

BOETIJ O KOMPATIBILNOSTI VNAPREJŠNJE BOŽJE VEDNOSTI IN PRIHODNJIH KONTINGENTNIH DOGODKOV

MATJAŽ VESEL

Denimo, da obstaja Bog in da je vseveden. V tem primeru Bog ve, da bom jutri, namesto da bi izpolnil letošnje davčno napoved, katere zadnji rok oddaja je ravno jutri, odšel na potapljanje na Karibe. Ali ima v tem primeru davčna uprava pravico do tega, da me kaznuje z običajno globo? Na prvi pogled vsekakor. Po svoji lastni volji se namreč lahko odločim za eno ali drugo možnost. Toda če upoštevam zgoraj omenjeno predpostavko božje vsevednosti, se lahko zagovarjam na naslednji način. Ker je Bog vseveden, ker torej pozna tudi prihodnje dogodke, in ker je nezmotljiv, se ne more zgoditi, da se dogodki, za katere ve, ne bi zgodili. To pa pomeni, da so vsi dogodki, za katere Bog ve, da se bodo zgodili, že vnaprej določeni oziroma determinirani. Če pa je to tako, je moja navidezno svobodna odločitev, da bom namesto pisanja davčne napovedi odšel na potapljanje na Karibe, v bistvu nujna in vnaprej determinirana, ter mi na podlagi tega nihče ne more očitati, da sem po svobodni volji zane-maril svojo državljansko dolžnost, ampak je to posledica božje vednosti – v bistvu me je v to prisilil Bog.

Če ta problem prestavimo na bolj splošno raven, pridemo seveda do klasičnega vprašanja o razmerju med vnaprejšnjo božjo vednostjo in prihodnjimi kontingentnimi dogodki (dogodki, ki so odvisni od svobodne odločitve): ali vnaprejšnja božja vednost o nekem prihodnjem dogodku determinira izid tega prihodnjega dogodka? Če je Bog vseveden (če ve za vse stvari, za vse dogodke, ki so se zgodili, ki se dogajajo in ki se še bodo zgodili), ali v tem primeru iz dogajanja v svetu ne izgine naključje in svoboda človeškega delovanja, s tem pa tudi smiselnost odgovornosti za določena dejanja? Rečeno drugače: zdi se, da božja vnaprejšnja vednost o prihodnjih dogodkih implicira protislovje z obstojem svobodnega človeškega odločanja, kar ima seveda katastrofalne etične posledice, saj v tem primeru nima nobenega smisla nagrajevati dobra dejanja ljudi in kaznovati slaba, kajti ne ena ne druga niso izvršena po njihovi svobodni volji. V primeru, da priznamo, da božja vsevednost impli-

cira zanikanje svobodne volje, ne bodo obstajale ne vrline ne slabosti, temveč zmešnjava obojega. Še več, tisto, kar se zdi najbolj pravično (nagrajevati dobre in kaznovati slabe), bo v tem primeru najbolj nepravično.

I. Zastavitev problema: vnaprejšnja božja vednost in svobodna človeška volja

Vprašanje, ali vnaprejšnja božja vednost implicira zanikanje svobodne človeške volje in ima tako tudi katastrofalne etične posledice, ki smo jih navedli prej, je osrednje vprašanje 5. knjige izjemno vplivnega dela »zadnjega Rimljana in prvega sholastika« A. M. S. Boetija *De consolazione philosophiae*, ki ga je napisal v zaporu v Raveni, kamor ga je na podlagi obtožbe izdaje po krivici vrgel ostrogotski kralj Teodorik. Boetij se je te problematike, ki implicira ekstremne etične konsekvence, na kratko dotaknil že v svojem drugem komentarju Aristotelovega dela *De interpretatione*, vendar pa je zastavitev problema in njegova rešitev v *De consolazione philosophiae* bolj kompleksna in pretanjena, kot je bila v omenjenem komentarju.¹ To je mogoče posledica Boetijevega položaja po krivem obtoženega in obsojenega, ki je od njega zahteval, da na problem ne gleda zgolj kot na akademsko vprašanje, kar ga je na drugi strani verjetno spodbudilo, da je v svojo rešitev inkorporiral številne koncepte, ki so jih razvili njegovi novoplatonistični predhodniki in sodobniki. Vendar pa dejstvo, da se Boetij problema v *De consolazione philosophiae* ni lotil niti prvi niti prvič, nikakor ne pomeni, da njegova kombinacija privzetih konceptov ne rezultira v popolnoma novi rešitvi problema.

1. Dve različici argumenta

Boetij predstavi problem Filozofiji, svoji tolažnici in sogovornici v dialogu,² v dveh različicah, ki jima sledi Filozofijina rešitev. Najprej ji predstavi osnovni argument, ki ga pripelje do sklepa, da ob predpostavki vnaprejšnje božje vednosti o prihodnjih dogodkih, ne moremo govoriti o obstoju svobod-

¹ Razprava o kompatibilnosti božje vnaprejšnje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov se je v veliki meri razvila iz kompleksa vprašanj, ki zadevajo svobodo volje, ta pa so bila v veliki meri spodbujena z Aristotelovimi razmišljanji v znamenitem 9. poglavju *De interpretatione* in njegovimi možnimi determinističnimi interpretacijami. Drugo območje razprav o determinizmu je izhajalo iz predpostavke, da je vse, kar se dogaja, povezano z verigo fizikalnih vzrokov (Demokrit, Epikur, stoiki). Glede splošnega konteksta cf. Sharplesov uvod v njegovi izdaji Ciceronovega *De fato* in Boetijeve 5. knjige *De consolazione philosophiae*. Po tej izdaji navajamo citate iz *De consolazione philosophiae*, upoštevajoč Sharplesovo punktuacijo.

² Ta izmenjava mnenj in argumentov med Boetijem in Filozofijo je seveda zgolj literarna oblika. Pravo Boetijevo stališče je tisto, ki ga zagovarja Filozofija.

ne človeške volje. V drugem koraku temu argumentu zoperstavi protiargument, ki naj bi razrešil problem, a je po Boetiju nezadosten. V nadaljevanju pa prevzame besedo Filozofija, ki razreši problem v zelo dolgem in kompleksnem argumentu.

a) *Prva različica argumenta*

Kako torej Boetij predstavi Filozofiji problem hkratnega obstoja vnaprejšnje božje vednosti in človeške svobodne volje? Če Bog vidi vse vnaprej, pravi Boetij, in se pri tem ne more motiti, potem se mora to, kar v svoji previdnosti vnaprej vidi, nujno zgoditi. Če torej iz večnosti vnaprej pozna ne samo vsa človeška dejanja, temveč tudi njihove načrte in želje, potem ne obstaja svobodna volja. Zakaj? V primeru, da Bog pozna vse človeške načrte, želje itd., je nemogoče, da bi prišlo do kakršnegakoli dejanja, ali da bi ljudje imeli kakršnokoli željo, za katero nezmotljivi Bog v svoji previdnosti ne bi že vnaprej vedel. V primeru namreč, da bi bilo mogoče predvidena dejanja izvršiti drugače, kot so bila predvidena od Boga, potem Bog o prihodnjih dogodkih ne bo imel trdne vnaprejšnje vednosti (*firma praescientia*), temveč negotovo mnenje (*opinio incerta*). To, da bi Bogu pripisali zgolj negotovo mnenje in ne trdne vednosti, pa je po Boetijevi presoji nekaj brezbožnega (*nefas*). Sklep te izpeljave je, da v primeru božje previdnosti, to je vnaprejšnje vednosti o prihodnjih dogodkih, ne obstaja svobodna volja – ljudje se za svoja dejanja ne moremo odločati po lastni svobodni presoji, skladno z lastnimi načrti in željami, saj ta vnaprej determinira božja vednost.

b) *Druga različica argumenta, razvita na podlagi možnega ugovora prvemu*

Boetij nasproti takemu sklepu postavi možen ugovor oziroma rešitev problema, s katero pa se ne strinja. Nekateri – ne vemo, koga ima Boetij pri tem v mislih³ – trdijo, da se neka stvar ne bo zgodila zaradi tega, ker je božja previdnost predvidela, da se bo zgodila, temveč je res nasprotno: ker se bo nekaj zgodilo, to ne more biti skrito pred božjo previdnostjo. Ti »nekateri« trdijo, da do prihodnjih dogodkov ne pride zato, ker jih je Bog predvidel, ampak je nujno, da Bog za njih vnaprej ve, ker se bodo zgodili. Nujnost se v tem primeru seli z dogodkov na vnaprejšnjo vednost, saj mora Bog nujno vedeti za tisto, kar se bo zgodilo. Ni nujno, da se zgodi tisto, kar je vnaprej predvideno, temveč je nujno, da je tisto, kar se bo zgodilo, poznano vnaprej – s tem pa je ohranjena svoboda izbire. Situacija je tako diametralno nasprotna tisti iz Boetijevega uvodnega argumenta (ker Bog pozna prihodnje dogodke, se morajo ti nujno zgoditi), saj tu božja vednost sledi prihodnjim dogodkom: ker se bodo prihodnji dogodki zgodili, jih mora Bog nujno vnaprej poznati.

