastyki, jak i z literatury współczesnej, i co do każdego z nich pokazuję, że z jednego względu, związanego ściśle z naturą wiedzy, jest niezadowolający.

- (i) Są dziedziny, w których formułujemy zdania, które nie są nacechowane czasem gramatycznym – a w każdym razie takie, w których kontrast między czasami gramatycznymi nie występuje. Takie są zdania matematyczne („dla każdej liczby naturalnej istnieje liczba od niej większa”),

¹³ *Met.* 1039b27-1040a7.

¹⁴ *De veritate* q. 1, art. 5, corp; q. 14, a. 12, corp; *Quodl.* 9, q. 4, art. 2, corp.

¹⁵ Kwestia logicznej rangi czasów gramatycznych była żywo dyskutowana w scholastyce XII–XIII w. Zob. np. H. Goris, *op. cit.*, s. 106-136; na ten temat w późnej scholastyce zob. np. G. Nuchelmans, *op. cit.*, s. 128-138.

ale wydaje się, że i o biegu Sokratesa moglibyśmy mówić w taki sposób. Zdanie (a) ‘Każdy, kto biegnie, przemieszcza się, i przestaje się przemieszczać z chwilą, gdy przestaje biec’ mogłoby mieć taki charakter, a w każdym razie nie wydaje się, aby (a) kontrastowało ze sformułowaniami w czasie przeszłym i przyszłym (w taki sposób, w jaki zachodzi to przy ‘Sokrates biegnie’). Nie mogę tu rozstrzygnąć obszernej kwestii, jak takie zdania mają się do tezy Arystotelesa z traktatu *O duszy*; chcę tylko zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, Akwinata uznaje istnienie specjalnego rodzaju wiedzy wyrażanej zdaniami typu (a)¹⁶, i zapewne co do tej wiedzy uznałby, że nie jest ona zmienna w tym sensie, by zatrzymanie się Sokratesa wymagało jakiejś zmiany w niej samej. Po drugie jednak, sama taka wiedza nie daje orientacji co do wielu aspektów biegu Sokratesa, a zwłaszcza co do tego, czy Sokrates jeszcze biegnie, czy już nie; ktoś, kto ma tylko taką wiedzę, nie orientuje się, czy Sokrates biegnie. Niezmiennność takiej wiedzy uzyskujemy za cenę tego, że nie obejmuje ona wielu aspektów biegu Sokratesa: że nie daje co do nich żadnej orientacji.

- (ii) Ktoś mógłby sądzić, że zdania postaci ‘Sokrates biegnie/biegł/będzie biegł w czasie t' dadzą się sprowadzić do (b) ‘Sokrates biegnie w czasie t' , gdzie ‘biegnie’ jest użyte w sensie bezzczasowym¹⁷. Otóż nawet gdyby uznać, że ‘biegnie’ posiada taki sens bezzczasowy, wobec (b) można wysunąć taki sam zarzut, jak wobec (a): nie daje ono orientacji co do tego, czy Sokrates jeszcze biegnie, czy już nie biegnie, czy dopiero będzie biegł. Otóż ktoś, kto co do tego się nie orientuje (nie orientuje się, czy Sokrates biegnie), nie ma ważnej wiedzy co do biegu Sokratesa. Stąd też nawet jeśli istnieje pewna wiedza wyrażana przez (b), odznacza się ona niezmiennością za cenę tego, że nie daje żadnej orientacji w ważnym aspekcie biegu Sokratesa.
- (iii) Ktoś mógłby także sądzić, że zdania postaci ‘Sokrates biegnie/biegł/będzie biegł w czasie t' dadzą się sprowadzić do alternatywy (c) ‘Sokrates będzie biegł w czasie t , lub też Sokrates biegnie w czasie t , lub też Sokrates biegł w czasie t' ’¹⁸. Otóż wobec (c) można wysunąć taki sam zarzut, jak wobec (a) i (b); jeśli wyraża ono pewną wiedzę niezmienną, jest tak za cenę tego, że wiedza ta nie daje żadnej orientacji co do ważnych

¹⁶ *Sent. Eth.* VI, lectio 3, n. 5: „i tych jednak rzeczy, które powstają i giną, może dotyczyć jakaś wiedza [...] jednak nie pod kątem poszczególnych przypadków rzeczy, które podlegają powstawaniu i ginięciu, ale pod kątem ich ogólnych charakterów [rationes], które zachodzą z konieczności i zawsze”.