³ O tem, kdo naj bi bili ti »nekateri«, so mnenja različna. Cf. pregled različnih mnenj v: R. W. Sharples, str. 218. Vprašanje Boetijevih virov še danes ni v celoti in definitivno rešeno.

Boetij se s to argumentacijo, kot bomo videli, deloma strinja, vendar pa to še ne pomeni, da je na ta način rešen problem svobodne izbire. Ta navidezna rešitev pravzaprav samo spreminja vprašanje v spraševanje o tem, kaj je vzrok česa: ali je božja vnaprejšnja vednost vzrok *nujnosti* prihodnjih dogodkov, ali so prihodnji dogodki vzrok *nujnosti* vnaprejšnje vednosti. Četudi se je mogoče strinjati, da je videti, da vnaprejšnja vednost o prihodnjih dogodkih ne izsili nujnosti nastopa teh dogodkov, pride v vsakem primeru – kakršnokoli je že vzročno razmerje – do nujnega nastopa dogodkov, za katere Bog vnaprej ve. Skratka, tudi če zadevo obrnemo in se strinjamo s tem, da božja vnaprejšnja vednost ni vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov, so dogodki, za katere Bog vnaprej ve, nujni oziroma do njih nujno pride.

Zakaj mora do prihodnjih dogodkov, za katere Bog vnaprej ve, nujno priti, četudi vnaprejšnja božja vednost ni vzrok nujnosti njihove dogoditve? Boetij navaja standarden primer iz razprav o paradoksih prihodnje resnice, primer nekoga, ki sedi. Obstaja dejstvo, da nekdo, denimo Sokrat, sedi. V tem primeru je nujno, da je mnenje, po katerem Sokrat sedi, resnično. Rečeno drugače, mnenje je *nujno* resnično, ker Sokrat sedi; dejstvo, da Sokrat sedi, je »vzrok« resničnega mnenja. Toda tudi v nasprotnem primeru, v primeru, ko imamo resnično mnenje, da Sokrat sedi, mora Sokrat *nujno* sedeti. Rečeno drugače, Sokrat nujno sedi, ker je naše mnenje resnično. Tako pride do nujnosti v obeh primerih: v drugem primeru mora Sokrat nujno sedeti, v prvem primeru pa imamo nujnost resnice, mnenje je nujno resnično. Seveda Sokrat ne sedi, ker je naše mnenje o njem resnično (Boetij se v tem strinja z »nekaterimi«), temveč je prej naše mnenje resnično, ker se je to, da Sokrat sedi, zgodilo prej – ali pa se to še vedno dogaja. Skratka: četudi vzrok resničnosti mnenja sledi iz drugega dela (iz dejstva, da Sokrat sedi), je v obeh skupna nujnost (*inest tamen communis in utraque necessitas*). Ali drugače: četudi resnično mnenje, da nekdo sedi, ni vzrok tega, da nekdo sedi (ampak je prej res nasprotno: dejstvo, da nekdo sedi, je vzrok resničnega mnenja), je tudi v primeru resničnega mnenja, da Sokrat sedi, nujno, da Sokrat sedi. Resnično mnenje sicer ni »ontološki« vzrok nujnosti dejstva, da Sokrat sedi, vseeno pa se v primeru, ko imamo resnično, pravilno mnenje, da Sokrat sedi, ne more zgoditi, da Sokrat ne bi sedel – torej je nujno, da Sokrat sedi.

Boetij tako izčisti dve možnosti razmerja med vednostjo in predmetom te vednosti. Prvič: iz resničnega mnenja (z drugo besedo: iz trdne vednosti) o predmetu vednosti je mogoče sklepati na njegov nujnostni značaj. Drugič, iz predmeta vednosti (kar je ontološko tudi bolj utemeljeno) lahko izpeljemo nujnost vednosti oziroma lahko trdimo, da je predmet vednosti vzrok vednosti, in je torej nujnost vednosti posledica tega dejstva. Toda v obeh primerih dobimo kot rezultat nujnost. Isto logiko lahko apliciramo tudi na primer bož-

je previdnosti oziroma vnaprejšnje vednosti in prihodnjih dogodkov. Tudi če je vzrok tega, da so prihodnji dogodki predvideni, dejstvo, da se bodo zgodili (če so torej prihodnji dogodki vzrok božje previdnosti in ne nasprotno, se pravi, če do prihodnjih dogodkov ne pride, ker jih je Bog predvidel), obstaja samo naslednja alternativa: ali da so prihodnji dogodki predvideni od Boga (rečeno drugače: prihodnji dogodki so vzrok vnaprejšnje božje vednosti), ali pa se morajo predvideni dogodki nujno zgoditi (rečeno drugače: vnaprejšnja vednost, previdnost je vzrok prihodnjih dogodkov). Ne glede na to, kaj povzroča kaj, ali dejstvo, da bo do dogodka prišlo, ali dejstvo, da ga je Bog predvidel, še vedno drži dejstvo, da resničnost enega implicira resničnost drugega, in to je tisto, kar povzroča težave. Bog ne more vedeti, da bom naredil x, razen če ne naredim x; toda če Bog ve, da bom naredil x, potem ne morem ne narediti x. V vsakem primeru pride do nujnosti, s tem pa do izničenja svobodne volje.

Boetij je s tem pravzaprav že zavrnil protiargument »nekaterih«, kljub temu pa proti njemu navaja še dodatne razloge, ki so hkrati tudi argumenti v podporo tezi o nujnem obstoju splošne nujnosti ob predpostavki božje vnaprejšnje vednosti. Razdelimo jih lahko na argument, ki izhaja iz analize »predmeta vednosti« (prihodnji dogodki itd.) in druge argumente, ki pa zadevajo naravo vednosti.

Prvi in edini argument, ki izhaja iz »predmeta vednosti«, zadeva dejstvo, da protiargument »nekaterih« ne samo, da ne reši problema svobodne volje, ampak celo naredi božjo vednost odvisno od časovnih stvari. Trditi, da je pojav, nastop časovnih stvari (*temporalium rerum eventus*) vzrok večne vnaprejšnje vednosti (*aeternae praescientiae*), je po Boetiju nekaj popolnoma zgrešenega, oziroma postavljenega na glavo – običajno in pravilno je, da je tisto, kar je večno, vzrok časovnega. Če pa rečemo, da Bog vnaprej ve za prihodnje dogodke, ker se bodo ti zgodili, to pomeni natanko to: da je nekaj časovnega vzrok večnega. V tem primeru bi trdili, da so prihodnji dogodki, ko so se enkrat zgodili, vzrok najvišje božje previdnosti.

Vsi ostali dodatni argumenti izhajajo iz analize narave vednosti in bi jih lahko imenovali »epistemološki« ali »logični«. Prvi zadeva naravo vednosti sedanjih in prihodnjih dogodkov in stvari. V podporo tezi, da se morajo dogodki, za katere Bog vnaprej ve, nujno zgoditi, navede Boetij naslednje sklepanje. Tako kot v primeru, ko sedaj vem, da nekaj je (tako in tako), to tudi nujno je (tako), tudi v primeru, ko vem, da v prihodnosti nekaj bo, bo to tudi nujno tako; tako se ni mogoče izogniti nujnosti, da pride do stvari, o katerih obstaja vnaprejšnja vednost. Vednost torej *eo ipso* implicira nujnost.

To ugotovitev utemelji Boetij še z natančnejšim premislekom o naravi vednosti (*scientia*) in mnenja (*opinio*), ki ga v grobem poznamo že iz njegove

prve različice argumenta. Če kdo misli, da je neka stvar ali dogodek »drugače, kot je«, to ne samo, da ni vednost, in bi temu lahko rekli mnenje, ampak je to celo zmotno mnenje, ki je zelo daleč od resnice in vednosti. Zato o dogodku x, ki je prihodnji na takšen način, da realizacija tega x ni gotova ali nujna, ni mogoče imeti vnaprejšnje vednosti, da bo do njega prišlo. »Tako kakor je vednost (*scientia*) sama nepomešana z zmotnostjo, tako tudi tisto, kar je dojeta z njo, ne more biti drugače, kot je dojeta (*ita id quod ab ea concipitur esse aliter atque concipitur nequit*).«⁴ Vednost je vednost (oziroma celo znanost: *scientia*), ker ni pomankljiva, ker ni v njej nobene napake, to pa je zato, ker mora biti vsaka posamezna stvar, ki jo vednost dojema, taka in na tak način, kot je dojeta: »*se ita rem quamque habere necesse est uti eam sese habere scientia comprehendit*«⁵

c) Vednost implicira nujnost

Poskusimo na kratko strniti dosedanje Boetijevo sklepanje. Obstaja Bog, katerega lastnost je, da pozna vse prihodnje dogodke; obstajajo (ali bodo obstajali) prihodnji dogodki. Boetijeva argumentacija temelji najprej na določenih lastnostih, za katere verjame, da jih poseduje Bog. Po Boetiju ima Bog, kar zadeva obravnavano problematiko, naslednje lastnosti. Prvič, Bog vnaprej vidi vse, božja previdnost (*providentia*) predvidi vse stvari. Rečeno drugače, Bog je vseveden in sicer vseveden tudi glede prihodnosti, glede tistega, kar se šele bo zgodilo. Bog torej vnaprej ve (*praenoscere*) ne samo za že izvršena dejanja ljudi, ampak tudi za njihove načrte in želje. Drugič, Bog se na noben način ne more motiti. Rečeno drugače, Bog je nezmotljiv. To pomeni, tretjič, da ima Bog kot eno svojih bistvenih lastnosti zgolj in samo trdno vednost (*firma praescientia*), ne pa negotovo mnenje (*incerta opinio*). In ta božja lastnost je v našem primeru odločilna: ker se Bog ne more motiti, ker ima lahko samo trdno vednost, se stvari, ki jih je predvidel, ne morejo zgoditi drugače, kot jih je predvidel. In ker se ne morejo zgoditi drugače, kot jih je Bog predvidel, ne obstaja svobodna človeška volja.

Odločilen moment Boetijevega argumenta je torej narava božje previdnosti (*providentia*) oziroma vnaprejšnje vednosti (*praescientia*). Božja vednost – pravzaprav vsaka vednost – je nekaj, kar se razlikuje od običajnega mnenja. Razlika med vednostjo in mnenjem je v tem, da kriterijem trdne vednosti ustreza neka vednost samo takrat, ko predmet te trdne vednosti »ne more biti drugače, kot je predviden«, predmet mnenja (*opinio*) pa se lahko zgodi drugače, kot je bil predviden. Kaj to pomeni? Boetij ima pri tem verjetno v mislih Aristotelovo definicijo vednosti oziroma znanosti. Aristotel v svojih *Drugih ana-*

⁴ *De cons. phil.* V, 3 (20).

⁵ *Ibid.* V, 3 (21).

*litikah*⁶ izpostavi dva pogoja znanstvenega vedenja. Po Aristotelu »mislimo, da nekaj vemo (v popolnem smislu in ne v sofističnem ali naključno), ko mislimo, da poznamo oboje, vzrok, zaradi katerega stvar obstaja (in vemo, da je to njen vzrok), in prav tako še, da zanjo ni mogoče, da bi bilo drugače«. Po Aristotelu »mora biti to, kar je znano, nujno: če kaj vemo, ta zadeva ne more biti drugačna«, kot vemo, da je. Ali kot se izrazi v *Nikomahovi etiki*:⁷ »Vsi smo prepričani, da to, kar znamo, ne more biti drugače. O tem pa, kar je lahko drugače, ne vemo, ali sploh eksistira ali ne, kadar je odtegnjeno našemu opazovanju. Predmet znanja ima torej značaj nujnosti, se pravi, da je večni; kajti vse, kar je nujno, je večno, kar pa je večno, ni nastalo in ni premenljivo.« Tu nas seveda ne zanimajo aporije Aristotelove filozofije znanosti, ampak zgolj dejstvo, da Boetij vztraja pri tej strogi zahtevi, da mora imeti »predmet znanja značaj nujnosti«, da »ne more biti drugače«, medtem ko je lahko predmet mnenja »drugače«. Boetij to splošno zahtevo tu aplicira na kontingentne dogodke, in, kot bomo videli, jo naveže na delitev pretekli/sedanji : prihodnji dogodki.

Kot predmet božje vednosti nastopajo prihodnji dogodki (človeška dejanja, želje itd.), ki še niso izvršeni, in so po Boetiju, ki se ima, drugače kot stoiki, za aristotelskega indeterminista, eden od treh možnih načinov možnosti obstoja kontingence. Boetij namreč razume svobodno človeško izbiro, poleg slučaja/naključja in naravne možnosti *ad utrumlibet*, kot enega od načinov, ki se izognejo stoičnemu determinizmu in ki proizvedejo kontingentne rezultate.⁸ V drugem komentarju *De interpretatione* tako navaja, da je skladno z aristotelskim naukom kontingentno tisto, kar je rezultat slučaja, ali tisto, kar izide iz svobodne izbire in lastne volje kogarkoli, ali tisto, za kar je možno, da se zaradi pripravljenosti narave, razvije v obe smeri, tj. da nastane ali da ne nastane. In ravno v tem je tudi problematika prihodnjih dogodkov.⁹ Drugače kot pretekli in sedanji dogodki, katerih nastop je že določen in vzpostavljen (saj se ne more zgoditi, da se dogodki, ki so se že zgodili, ne bi zgodili, ali da se dogodki, ki se sedaj dogajajo, ne bi zgodili), je status prihodnjih dogodkov kontingenten: do njih lahko pride ali pa tudi ne.¹⁰ Medtem ko so pretekli in

⁶ *Anal. Post.* I 2, 71b12.

⁷ *EN VI* 3, 1139b 20 ff.

⁸ N. Kretzmann v članku »'Nos ipsi principia sumus': Boethius and the Basis of Contingency«, str. 23–50 dokazuje, da je za Boetija svobodna izbira edini realni izvir kontingence. Cf. tudi: S. Knuuttila, str. 45–62.

⁹ Cf. *Drugi komentar k 'De interpretatione'* 489D: »Contingens autem secundum Aristotelicam sententiam est quodcunque aut casu fert, aut ex libero cujuslibet arbitrio et propria voluntate venit, aut facilitate naturae in utramque partem redire possibile est, ut fiat scilicet, et non fit.«

¹⁰ Cf. *ibid.* 489D–490A: »Haec ergo in praeterito quidem et praesenti definitum et constitutum habent eventum; quae enim evenerunt, non evenisse non possunt, et quae nunc

sedanji dogodki stabilni (*stabiles*), gotovi (*certae*) in določeni (*definitae*), so prihodnji dogodki negotovi in nedoločeni. Od statusa dogodkov pa so odvisne tudi propozicije in njihova resničnostna vrednost. Medtem ko so propozicije izrečene o preteklih in sedanjih dejanjih vedno stabilne in določne, se pravi, da imajo glede na to ali izražajo dejansko stanje stvari, tudi svojo resničnostno vrednost, je v primeru propozicij o prihodnjih dogodkih nemogoče vedeti ali izrekajo resnico ali laž, saj dogodki, ki bi jih morale izražati, še niso nastopili, oziroma niti ni nujno, da nastopijo.¹¹

Kako je torej mogoče brati skupaj vnaprejšnjo božjo vednost in prihodnje kontingentne dogodke? Na kakšen način Bog vnaprej ve, da se bodi ti negotovi prihodnji dogodki zgodili? Kakšna je Božja vednost kontingentnih, negotovih prihodnjih dogodkov?