¹⁷ Na temat takich propozycji w literaturze współczesnej i ich scholastycznych odpowiedników zob. H. Goris, *op. cit.*, s. 102-103 i 106-136.

¹⁸ Na temat takich propozycji w literaturze współczesnej i ich scholastycznych odpowiedników zob. H. Goris, *op. cit.*, s. 103 i 106-136.

aspektów biegu Sokratesa: ktoś, kto ma tylko taką wiedzę, nie orientuje się, czy Sokrates biegnie.

Wszystko to nasuwa myśl następującą: różnice czasów gramatycznych są nam potrzebne do tego, byśmy mogli orientować się, czy dana rzecz aktualnie jeszcze zachodzi, czy może już zaszła, czy też dopiero zajdzie; eliminując te różnice ludzie tracą możliwość takiej orientacji¹⁹. Taka orientacja jednak jest zasadniczym aspektem wiedzy o danej rzeczy; ktoś, kto jej nie posiada, posiada o tej rzeczy wiedzę jedynie bardzo ograniczoną. Ta ograniczona wiedza jest wprawdzie niezmienna w rozważanym tu sensie, ale za cenę tego, że jest bardzo słaba: ludzka wiedza, stając się mocniejsza, staje się zmienna; dokładniej: ludzka wiedza, że Sokrates będzie biegł, ludzka wiedza, że biegnie, i ludzka wiedza, że biegł, są trzema różnymi wiedzami.

W podobny sposób można argumentować na rzecz (A3). Ktoś mógłby mianowicie sądzić, że wskazana tam zmienność wiedzy nie zachodziłaby, gdyby ktoś zamiast formułować najpierw sąd 'Sokrates biegnie', a następnie sąd 'Sokrates nie biegnie', sformułował od razu sąd 'Sokrates najpierw biegnie (w czasie t_1), a potem nie biegnie (w czasie t_2)'. Otóż wiedza, którą wyraża taki sąd, byłaby wprawdzie niezmienna w rozważanym tu sensie, ale zarazem nie dawałaby orientacji co do tego, co się aktualnie dzieje: czy Sokrates jeszcze biegnie, czy już nie; ktoś, kto tylko ją by posiadał, nie zorientowałby się, że Sokrates przestał biec. Także i tu więc człowiek może zdobyć wiedzę niezmienną jedynie za cenę poważnego jej ograniczenia, zróżnicowanie czasów gramatycznych jest mu bowiem potrzebne do tego, by orientować się, co się aktualnie dzieje – ta zaś orientacja jest ważnym rysem wiedzy.

Istnieje, jak się wydaje, wiele innych typów sytuacji, w których określony rodzaj sformułowanego sądu daje nam wiedzę w rozważanym tu sensie niezmienną, ale za cenę zawężenia zakresu orientacji, jaki ta wiedza daje. Przykładowo, obserwując sztafetę ktoś mógłby sformułować sąd 'Biegnie dokładnie jedna osoba z drużyny', który, w odróżnieniu od sądu 'Biegnie x', dawałby wiedzę niezmienną, ale zarazem orientację o wiele słabszą, aniżeli tamten sąd.

Podsumowanie: aktualna jasność, sformułowanie, czas

Naszkiecowana argumentacja wskazuje kilka istotnych rysów wiedzy ludzkiej.

- (i) Człowiek zyskuje aktualną orientację przy pomocy formułowanych przez siebie sądów; tym, co daje mu aktualną orientację (aktualną jasność co do pewnych rzeczy), są aktualnie formułowane sądy. Można powiedzieć: człowiek może się w czymś zorientować dopiero wtedy,

¹⁹ Jest to oczywiście jeden z podstawowych wątków argumentacji w stylu N. Kretzmana z 1966 r.; jego zastosowanie do wiedzy ludzkiej wydaje mi się w zupełności zgodne ze stanowiskiem Akwinaty; rzecz w tym, że jego zastosowanie do wiedzy Boskiej jest chybione ze względów, o których mowa w p. 7.

gdy sformułuje odpowiedni sąd; bez tego pozostaje niezorientowany nawet wtedy, gdy, w jakimś sensie, coś dzieje się obok niego. Nie każdy sformułowany sąd, rzecz jasna, daje aktualną orientację (nie zawsze sformułowanie sądu ‘Sokrates biegnie’ daje aktualną orientację i jasność co do tego, że Sokrates biegnie); na to, aby sąd dawał aktualną orientację, musi być sformułowany w odpowiedni sposób, czyli, w szczególności, odpowiednio wyprowadzony z odpowiednich przesłanek²⁰.