Prva možnost je, da Bogu pripišemo nujno vednost o dogodkih, ki so sami po sebi ne-nujni oziroma, za katere je mogoče, da se ne zgodijo. Prihodnji dogodki imajo tak status, ker so odvisni od svobodne človeške izbire: do njih lahko pride ali pa tudi ne. Toda v primeru, da Bog misli, da se bodo tiste stvari, za katere je mogoče, da se ne bodo zgodile, nujno zgodile, se moti. Rečeno drugače, če je božja vednost negotovih prihodnjih dogodkov taka, da jim pripiše status nujnosti, ti dogodki pa sami na sebi niso nujni oziroma se lahko tudi ne zgodijo, potem je ta božja dispozicija napačna. Pri tem je treba opozoriti na to, da Boetij tu ne meri na kako konkretno dogajanje, o katerem bi Bog lahko imel zmotno mnenje, ampak zastavlja problem z ozirom na ontološki status (nujnost/kontingentnost) vseh negotovih prihodnjih dogodkov. Korelacija je med vednostjo, ki ima po definiciji za svoj predmet nujne in gotove stvari, in statusom teh predmetov, ko gre za prihodnje kontingentne dogodke: če Bog ve za njih kot nujne, potem se moti v njihovem statusu. Da se Bog moti, pa je, kot pravi Boetij, brezbožno misliti, še bolj brezbožno pa izreči na glas. Bog je namreč nezmotljiv. To pa pomeni, da se ne morejo ne zgoditi.

Če pa Bog vidi prihodnje kontingentne dogodke take kot resnično bodo, se pravi, da ve, da se lahko zgodijo ali pa ne, potem to ni vnaprejšnja vednost, saj ne dojemata nič gotovega (*certum*), nič stalnega, stabilnega (*stabile*). Kot je opozoril Sharples,¹² je ta Boetijeva trditev dvoumna. Lahko jo namreč interpretiramo v (i) smislu, da Bog ve, kaj se bo resnično zgodilo, se pa obenem zaveda, da bi se to, čeprav se bo zgodilo, lahko tudi ne zgodilo. Lahko pa jo

fiunt ut nunc non fiant, cum fiunt, fieri non potest. In his autem quae in futura sunt, et contingentia sunt, et fieri potest aliquid, et non fieri.«

¹¹ Boetij interpretira Aristotelovo tezo, da izjave o prihodnjih dogodkih niso niti resnične ali lažne, v smislu, da izjave o prihodnjih dogodkih niso resnične ali lažne določno. Cf. S. Knuuttila, str. 45–62.

¹² R. W. Sharples, str. 220.

beremo tudi v (ii) smislu, da Bog zgolj ve, kakšne so možnosti ob določeni priložnosti, ne da bi dejansko vedel, katera od njih se bo (kontingentno) realizirala. Zdi se, da ima Boetij tu v mislih drugo branje, saj še ni bilo pokazano, kako je mogoče utemeljiti prvo. To potrjuje tudi navedba Tejrezijevih prerokb,¹³ ki da so enake takšni božji vnaprejšnji vednosti, in primerjava takšne vednosti s človeškim mnenjem. Tejrezijeve prerokbe so namreč truizmi; kar pravi Tejrezijas se bo ali zgodilo ali pa tudi ne. Če Bog meni, da so prihodnji dogodki po svojem ontološkem statusu kontingentni, ne-nujni, če sodi, da lahko do njih pride ali pa tudi ne pride, pri čemer ne ve, kakšen bo dejanski rezultat, potem se ne razlikuje od takšnih prerokb in tudi ne od nestalnega mnenja ljudi, ki sodijo, da so tiste stvari, katerih realizacija je negotova, same negotove.

Torej: ker Bog prihodnje dogodke, za katere trdno ve, da se bodo zgodili, ne more poznati kot nujne, obenem pa bi ti prihodnji dogodki po svoji naravi ostali kontingentni, in ker jih ne more poznati kot kontingentne, ker bi s tem iz vednosti zdrsnil v stanje človeškega mnenja, je edini sklep lahko samo tale: »Ker v Bogu, ki je najbolj gotov vir vseh stvari, ne more biti ničesar negotovega, potem je gotovo tudi to, da se bodo stvari, za katere trdno vnaprej ve, nujno zgodile.«¹⁴

Osnovni problem inkompatibilnosti med prihodnjimi dogodki, ki so odvisni od svobodne volje, in božjo vnaprejšnjo vednostjo, ki je nezmotljiva, je epistemološki: inkompatibilnost obstaja med nujnostnim značajem vednosti in kontingentno, ne-nujno naravo prihodnjih dogodkov. Vednost je namreč lahko vednost samo o nečem, kar je samo po sebi nujno, v smislu, da je stabilno, trdno, gotovo. Te lastnosti imajo pretekli in sedanji dogodki, ne pa tudi prihodnji dogodki. Ti dogodki so po svoji naravi ne-nujni oziroma, z drugo besedo, so kontingentni, lahko se zgodijo ali pa tudi ne. Če hočemo ohraniti božjo vnaprejšnjo vednost, zgubimo kontingentno naravo prihodnjih dogodkov, saj je vednost *eo ipso* lahko samo vednost o nujnem in gotovem, in je torej vse tisto, za kar previdnost ve, nujno. Če pa hočemo ohraniti kontingentno naravo prihodnjih dogodkov, izgubimo božjo vednost, saj o tistem, kar je negotovo, ne more biti nobene vednosti. Ker Bog ne more imeti kontingentne vednosti, ker je Bog nezmotljiv in ker ima trdno vednost (*firma scientia*), je tudi nujno, da tudi do dogodkov, za katere ve, nujno in neizogibno pride. V nasprotnem primeru namreč, če do njih ne bi prišlo ali da do njih ne bi prišlo tako, kot je Bog predvidel, da se bodo zgodili, Bogu ne moremo več pripisati trdne vednosti, ampak navadno negotovo mnenje. V tem primeru Bog ne bo imel *episteme*, ampak *dokso*. Trditi, da je status božjega poznavanja stvari na

¹³ Cf. Horac, *Satire* 2.5, 59.

¹⁴ *De cons. phil.* V, 3 (27).

ravni običajnega mnenja, pa je seveda nekaj popolnoma brezbožnega. Ker je Bogu nemogoče odreči vnaprejšnjo vednost, je nujen sklep, da se vse dogaja po nujnosti. Rečeno v enem stavku: ker ima Bog vnaprejšnjo vednost (*praescientia, praevision*) o prihodnjih dogodkih – in ne zgolj negotovega mnenja – je nujno, da do njih pride.

Tudi po ugovoru »nekaterih«, po katerem božja vnaprejšnja vednost ni vzrok prihodnjih kontingentnih dogodkov, se situacija glede svobodne človeške izbire ne spremeni. Kajti četudi božja vnaprejšnja vednost, v ontološkem smislu, ni vzrok prihodnjih dogodkov, se ne more primeriti, da do tistih dogodkov, za katere Bog vnaprej ve, ne more ne priti. Razlog tega je v naravi vednosti: vednost je vednost samo takrat, ko ve nekaj tako, kot to je, in nasprotno, kar ve, mora nujno biti tako, kot je vedeno. To pa pomeni, da »ni svobode v človeških namerah in dejanjih, ki jih nezmotljiv in vnaprej videč božji duh omejuje in veže na neki določen dogodek«. ¹⁵ Dejstvo, da ne obstaja svobodna človeška izbira in volja, pa ima seveda katastrofalne etične posledice.

II. Rešitev problema: večni sedanjik

1. Kontingentnost prihodnjih dogodkov

Izjemno dolg in kompleksen odgovor Filozofije na težave in paradokse božje previdnosti in svobodne človeške volje, ki jih je izpostavil Boetij, se v izhodišču opira na tezo, ki jo je ob obravnavi argumenta »nekaterih« omenil sam Boetij. Ta pravi, da vnaprejšnja vednost ni (ontološki) vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov in da vnaprejšnja vednost sama po sebi ne omejuje svobodne volje ljudi. Boetij je tej rešitvi očital, da četudi božja vnaprejšnja vednost ni (ontološki) vzrok prihodnjih kontingentnih dogodkov, je vseeno videti, da se dogodki, za katere ve božja vnaprejšnja vednost, gledano logično, ne morejo ne zgoditi. Nujnost prihodnjih dogodkov izpelje Boetij iz dejstva, da se ne more zgoditi, da do dogodkov, za katere Bog vnaprej ve, ne bi prišlo.