- (ii) Różne sformułowania (przykładowo: ‘Zawsze biegnie dokładnie jeden zawodnik’ i ‘Biegnie Sokrates’) dają różne rodzaje orientacji i jasności. Owe rodzaje orientacji różnią się swoim zakresem (tym, co się dzięki nim ujawnia) i sposobem ujawniania (w jaki sposób się ujawnia) – a zwłaszcza tym, czy w jakiś sposób ujawnia się dzięki nim coś przeszłego, teraźniejszego bądź przyszłego. Różnice między rodzajami sformułowań i typami orientacji, jakie te sformułowania nam dają, są bardzo bogate i subtelne; w takim sensie człowiek dysponuje głęboko zróżnicowanymi środkami wyrazu, które dają mu aktualną orientację co do różnych aspektów jednej i tej samej rzeczy, na przykład biegu Sokratesa; przykładem takich różnic są różnice czasów gramatycznych.
- (iii) Sformułowania dające nam aktualną orientację (jasność) różnią się także swoimi kryteriami tożsamości, a w związku z tym różnią się także swoją zmiennością bądź niezmiennością.
- (iv) Posiadanie wiedzy polega na posiadaniu w sobie czegoś, co daje nam aktualną orientację (jasność) co do danej rzeczy w sensie wcześniej zarysowanym; inaczej: zdobywanie wiedzy polega zasadniczo na formułowaniu sądów, które nam coś ujawniają i dają jasność, które pozwalają się nam zorientować co do pewnych rzeczy.

Czy wiedza w ogóle może być zmienna i kiedy taką jest?

Z tej perspektywy warto wrócić do pytania, w jakim sensie **wiedza** ludzka może być zmienna. O trudności tego pytania przesądzają następujące okoliczności: (i) charakterystyka zmienności wiedzy u Akwinaty odwołuje się do tego, że pewne sądy stają się fałszywe; (ii) wiedza nie może stać się fałszywa; (iii) nie polega to raczej na tym, że sąd stając się fałszywy przestaje być wiedzą – w każdym razie Arystoteles jest skłonny sądzić, że coś, co wiedzą jest, nie może przestać nią być wskutek zmian dokonujących się poza nią samą²¹. Otóż (ii) i (iii) mogą prowadzić do wniosku, że sądy, które stają się fałszywe, nigdy nie wyrażają wiedzy,

²⁰ Szczegóły tego wątku klasycznego ujęcia wiedzy w scholastyce omawiam w: *Jak wiedza otwiera człowiekowi oczy? Modus sciendi i metafizyka wiedzy ludzkiej w scholastyce XIII–XVII w.*, „Studia Systematica”, t. 3 („Wiedza”), red. D. Leszczyński [ukazuje się w 2013].

²¹ *Met.* 1039b27–1040a7.

a w związku z tym wiedza ludzka, choć różni się fundamentalnie od Boskiej, nie może być jednak zmienna w sensie związanym z (A1) i (A2) – w odróżnieniu od ludzkich sądów i opinii.

Sądzę jednak, że istnieje pewna możliwość uznania zmienności wiedzy ludzkiej. Można byłoby mianowicie uznać, że wiedzą jest sąd sformułowany w t a k i s p o s ó b, że z chwilą, gdy miałby on stać się fałszywym, ze swej natury (z uwagi na sposób, w jaki jest sformułowany) ustępowałby on miejsca odpowiedniemu sądowi sformułowanemu w czasie przeszłym; w ten osobliwy sposób nie mógłby on stać się fałszywy. Odpowiada to intuicji, że w pewnych okolicznościach (nie zawsze) ktoś, kto przechodzi od zdania w czasie teraźniejszym do zdania w czasie przeszłym, nie zmienia zdania. Ktoś, kto upierałby się, że Sokrates jeszcze biegnie, a następnie sprawdziwszy stwierdził, że jednak już nie biegnie, zmieniłby zdanie; ale nie musiałyby tak być z kimś, kto obserwując, jak Sokrates dobiega do mety, przeszedłby od ‘Sokrates biegnie’ do ‘Sokrates biegł’: on raczej nie zmieniałby zdania²². Tam więc, gdzie nie ma zmiany zdania w powyższym sensie, moglibyśmy domniemywać zmianę wiedzy (*variatio scientiae*).