Toda zakaj bi morali biti dogodki in dejanja, ki so odvisni od svobodne volje, prisiljeni v nek določen rezultat, zakaj bi morali biti nujni? Filozofija skuša v nadaljevanju najprej pokazati, da v primeru, da božja vnaprejšnja vednost ni (ontološki) vzrok prihodnjih kontingentnih dogodkov, ne drži Boetijev sklep, da so ti sami po sebi nujni, četudi se ne more zgoditi, da do njih ne bi prišlo. Najprej mora rešiti kontingentno naravo prihodnjih dogodkov samih na sebi, kar stori na naslednji način. Če predpostavimo, da ni vnaprejšnje vednosti, potem dogodki, ki so odvisni od svobodne volje, ne morejo biti pri-

¹⁵ *Ibid.* V, 3 (28).

siljeni v nobeno nujnost in so torej po svoji naravi kontingentni. Če predpostavimo, da vnaprejšnja vednost obstaja, da pa ne naloži nujnosti na stvari (se pravi, da vnaprejšnja vednost ni »ontološki« vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov), ostaja svoboda odločitve cela in absolutna. S tem se Boetij lahko strinja: vednost kot taka ni in ne more biti vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov. Toda Boetij je, kot smo videli, argumentiral, da problem ni rešen, četudi se strinjamo, da vnaprejšnja vednost ni *vzrok* dogodkov, ki jih predvidi, če pa *logično* sledi, da morajo biti dogodki, za to, da so lahko predvideni, *nujni*. Rečeno drugače; četudi božja vnaprejšnja vednost sama po sebi ne vsiljuje nujnosti, da se bodo prihodnje stvari zgodile, je vseeno znak (*signum*), da bo do njih nujno prišlo.

Filozofija je odpravila trditev, da vnaprejšnja vednost o nekem dogodku povzroča ta dogodek, sedaj pa mora analizirati tudi trditev, da četudi vnaprejšnja vednost sama po sebi ne povzroči, da je dogodek nujen, bo do dogodka, za katerega se ve vnaprej, nujno prišlo.¹⁶ V tem primeru, odgovarja Filozofija, bi se morali strinjati s tem, da je realizacija prihodnjih dogodkov nujna, tudi če ne bi bilo vnaprejšnje vednosti, saj znak zgolj odraža tisto, kar že obstaja, kar se je že zgodilo, in ni vzrok obstoja tistega, kar označuje. Zato bi bilo treba v tem primeru najprej pokazati, da se vse dogaja po nujnosti, in v tem primeru je vnaprejšnja vednost lahko razumljena kot znak te nujnosti. Če pa stvari in dogodki sami po sebi niso nujni, potem tudi vnaprejšnja vednost ne more biti znak nečesa, česar ni. Na ta način je ovržena Boetijeva teza, da kljub temu, da vnaprejšnja vednost ni vzrok prihodnjih kontingentnih dogodkov, je ta vseeno znak njihove nujnosti.

Na neki način je treba torej verjeti, da so prihodnji dogodki tudi ob predpostavki vnaprejšnje božje vednosti lahko sami po sebi kontingentni oziroma, da so dogodki, za katere božja previdnost vnaprej ve, sami po sebi, po svoji naravi, brez vsakršne nujnosti. Četudi se je mogoče strinjati, da so Filozofijine metode reševanja kontingentnosti individualnih dogodkov včasih »nekoliko zmedene«,¹⁷ je primer, s katerim ponazarja kontingentno naravo dogodkov, vsaj načeloma razviden. Filozofija se sklicuje na splošno izkustvo, na primer kočijaža, ki na dirki svobodno spreminja smer kočije in se je bil zato, da bi jo lahko spreminjal po svobodni volji, se pravi glede na okoliščine, tudi pripravljaj. To po Filozofiji predstavlja zadosten dokaz, da obstajajo dogodki, ki se v trenutku, ko se odvijajo, sicer ne morejo ne zgoditi, vendar pa so bili, preden so se zgodili, prihodnji brez kakršnekoli vnaprejšnje nujnosti. »Zato obstajajo

¹⁶ R. W. Sharples, str. 223, opozarja na dvoumnost te trditve. Tu je že implicitno prisotna delitev na absolutno in pogojno nujnost, ki jo bo Filozofija razdelala v nadaljevanju. Na tem mestu gre seveda za nujnost dogodka samega po sebi in ne za pogojno nujnost.

¹⁷ S. Knuuttila, str. 62.

nekateri dogodki, ki se bodo zgodili, katerih nastop je razrešen vsake nujnosti.«¹⁸ Obenem pa Filozofija tudi meni, da se ti dogodki, ki se dogajajo sedaj, niso mogli ne zgoditi, oziroma da je bilo v preteklosti nemogoče reči, da se ti kontingentni dogodki, ki se odvijajo pred našimi očmi, ne bodo zgodili. Ali rečeno še drugače, Filozofija verjame, da so kontingentni dogodki, ki se odvijajo sedaj, hkrati kontingentni, četudi so bili predvideni oziroma, da je na podlagi tega, da se dejansko odvijajo pred našimi očmi, nemogoče trditi, da se ne bi mogli zgoditi. »Ti dogodki imajo, četudi so vnaprej spoznani, svoboden nastop.«¹⁹ To po Filozofiji potrjuje dejstvo, da tako kot vednost (*scientia*) o sedanjih dogodkih ali stvareh v njih ne vnaša nobene nujnosti, tudi vednost o prihodnjih dogodkih, v njih ne vnaša nobene nujnosti.

Denimo, da je Filozofija na ta način ohranila kontingentno naravo prihodnjih dogodkov, tudi ob predpostavki vnaprejšnje vednosti, da je pokazala, da je neki dogodek, četudi se zanj vnaprej ve, sam po sebi lahko še vedno kontingenten. Vendar pa s tem še ni odpravila temeljne težave, kako misliti skupaj vnaprejšnjo vednost in kontingentne dogodke. Osnovni problem je seveda prav v tem: ali lahko obstaja vnaprejšnja vednost o dogodkih, za katere ni nujno, da se zgodijo. Če je bil problem na začetku razgovora med Filozofijo in Boetijem akcentuiran tako, da je bila iz božje vnaprejšnje vednosti izpeljana nujnost prihodnjih dogodkov, je sedaj problem v tem, da je ob ohranjeni kontingentnosti prihodnjih dogodkov treba zagotoviti tudi prepričljiv status vnaprejšnje vednosti. Zdi se namreč, da so vnaprejšnja vednost in ne-nujni dogodki inkompatibilni. Še vedno namreč velja, da pride v primeru vnaprejšnje vednosti do nujnosti (prihodnjih dogodkov), saj še vedno velja naslednja alternativa. Če ni nujnosti (v prihodnjih dogodkih), potem ni vnaprejšnje vednosti, kajti vednost ne more dojeti ničesar, kar ni gotovo (*certum*). Če pa Bog vnaprej ve za stvari, ki so negotove, kot da bi bile gotove, je to »nejasnost mnenja«.

2. Vzrok zmote

Ker je za Boetija resničnost ali lažnost propozicij znana glede na obstoječe okoliščine, ki potrjujejo ali ovržejo njihovo resničnost, so možnosti vnaprejšnje vednosti v indeterminističnem svetu, ki ga zagovarja, zelo omejene. Mnogo tega, kar se bo zgodilo v prihodnosti, ni vključen enega v niz vzrokov. Ker »poznati resničnost ali lažnost nedoločno resničnih stavkov o prihodnjih kontingentnih dogodkih ne sodi k človeškim epistemološkim možnostim«,²⁰ je treba problem rešiti na nestandarden način oziroma tako, da skušamo dojeti, kako dojema Bog, kakšno vednost ima Bog. Nejasnost dosedanjih poskusov

¹⁸ *De cons. phil.* V, 4 (18).

¹⁹ *Ibid.* V, 4 (19).