Nie przesądzam tu, gdzie dochodzi do takiej zmiany ludzkiej wiedzy, ani że w ogóle gdziekolwiek do niej dochodzi. Chcę tu wskazać tylko na dwie sprawy: (i) jeśli coś miałyby być z m i e n n ą w i e d z ą, musiałyby spełniać specjalne warunki związane z n a t u r ą w i e d z y właśnie; (ii) dokładniej, byłoby nią ze względu na s p o s ó b, w jaki ujawnia pewne rzeczy, i ze względu na sposób, w jaki jest sformułowane. To zaś rzuca dodatkowe światło na wnioski przedstawione w p. 5.

Niezmienność wiedzy Boga

Wiedza Boga, powiada Akwinata, jest w odróżnieniu od wiedzy ludzkiej niezmienna. Aby uchwycić ten kontrast między wiedzą Boga a wiedzą ludzką, trzeba najpierw z grubsza wskazać sposób, w jaki przypisujemy Bogu wiedzę wyrażaną zdaniami (zwłaszcza zdaniami w różnych czasach gramatycznych). Otóż przypisując Bogu wszechwiedzę sądzimy, że zawsze i tylko wtedy, gdy prawdą jest, że *p*, możemy też powiedzieć zgodnie z prawdą: Bóg wie, że *p*; wtedy więc, gdy dana osoba siedzi, Bóg wie, że ona siedzi; wtedy, gdy prawdą jest, że biegła, prawdą jest też, że Bóg wie, że ona biegła²³.

²² Sugestia dotycząca takiego zróżnicowania zmiany sformułowanego sądu pojawia się u N. Kretzmanna (*op. cit.*, s. 411-412), ale ostatecznie Kretzmann uznaje po prostu, że to, co nie jest zmianą zdania w sensie tu wskazanym, jest ‘mniejszą zmianą’, aniżeli zmiana zdania; pokazuje to z innej strony, że w tekście tym Kretzmann raczej nie zajmuje się tym, co byłoby zmianą **wiedzy** właśnie.

²³ Jasne sformułowanie tej reguły podaje P.T. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 40. Tamże o jej przykładowym zastosowaniu: „W 1939 roku prawdziwe było powiedzenie ‘Hitler żyje’, a zatem prawdziwe w 1939 roku było powiedzenie ‘Bóg wie, że Hitler żyje’. W 1970 roku prawdziwe było powiedzenie ‘Hitler nie żyje’, a zatem prawdziwe w 1970 roku było powiedzenie ‘Bóg wie, że Hitler nie żyje’. W żadnym czasie nie było prawdziwe powiedzenie ‘Bóg wie, że Hitler żyje, i Bóg wie, że Hitler nie

Wiedza zatem, że Sokrates będzie biegł, wiedza, że biegnie, i wiedza, że biegł, są w człowieku trzema różnymi wiedzami, w Bogu zaś – jedną i tą samą (i taką samą) wiedzą. Ten kontrast między wiedzą ludzką a wiedzą Boga (między kryteriami tożsamości tych wiedz) Akwinata charakteryzuje następująco²⁴:

Człowiek ma wiedzę o biegu Sokratesa formułując o nim sąd (*enuntiabile*) w pewnym czasie gramatycznym – taki sąd, który daje jakąś orientację co do tego biegu; przedmiotem jego wiedzy jest wówczas z jednej strony bieg Sokratesa, z drugiej strony sam sformułowany sąd. W związku z tym aby zorientować się, że Sokrates biegnie, człowiek musi użyć zasadniczo innego środka, aniżeli ten, którego potrzebuje, aby zorientować się, że Sokrates biegł.

Bóg natomiast wie o biegu Sokratesa – gdy bieg ten jest przyszły, gdy się właśnie odbywa i gdy należy już do przeszłości – bez potrzeby odwoływania się do sformułowań różniących się w taki sposób. Zarazem jednak, jak podkreśla Akwinata, przedmiotem wiedzy Boga są także sądy (*enuntiabilia*) o biegu Sokratesa sformułowane w różnych czasach gramatycznych przez różne rozumy skończone: będąc dziełami rozumów skończonych są one bowiem częścią świata stworzonego, Bóg zaś posiada doskonałą wiedzę o świecie stworzonym i o wszystkim, co jest w mocy bytów stworzonych. Sądy te są jednak przedmiotem Jego wiedzy w inny sposób, aniżeli są przedmiotami wiedzy ludzkiej: człowiek bowiem czyni je przedmiotem swej wiedzy *f o r m u ł u j ą c j e* w aktach wiedzy (*scit enuntiabilia formando ipsa*); Bóg natomiast, aby mieć o nich wiedzę, nie musi ich wcale formułować: *non scit enuntiabilia formando ea in seipso*, lecz poznaje je w taki sposób, w jaki poznaje inne byty stworzone, na przykład Sokratesa i jego bieg. Właśnie z uwagi na to, zmienność wartości logicznej sądów wiąże się ze zmiennością wiedzy ludzkiej, ale nie ze zmiennością wiedzy Boga²⁵. W takim sensie można powiedzieć, że sens konstrukcji typu ‘x wie, że p’ jest w ważny sposób odmienny w wypadku podmiotów ludzkich, aniżeli w wypadku rozumu Boskiego: wiedza, że p, jest tu na różne sposoby powiązana ze sformułowaniem sądu p.

Racja, dla której Akwinata sądzi, że Bóg nie formułuje sądów (*enuntiabilia*), by poznawać rzeczy, jest w ogólnym zarysie następująca: człowiek formułuje sądy, ponieważ to one dają mu orientację co do pewnych rzeczy, i to one są jego wiedzą; aby się co do czegoś zorientować, potrzebuje z jednej strony władzy swego rozumu, która jest zdolnością orientowania się i możliwością posiadania wiedzy, z drugiej strony zaś – odpowiednio sformułowanego sądu, który dopiero jest jego aktualną wiedzą. Rozum Boga natomiast sam jest Jego aktualnie sformułowana

żyje’; gdyby tak bowiem było, w pewnym czasie byłoby prawdziwe powiedzenie ‘Hitler żyje i Hitler nie żyje’. Podobnie G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *op. cit.*, s. 153: „Gdy Sokrates najpierw siedzi, a następnie wstaje, musimy powiedzieć o Bogu najpierw, że wie, iż Sokrates siedzi, a następnie, że wie, iż Sokrates stoi”.

²⁴ W niniejszej prezentacji pomijam cały wątek związany z tym, że tezy, w których zgodnie z prawdą mówimy, że Bóg coś wie, same są sformułowane w różnych czasach gramatycznych, i o tym użyciu czasów gramatycznych da się powiedzieć wiele ważnych rzeczy.

²⁵ *In Sent.* I, dist. 38, q. 1, art. 3, ad 3; dist. 41, q. 1, art. 5, corp; *De veritate* q. 2, art. 5, ad 11; q. 2, art. 13; *S. th.* I, q. 14, art. 15.

wiedzą: sam ujawnia mu wszystko²⁶. Można byłoby przybliżyć to sobie również tak: miewamy jasność co do różnych rzeczy, zdobywamy się na taką jasność, ale sami nie jesteśmy tą jasnością, jaką co do czegoś mamy. Rozum Boski natomiast sam jest tą jasnością, którą ma co do wszystkiego²⁷.

Sposób sformułowania wiedzy i kryteria jej tożsamości; jedna i ta sama aktualna jasność

Najogólniejsze rysy wiedzy, których realizacja nie ogranicza się do jakiegoś jednego rodzaju bytów (w sensie zarysowanym w p. 1), chwytny o tyle, o ile widzimy, że konkretna wiedza ludzka jest szczególnym przypadkiem czegoś ogólniejszego: mianowicie czegoś sformułowanego w rozumie, co ujawnia temu rozumowi coś w pewien sposób – odpowiednio do tego, jak jest sformułowane; aktualnej jasności co do pewnych rzeczy. Rozważania przedstawione wcześniej w p. 4-6 pozwalają dostrzec także i to, że różnice co do sposobu sformułowania i przekładają się z jednej strony na różnice sposobu, w jaki dana wiedza coś ujawnia, z drugiej strony zaś na różnice kryteriów tożsamości właściwych dla danego typu wiedzy, i różnice co do jej zmienności i niezmienności; wszystkie te różnice są związane z tym, jakim dokładnie typem aktualnej jasności co do rzeczy jest dana wiedza.