²⁰ S. Knuuttila, str. 60.

odgovorov na eksplicirane zagate in protislovja je v bistvu, kot pravi Filozofija, posledica »nezmožnosti človeškega razuma, da bi se približal enostavnosti vnaprejšnje božje vednosti«. Četudi Filozofija kot Boetijev *porte-parole* v razpravi trdi, da kljub številnim poskusom do sedaj ni še nihče podal zadovoljive rešitve problema,²¹ se njena (pravzaprav Boetijeva) rešitev problema opira na cel niz idej in konceptov, ki so jih razvili njegovi novoplatonistični predhodniki ali sodobniki.²² Opirajoč se na teze omenjenih filozofov, Filozofija izpostavi skrito predpostavko Boetijevega sklepanja, ki vodi v protislovje.

a) *Kopernikanski obrat: »subjektivacija« spoznavanja*

Po prepričanju Filozofije sledi Boetijevo sklepanje občemu postulatu, da je predmet vednosti (njegova moč in njegova narava) tisti, ki določa vednost. Če pristanemo na tezo, da sta moč in narava (*vis et natura*) predmeta vednosti tisti, ki določata status in modaliteto vednosti, potem seveda popolnoma logično sledi sklep, da kontingentnim dogodkom ustreza negotovo mnenje, in nasprotno, da gotovim, nujnim dogodkom ustreza trdna vednost. Toda, po mnenju Filozofije, je red določujočega in določenega v paru vednost – vedeni predmet, v resnici ravno nasproten. Modalitete in statusa vednosti ne določa predmet vednosti, temveč sta status in modaliteta vednosti tista, ki določata status in modaliteto vedenega predmeta. Ali kot pravi Filozofija sama: »Vzrok te zmote je, da se sodi, da se vse stvari, o katerih ima kdorkoli vednost, spozna samo na podlagi njihove zmožnosti in narave, kar pa je popolnoma nasprotno.«²³

To je izjemno pomembna trditev, na kateri sloni vsa nadaljnja argumentacija in rešitev problema protislovja med božjo vnaprejšnjo vednostjo in prihodnjimi naključnimi dogodki. Vendar pa v tej abstraktni obliki še ne nakažuje, kako je z njeno uporabo mogoče rešiti naš partikularni problem. Celo nasprotno, videti je, da Filozofija, če upoštevamo »epistemologijo«, ki jo je do tu impliciral Boetij, še bolj potrjuje Boetijevo sklepanje. Če sta namreč »moč in zmožnost« vedočega tista, ki določata status in modaliteto vedenega, potem dobimo v primeru božje vednosti, ki je *per definitionem* trdna in gotova, kot rezultat nujne in gotove prihodnje dogodke, se pravi nujnost. Vendar pa je treba s takimi sklepi za trenutek počakati, Filozofija namreč v nadaljevanju razvije lastno teorijo spoznavnega postopka in lastno epistemologijo. Ta temelji na dveh načelih, ki obvladujeta celotno teorijo spoznavanja.

(i.) Prvo načelo, ki smo ga že omenili, je naslednje: »Vse, kar je spoznano, ni dojeta glede na svojo moč/zmožnost (*vis*), ampak z ozirom na sposob-

²¹ V *De cons. phil.* V, 4 (1) so eksplicitno omenjeni Cicero in Boetijevi lastni poskusi iz drugega komentarja *De interpretatione*. Glede Cicera ni povsem jasno, kje naj bi naredil tisto, kar mu pripisuje Filozofija. Cf. R. W. Sharples, str. 222.

²² Cf. npr.: R. Sorabji (1983), str. 255–256.

²³ *De cons. phil.* V, 4 (24–25).

nost (*facultas*) spoznavajočega.²⁴ To tezo, ki jo je prvi izrazil Jamblih, razvila pa sta jo Ammonij in njegov učitelj Proklos, je mogoče ilustrirati s primerom različnih čutil, na primer vida in tipa, ki zaznavata neki okrogel predmet. Medtem ko vid spoznava okroglost predmeta tako, da vidi ta cel predmet naenkrat in tako tudi njegovo okroglost, jo tip spoznava postopoma, tako da s tipanjem spremlja del za delom in na koncu zaključi, da je prišel na isto mesto. Isto »okroglost« tako spoznata dve čutili na dva različna načina, skladno z njuno »sposobnostjo/zmožnostjo« in ne skladno z »zmožnostjo« spoznavanega predmeta.

Tezo o »subjektivaciji« spoznavanja je mogoče še razširiti, saj različne spoznavne zmožnosti spoznavajo isti predmet, na primer človeka, na različne načine oziroma imajo različne »objekte« spoznavanja. Čutno zaznavnaje (*sensus*) »presoja« (*iudicat*) lik (*figura*), ki je vzpostavljen v materiji, ki služi temu liku kot nosilec oziroma subjekt. Imaginacija, zamišljanje, sposobnost predstavljanja in upodabljanja (*imaginatio*) ima za svoj predmet »samo lik brez materije« (*sola sine materia figura*). Razum (*ratio*) preseže to posamično obliko in presoja, »z univerzalno, splošno obravnavo« vrsto (*species*) samo, ki je prisotna v posamičnih stvareh. Um (*intelligentia*) pa, preseгаjoč območje univerzalnosti, splošnosti, kontemplira »enostavno Obliko« s čistim pogledom duha (*pura mentis acie*). Tako dobimo naslednjo shemo spoznavnih moči in njim ustreznih spoznavnih »predmetov«: čutno zaznavanje – materialen človek; imaginacija – lik (*figura*) tega posamičnega človeka; razum – vrsta (*species*) »človek« na sploh; um – enostavna Oblika (*forma simplex*), idealizirana Oblika.

Potem ko Filozofija pojasni vlogo vsake zmožnosti glede na hierarhijo, ki vodi od čutnozaznavnega do neke vrste umske intuicije, umskega vpogleda oziroma uvida, vpelje še (ii.) drugo načelo svoje teorije spoznavanja: »višja zmožnost dojemanja zaobjema nižjo, nasprotno pa se nižja na noben način ne dvigne do najvišje«. ²⁵ To pomeni, da čutno zaznavanje ne more preseči materije (kar stori imaginacija), imaginacija ne more obravnavati univerzalnih oblik (kar počne razum), razum ne more dojeti »enostavne Oblike«. Samo um je tak, da takrat, ko dojema Obliko, razlikuje in presoja tudi vse, kar mu je »podrejeno«. In to na isti način s katerim dojema to Obliko, ki je ne more spoznati nobena druga spoznavna moč.

Argument Filozofije se nadaljuje tako, da poudari, da že na ravni čutnega zaznavanja, ob zaznavanju teles, duh (*animus*) ni zaznamovan z neko trpnostjo, ne utrpeva pasivno vpliva zaznanih predmetov, temveč »presoja iz svoje moči lastnost telesa« (*ex sua vi subiectam corpori iudicat passionem*). Če se to

²⁴ *Ibid.* V, 4 (24–25).

²⁵ *Ibid.* V, 4 (31).

zgodí že na tej, najnižji ravni spoznavnega postopka, to toliko bolj velja za tiste stvari, ki sploh niso povezane s telesnostjo. V teh primerih presojanje, razmišljanje še toliko manj sledi zunanji predmetom, temveč sprožijo akt, akcijo duha, kateremu pripadajo. To je tudi razlog, da različnim substancam pripada mnogo različnih načinov spoznavanja (*cognitiones*).

Osnovno tezo je mogoče torej razširiti in pokazati, kako imajo različne substance različne spoznave, kako spoznavajo na različne načine. Zgolj in samo čutno zaznavanje imajo živa bitja (živali), ki se ne gibljejo, npr. školjke.²⁶ Imaginacijo imajo živali, ki so se sposobne gibati, premikati v prostoru (to so tiste živali, ki imajo v sebi dispozicijo, da kaj želijo ali se čemu izogibljejo). Razum ima samo človek. Um in umevanje pa je rezervirano za Boga oziroma božanstva.

Na podlagi tega sledi (iii.) tretje spoznavno načelo, ki je v bistvu povzetek prvih dveh, namreč, da je boljša tista vednost, ki po svoji lastni naravi spozna ne samo sebi lasten predmet spoznavanja, ampak tudi predmete drugih zvrsti vednosti: »Tisto spoznanje je boljše od drugih, ki s svojo lastno naravo spozna ne samo svojski predmet, temveč tudi predmete drugih spoznav.«²⁷ Rečeno drugače: imaginacija je boljše spoznavanje od čutnega zaznavanja, ker hkrati, ne da bi uporabljajala čutno zaznavanje, spozna tudi predmet čutnega zaznavanja; razum boljši od imaginacije in čutnega zaznavanja, ker spozna tudi predmete čutnega zaznavanja in imaginacije; nad vsem tem pa je seveda še um, ki spozna vse prejšnje stopnje.²⁸ Sklep tega pretresa različnih spoznavnih moči/zmožnosti je, da vsaka sposobnost v spoznavnem aktu uporablja svoje lastne sposobnosti in sodi spoznavane stvari po lastnih sposobnostih, ne pa po naravi, sposobnostih teh stvari, ter da je vsaka višja spoznavna moč/zmožnost vsebuje tudi nižjo.

b) Razum in um

Na tej podlagi tega ekskurza se lahko vrnemo k problematiki božje vednosti in primerjamo človeški razum in umevanje (*intelligentia*), ki pripada Bogu. Tako kot čutno zaznavanje in imaginacija ne dosežeta stopnje razuma, tako človeški razum ne more doseči stopnje spoznavanja božjega uma. Ker ljudje ne morejo preseči stopnje razuma, pripisujejo – tako kot čutno zaznavanje in imaginacija nasproti razumu – Bogu način razumskega dožemanja. Skladno s tem ljudje sodijo, da lahko božji um (*intelligentia*) dojemata prihodnje dogodke tako kot jih dojem razum, se pravi tako, kot je argumentiral Boetij: če za kako

²⁶ Boetij se tu verjetno opira na Aristotela. Cf. 9. 10. in 11. pogl. 3. knjige *De anima*.

²⁷ *De cons. phil.* V, 5 (4).

²⁸ Primer, ki ga v podporo tej tezi navaja Filozofija, zadeva problem univerzalij in je predstavljen kot spor med čutnim zaznavanjem (*sensus*) in imaginacijo (*imaginatio*) na eni strani ter razumom (*ratio*) na drugi. Več o tem A. de Libera, str. 244–250.

stvar oziroma dogodek trdimo, da je negotova, to je, da ni gotovo, da se bo nujno zgodila, potem ne moremo imeti trdne vnaprejšnje vednosti; če pa imamo trdno vnaprejšnjo vednost, potem ne bo ničesar, kar se ne bo zgodilo po nujnosti.

Filozofija razlikuje način dojetanja razuma in način dojetanja uma ter tako izolira oziroma zameji domeno veljavnosti epistemoloških kriterijev vednosti, ki jih je v osnovnem argumentu razvil Boetij. Sklep, da sočasni obstoj božje vednosti in prihodnjih kontingentih dogodkov, vodi v determinizem, bi bil veljaven, če bi božji vednosti pripisali način razumskega, to je človeškega dojetanja. Ker pa je modus božjega spoznavanja in vedenja drugačen od razumskega spoznavanja ljudi, je treba vprašanje raziskati, izhajajoč iz tega, da Bog dojemata stvari drugače kot ljudje, se pravi, treba je raziskati, na kakšen način dojemata božja *intelligentia*. Rečeno drugače, treba je pokazati, kako ima božja *intelligentia* lahko gotovo in določno vnaprejšnjo vednost (*praenotio*) o stvareh oziroma dogodkih, za katere ni nujno, da se zgodijo (kontingentni prihodnji dogodki), pri čemer pa to ni mnenje, ampak enostavnost najvišje znanosti, vednosti, ki ni omejena z nobenimi mejami. Kako je torej mogoče na podlagi teh gnoseoloških načel razumeti, da so tudi stvari, katerih nastop ni nujen, vedene s trdno gotovostjo, da pa to ni običajno mnenje, temveč »enostavnost najvišje brezmejene vednosti«? Kako je mogoče, da so na eni strani prihodnji dogodki popolnoma kontingenti in da Bog za njih vnaprej ve (na način trdne vednosti)? Tako, da skušamo spoznati način božjega umevanja, saj smo rekli, da so stvari spoznane skladno z načinom tistega, ki spoznava, na pa skladno z svojo lastno naravo. Če pa hočem spoznati, kako dojemata Bog, moramo najprej ugotoviti, kakšna je narava božje substance.

c) Večnost božje substance in njena vednost

Temeljna lastnost Boga – lastnost, s katero se strinjajo vsi – je, da je večni, torej je treba preučiti, kaj je večnost.²⁹ Ko bomo spoznali, kaj je večnost, bomo namreč spoznali božjo naravo, in potem, na podlagi tega, tudi naravo in značilnosti božje vednosti. Boetijeva definicija večnosti, ki je kasneje dobila klasičen status, je naslednja: »Večnost je torej celotno, hkratio in popolno posedovanje brezmejnega življenja.«³⁰ Kaj to natančneje pomeni, pojasni Filozofija tako, da primerja večnost s časovnimi stvarmi. »Karkoli živi v času, napreduje kot sedanje iz preteklega v prihodnje in nič ni vzpostavljeno v času, kar bi lahko na enak način zaobjelo celoten obseg svojega življenja. Temveč jutrišnjega dne še ne zajame, včerajšnji dan pa je že izgubilo. Tudi v današnjem

²⁹ Več o Boetijevem konceptu časa in večnosti v članku E. Stump in N. Kretzmanna, str. 429–458. Cf. tudi: R. Sorabji (1983), str. 253–267.

³⁰ *De cons. phil.* V, 6 (4): »Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio <...>.«

življenju ne živite <nič> bolj kot v tistem gibljivem in prehodnem trenutku.«³¹ Karkoli je podvrženo pogojem časa, se ne more imenovati večno v pravem pomenu besede (*aeternum*). Tako nista večna niti Aristotelov niti Platonov svet, ki nimata začetka ne konca, in se njuno »življenje« razteza v neskončnem času. Aristotelov svet namreč, »čtudi je <njegovo> življenje neskončno, ne vključuje in zaobjema naenkrat celotnega obsega <tega življenja>, saj prihodnjih stvari še nima, preteklih pa nima več.«³² Kaj je torej po mnenju Filozofije resnično večno? »Kar torej vključuje in poseduje na enak način celotno polnost brezmejnega življenja, in čemur ne manjka nič prihodnjega niti mu ni nič preteklega odteklo – za to se po pravici trdi, da je večno; in nujno je, da je v posesti samega sebe in vedno prisotno samo sebi in ima prisotno neskončnost gibljivega časa.«³³ Podobno distinkcijo je mogoče narediti tudi v primeru Platonovega sveta, kateremu naj bi ta dodelil »brezkrajno življenje«, in svojsko lastnostjo božjega duha, ki »je zaobjel na enak način celotno prisotnost brezmejnega življenja«. Neskončno gibanje/spreminjanje časovnih stvari sicer imitira ta status negibnega življenja kot prisotnega/sedanjega (*praesens*), vendar pa zaradi tega, ker ga ne more imitirati v popolnosti, pade iz negibnosti v gibanje, in iz enostavnosti prisotnosti/sedanosti v neskončne dimenzije preteklega in prihodnjega. »Ker ne more na enak način posedovati polnosti svojega življenja, se zdi, da tisto, česar ne more izpolniti in izraziti, posnema s tem, da na neki način nikoli ne neha biti, povezujoč se s kakršnokoli prisotnostjo/sedanostjo (*praesentia*) tega neznatnega in bežečega trenutka, <prisotnostjo/sedanostjo>, ki zato, ker je podoba tiste mirujoče prisotnosti/sedanosti, čemurkoli se primeri, tistemu podeli videz biti.«³⁴ Ker pa to stanje ni moglo ostati pri miru, se je podalo na neskončno potovanje v času in je tako postalo takšno, da nadaljuje s potovanjem življenja, čigar polnosti ni moglo zaobjeti tako, da bi ostalo pri miru. »Če želimo stvarjem nadeti ustrezna imena, recimo, po Platonu, da je Bog večen (*aeternum*), svet pa nenehen/stalen (*perpetuum*).«³⁵

Podobno, če ne že čisto identično distinkcijo med pravo, izvenčasovno oziroma atemporalno večnostjo in »stvarmi v času«, je razvil Boetij tudi v *De trinitate*.³⁶

³¹ *Ibid.* V, 6 (5): »Nam quidquid vivit in tempore id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum adprehendit, hesternum vero iam perdidit; in hodierna quoque vita non amplius vivitis quam in illo mobili transitiorique momento.«

³² *Ibid.* V, 6 (7).

³³ *Ibid.* V, 6 (8).

³⁴ *Ibid.* V, 6 (12).

³⁵ *Ibid.* V, 6 (14).

³⁶ *Filozofsko-teološki traktati (Opuscula sacra)*, str. 17–19.