Skądinąd istnieją i inne wyraziste przykłady różnic co do kryteriów tożsamości wiedzy ludzkiej. Przyjmijmy bowiem, że jedna osoba ma wiedzę o prawdziwości pewnego sądu egzystencjalnego tylko na podstawie jego dowodu niewprost, druga natomiast – na podstawie dowodu wprost (konstruktywnego). Wówczas w sposób całkiem naturalny powiedzielibyśmy o tej drugiej osobie, że jej wiedza, że coś spełnia dany warunek *F*, i jej wiedza, co go spełnia, są jedną i tą samą wiedzą, że w niej te wiedze są jednym i tym samym – a nie jest tak wcale w wypadku tej pierwszej osoby.

Rozważając wiedzę z tak ogólnej perspektywy możemy uchwycić także i to, że zawsze jest ona czyjąś wiedzą, mianowicie wiedzą tego, kto ją formułuje i komu coś ujawnia; że zawsze jest ona w pewnym rozumie, który ją formułuje i któremu coś ujawnia. Sposób sformułowania, ujawniania i kryteria tożsamości wiedzy odzwierciedlają przy tym w pewien sposób samą naturę rozumu, który ją formułuje; przykładowo, natura rozumu ludzkiego ujawnia się w tym, że orientację co do tego, czy coś jeszcze się dzieje, czy nie, zdobywa dzięki czasowi gramatycznym sformułowań.

²⁶ *De veritate* q.2, art. 7, corp.; *S. th.* I, q. 14, art. 14; *Summa contra gentiles* I, 58.

²⁷ Na temat pewnych analogii, które pozwalają swobodnie posługiwać się tezami w rodzaju: 'Mądrość Sokratesa jest różna od samego Sokratesa, ale mądrość Boga jest tożsama z Bogiem', i mocnych logicznych podstaw tych analogii, zob.: G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *op. cit.*, s. 101-103 oraz 150-152.

Wszystko to czyni zrozumiałą myśl o radykalnie innych rodzajach wiedzy: takich, które właśnie dlatego, że są sformułowane w zasadniczo odmienny sposób, w zasadniczo odmienny sposób coś ujawniają, i mają zupełnie odmienne kryteria tożsamości; są głęboko odmiennymi typami aktualnej jasności co do pewnych rzeczy. Czyni to także zrozumiałą myśl o tym, że szczegółowe kryteria prawdziwości zdań postaci 'x wie, że p' mogą być głęboko odmienne dla różnych podmiotów.

Czyni to wreszcie zrozumiałą (na tyle, na ile rozumiała dla człowieka być może) myśl o granicznym typie wiedzy: takim, że sam rozum, któremu coś się ujawnia, *jest* swoją aktualnie sformułowaną wiedzą; i że sam wiedzący *jest* swoją wiedzą; że sam Ten, który ma jasność co do rzeczy, *jest* ową jasnością. Jest to zarazem wiedza i jasność, która za jednym razem – w jednym wejrzeniu, *uno intuitu* – ujawnia *wszystko*. To możemy powiedzieć o wiedzy Boga w filozofii: *taką jasnością i światłością jest Bóg*. Na gruncie wiary katolickiej mówi się o tym dużo więcej: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”, oraz: „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, lecz nie stworzony, współistotny Ojcu”.

Wieczność rozumu Boskiego a realność czasu

Przynajmniej niektóre ważne rysy ponadczasowości wiedzy Boskiej moglibyśmy w związku z tym uchwycić na następującym przykładzie. Przypuśćmy, że wiemy, że w danym roku świętowanie Wielkanocy przypadnie tego a tego dnia; gdy nadchodzi ten dzień i świętuje się Wielkanoc, nasze oczekiwanie się spełnia, ale żeby o tym właśnie wiedzieć, musimy zmienić sformułowanie sądu na czas teraźniejszy: to, co pozwala nam zorientować się, kiedy przypadnie Wielkanoc (co zwykle i tak wiele nas kosztuje), nie pozwala nam zorientować się, że właśnie się ją świętuje. Wtedy zaś, gdy ta Wielkanoc mija, potrzebujemy znów nowego sformułowania, by wiedzieć, kiedy była. Wiedza Boga o Wielkanocy w danym roku w ten sposób się nie zmienia: to samo, co daje Mu jasność co do tego, kiedy będzie Wielkanoc, daje mu zarazem jasność, że właśnie nadeszła, i jasność co do tego, kiedy była: ma On jedną jasność co do wszystkich tych rzeczy.

W takim sensie to, że coś jeszcze nie nadeszło bądź już minęło, nie zmienia sposobu, w jaki jest to jawne dla wiedzy Boskiej. O tyle też wiedza Boska wykracza poza czas w sposób niedostępny dla wiedzy ludzkiej. Otóż to właśnie wykraczanie poza czas wyrażamy odwołując się do kryteriów tożsamości tej wiedzy: do sposobu, w jaki zachowuje ona tożsamość. Wiedza człowieka nie może w taki sposób wykroczyć poza czas, ponieważ człowiek nie może zdobyć się na taki rodzaj jasności co do rzeczy, który miałby takie kryteria tożsamości²⁸.

²⁸ Pomijam tu oczywiście kwestię sposobu, w jaki Bóg poznaje *futura contingentia*, i w ogóle asymetrię między poznaniem przeszłości i przyszłości; choć bowiem to, o czym tu mowa, rzuca na nie ważne światło, kwestie ta wiąże się z wieloma innymi bardzo poważnymi wątkami.

Oczywiście takie wykraczanie poza czas nie polega tylko na tym, że Bóg równocześnie wie o rzeczach, które są nierównoczesne²⁹. Widać to chociażby stąd, że coś takiego jest osiągalne i przez człowieka: zapewne istnieją sytuacje, w których człowiek w pewien sposób równocześnie wie o rzeczach nierównoczesnych, np. wtedy, gdy wiedzę taką wyraża sąd ‘Sokrates biegł, ale już nie biegnie’. Wykaczanie poza czas nie jest związane z samą równoczesnością poznania, ale z tym, że jedna i ta sama jasność, bez żadnej zmiany, ujawnia zarówno rzecz przyszłą jak o przyszłą, teraźniejszą jak o teraźniejszą i przeszłą jak o przeszłą; t a k i e j jedności człowiek w swych sformułowaniach osiągnąć nie może.

To, że istnieje ktoś, kto ma wiedzę posiadającą takie kryteria tożsamości, nie wyklucza oczywiście żadną miarą realności czasu i zmiany w świecie; to, że jest ktoś, kto ma t a k ą jasność co do przyszłorocznej i ubiegłorocznej Wielkanocy, nie zmienia w niczym faktu, że przyszłorocznej Wielkanocy j e s z c z e n i e m a , a ubiegłorocznej – j u ż n i e m a . Różnice między rodzajami aktualnej jasności nie odzwierciedlają bowiem wprost różnic między rzeczami, co do których są to jasności, lecz raczej różnice siły rozumów, które takie jasności mają.

Kilka wniosków

W prezentacji kilku twierdzeń Akwinaty przedstawiam więc zmienność ludzi i niezmiennosc Boga z perspektywy w i e d z y ujętej w sposób bardzo ogólny: jako aktualnej jasności, czegoś sformułowanego w rozumie, co ujawnia swój przedmiot w sposób odpowiadający sposobowi, w jaki jest sformułowane; i jako czegoś, co (odpowiednio do swego sposobu sformułowania) ma właściwe sobie kryteria tożsamości, właściwe sobie rodzaje zmienności i niezmienności.

Sądzę, że z takiej perspektywy możemy dostrzec lepiej, po pierwsze, absolutną niezmiennosc i wieczność (w sensie ponadczasowości, a nie nieskończenie długiego trwania) wiedzy Boga i Jego Samego. Po drugie, możemy lepiej dostrzec, że owa absolutna niezmiennosc i wieczność ma swe źródło w specjalnym sposobie, nieosiągalnym dla nas, w jaki wiedza Boga ujawnia przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, zachowując tożsamość i nie zmieniając się wcale; inaczej mówiąc: w tym, jakiego rodzaju światłością i jasnością Bóg jest. Po trzecie, w związku z tym możemy lepiej dostrzec, że owa absolutna niezmiennosc wiedzy Boskiej ujmującej wszystko z wiecznej perspektywy nie znosi wcale realności czasu i zmian w świecie: czego jeszcze nie ma, w samej rzeczy j e s z c z e n i e m a , a czego już nie ma, j u ż n i e m a . Ponadto zaś, dzięki temu możemy dostrzec, że wiele współczesnych argumentów, które jakoby miałyby wskazywać zmienność wiedzy

²⁹ Akwinata zwraca na to wielokrotnie uwagę, np. *In Sent.* I, dist. 38, q. 1, art. 5; *S. th.* I, q. 14, art. 13; szerzej na temat dyskusji z tym związanych zob. H. Goris, *op. cit.*, s. 142 nn.

Boskiej, opiera się na poważnych nieporozumieniach (można też powiedzieć, że wiedzą akurat te argumenty się nie zajmują).

Mówiąc, że trzymając się ogólnego pojęcia wiedzy możemy pewne rzeczy lepiej dostrzec, nie mam wcale na myśli tego, że możemy dzięki temu rozumem swoim przeniknąć naturę Boga bądź Jego wiedzę. Ale sądzę, że zwracając uwagę na to, co jest charakterystyczne dla wiedzy w ogólności – związek sposobu sformułowania, sposobu ujawniania i kryteriów tożsamości (a w związku z tym zmienności i niezmienności) tego, co wiedza ujawnia – i śledząc ten związek w dostępnych nam wprost skończonych przykładach wiedzy, możemy w pewien sposób wyostrzyć nasze najogólniejsze pojęcie wiedzy, jej kryteriów tożsamości, jej zmienności i niezmienności, i uchwycić samo istnienie głębo k r ó ż n y c h r o d z a j ó w j a s n o ś c i . To zaś wyczula nas na to, że wiedza nieskończona, o właściwych sobie warunkach tożsamości i właściwej sobie niezmienności, wiedza, której istnienie można ustalić na gruncie filozofii przy odpowiedniej staranności, jest – właśnie jako specjalna wiedza – czymś takim, czego dobrze pojąć przynajmniej o własnych siłach nie jesteśmy w stanie. „Przedziwna jest dla mnie Twa wiedza, zbyt wzniosła, nie mogę jej pojąć”³⁰.

Michał Głowala

Wonderful Knowledge. Aquinas on the Immutability and Eternity of God's Knowledge

Abstract

The general concept of knowledge is a kind of concept closely akin to transcendentals: its use is not restricted to a certain kind of being, and it does not itself designate a kind of entity. Such concepts may be applied to God not as metaphors: when we grasp (through the analysis of cases of finite knowledge) some general traits of knowledge as such, we can show that God has knowledge, and his knowledge, as opposed to ours, is infinitely perfect. We have no insight into this realization of knowledge as opposed to ours, but as far as we know what general traits of knowledge are, it is important to know that God has infinitely perfect knowledge.

To grasp the general traits of knowledge, I focus on the topic of mutability and immutability of knowledge analyzed systematically by Aquinas, and thus on the topic of identity criteria specific for knowledge in general: the question of when knowledge that *p* and knowledge that *q* are (in a certain knower) one and the same knowledge; the criteria of identity of knowledge vary according to natures of knowers. I think that the problem of the criteria of identity of knowledge is rather neglected in omniscience-immutability discussions.

I analyze Aquinas' arguments for the thesis that human knowledge is mutable, and God's knowledge is absolutely immutable (they concern the role of tense). The

³⁰ Ps. 139,6.

analysis sheds light on some general traits of knowledge: it is always something formulated by the knower which manifests some truth to him, and in general the way it is formulated corresponds to (i) the way it manifests some truth, (ii) its identity criteria, (iii) the way it is propositional, (iv) the way it is related to tense, and finally (v) the nature of the knower.

Focusing on the criteria of the identity of knowledge shows that God's knowledge is absolutely immutable, and that time and change in its objects are nevertheless undoubtedly real.

Keywords: God's knowledge, knowledge, criteria of identity of knowledge, immutability; tense; transcendentals; omniscience-immutability arguments.