»Kar pa se izreka o Bogu: 'Nenehno je.', označuje <samo> eno, da je bil tako rekoč v vsej preteklosti, da je tako rekoč v vsej sedanjosti – pa naj je na kakršen koli način –, in da bo vso prihodnost. Kar se lahko v skladu s filozofi reče o nebu in ostalih nesmrtnih telesih, pa <se> ne <more> tako <reči> o Bogu. *Nenehno* je namreč, ker je »nenehno« v njem sedanjega časa; razlika med sedanjostjo naših stvari in božjih – <se pravi razlika> v »sedaj« – pa je samo <v tem>, da naš tako rekoč tekoč »sedaj« napravi čas in nenehnost, božji »sedaj« pa, stalen in negiben in stanoviten, napravi večnost. Če bi temu imenu dodal »nenehno«, napraviš njegov – se pravi sedajev –, tekoč in neprekinjen, s tem pa stalen, tok, ki je nenehnost.«³⁷

Boetij tu torej vzpostavi razliko med časovnim in večnim »sedaj«, razliko med večnim in časovnim »nenehno«/»vedno« (*semper*), uporablja pa tudi dve različni besedi za »nenehnost« (*sempiternitas*) in »večnost« (*aeternitas*). Distinkcija med večnim in tistim, kar je nastalo in biva v času, ni distinkcija med več ali manj, temveč gre za dva popolnoma različna reda. Večnost je ne-časovna oziroma zunajčasovna kategorija.³⁸ Zato večnemu bitju ne moremo pripisovati modalitet časa, se pravi ne moremo reči, da »je bilo« in »bo«. Četudi se govori oziroma velikokrat trdimo, da je večno bitje »bilo« ali »bo«, je edino, kar Bogu resnično ustreza, zgolj to, da »je«. Medtem ko sta »bilo je« in »bo« ustrezna opisa za stvari, ki nastajajo, ki se odvijajo v času, se pravi, ki se gibljejo/spremenjajo, pa tisto, »kar je brez gibanja/spreminjanja vedno eno in isto«, ne more zaradi poteka časa postajati starejše, niti ni moglo biti mlajše, niti ni nikoli nastalo, niti sedaj ne obstaja itd. Bogu, kot večni substanci, ne pripada nič, kar je po postajanju dodeljeno spremenljivemu na področju čutno zaznavnega.

Končno lahko odgovorimo na vprašanje, kakšno vednost ima večna božja substanca? Ker moramo upoštevati dejstvo, da je sleherni presojanje odvisno od narave presojočega, Bog pa ima večno sedanjo naravo, je tudi njegova vednost taka, da presega vsakršno gibanje in spreminjanje časa, da je »trajna v enostavnosti svoje sedanjosti«, in zaobjema »vse neskončne 'prostore' prihodnosti in preteklosti« ter jih obravnava v svojem enostavnem spoznavanju, kot da bi se dogajali sedaj:

»Ker torej vsaka sodba dojema svoje predmete skladno s svojo naravo, Bog pa je vedno v stanju večnosti in prisotnosti/sedanjosti; njegova vednost, ki presega vsako gibanje časa, ostaja v enostavnosti prisotnosti/sedanjosti, zaobjemajoč neskončne prostore preteklosti in prihodnosti, obravnava v svojem enostavnem spoznavanju vse, kot da bi se odvijalo sedaj. Če želiš pretehtati

³⁷ Beseda *sempiternitas* (nenehnost) je sestavljena iz *semper* (nenehno, vedno) in *aeternitas* (večnost).

³⁸ Cf. tudi Sorabjijev prikaz in analizo različnih interpretacij večnosti kot atemporalnosti v: R. Sorabji (1983), str. 98D136.

vnaprejšnjo vednost, s katero vse razpoznavna, boš bolj pravilno ocenil, da ni vnaprejšnja vednost *quasi* prihodnosti, temveč vednost nikoli preminulega trenutka. Zato se prej imenuje previdnost kot vnaprejšnje videnje, ker opazuje iz položaja daleč od nižjih stvari tako rekoč kot iz najvišjega vrha stvari.«³⁹

d) Preliminarna rešitev težav: večno sedanja vednost kontingentnih dogodkov

Ali s tem, ko je božja vednost dojeta kot previdnost, se pravi kot vednost večnega sedanjika in ne kot vnaprejšnja vednost, odpadejo težave in protislovja, ki jih implicira »vnaprejšnja vednost« oziroma »vnaprejšnje videnje« prihodnjih kontingentnih dogodkov?

Boetijev osnovni problem je bil, kako skupaj razumeti vnaprejšnjo božjo vednost in prihodnje kontingentne dogodke (dogodke, ki so odvisni od svobodne odločitve ljudi), pri čemer je bilo osnovno neskladje med kontingentnim značajem prihodnjih dogodkov in nujnostnim statusom vednosti. Vednost ima lahko za svoj predmet samo in zgolj nujne »predmete« oziroma dogodke. Torej je vse, kar je predmet vednosti, samo po sebi nujno. Tudi če se lahko strinjamo s tem, da vednost kot taka ne vnaša nujnosti v predmete vednosti oziroma dogodke, za katere ve, je vseeno znak tega, da do njih ne more ne priti, torej da so nujni. Nujnost (stabilnost, gotovost, določenost) dogodkov, ki so predmet vednosti, pa je odvisna od tega, ali so že izvršeni oziroma se že dogajajo, ali pa so prihodnji in do njih lahko tudi ne pride. Ker so od statusa dogodkov odvisne tudi propozicije, ki jih izrekajo, in njihova resničnostna vrednost, je mogoče imeti trdno vednost, izraženo v propozicijah, samo o preteklih in sedanjih dogodkih.

Odgovor Filozofije lahko razdelimo na sledeče etape: prvič, prihodnji dogodki so tudi ob predpostavki vnaprejšnje vednosti po svojem ontološkem statusu sami po sebi kontingentni. Drugič, narediti je treba (»kopernikanski«) obrat: v razmerju spoznavajoči – spoznavani predmet, je spoznavajoči (subjekt spoznavanja) tisti, ki določa status spoznavanja, in ne predmet (objekt) spoznavanja. Tretjič: glede na modus spoznavanja, ki jim je lasten, je treba razlikovati med različnimi substancami; za obravnavano vprašanje je še posebej pomembna distinkcija med razumskim spoznavanjem ljudi in umskim spoznavanjem Boga. Četrtrič: za večno božjo substanco je značilna večna vednost, ki je izvzeta zakonitostim časa, zato je njena previdnost/vednost artikulirana kot večni sedaj.

Filozofija tako vzpostavi nekakšen »dualizem«: obstaja zunajčasovna (večno-sedanja), recimo ji vertikalna, dimenzija Boga in obstaja časovna (časovno-pretekla/sedanja/prihodnja), recimo ji horizontalna, dimenzija kontingentnih dogodkov, ki so odvisni od svobodne človeške volje. Na časovni osi, ki

³⁹ *De cons. phil.* V, 6 (15).

ji je zavezan človeški razum, je nemogoče imeti vednost (vednost v pravem pomenu besede: trdno, nespremenljivo itd.) o prihodnjih kontingentnih dogodkih. V dimenziji časovnosti imamo lahko vednost samo o dogodkih, ki »ne morejo biti drugače«, se pravi o preteklih in sedanjih dogodkih. Na osi zunajčasovnosti, ki je definirana kot večna sedanjost, pa imamo tako ali tako vedno zgolj in samo vednost o večno sedanjih dogodkih, se pravi o dogodkih, ki »ne morejo biti drugače«. Na ta način se zadosti epistemološkemu kriteriju, da je lahko vednost samo vednost o trdnem in gotovem, o tistem, kar že je, in v tem trenutku ne more biti drugače, skratka o nujnem.

Gledano čisto logično pa je Filozofija v reševanju problema do sedaj uporabila dva elementa: (i) vednost, ki je odvisna od vedočega in ne od vedene stvari; (ii) božji večni sedanjik (Bog ve vse stvari kot sedanje). Toda s tem problem še ni dokončno razrešen.

Ker je božja vednost zunajčasovna, ker ji je vse prisotno tako rekoč kot v sedanjosti, ne vnaša nujnosti v dogodke, za katere ve. Mogoče jo je primerjati s človeško vednostjo, ki ravno tako, četudi v drugi modaliteti sedaj-a, ne vnaša nujnosti v dogodke, za katere ve. To pomeni, da božja *praenotio* ne spreminja narave stvari, temveč jih vidi prisotne, tako in take kot bodo v prihodnosti – za nas. Bog opazuje stvari kot z najvišje gore sveta, videč vse naenkrat. Tako kot ljudje vidimo stvari v časovni sedanjosti, jih Bog vidi v večni sedanjosti. In tako kot mi ne spreminjamo njihove narave, ko jih opazujemo v časovnem sedanjiku, jih božja vnaprejšnja vednost (*praenotio*) ne spreminja v večnem sedanjiku: v večni sedanjosti vidi prihodnje stvari, kot prisotne/sedanje, na tak način kot bodo v prihodnosti za nas. Rečeno čisto poenostavljeno: vednost kot taka, in v tem se Boetij in Filozofija strinjata, ne spreminja narave stvari.

Toda četudi je na eni strani videti, da vednost kot taka (niti vednost časovnega sedaj-a niti vednost večnega sedaj-a) ne vnaša nujnosti v predmete vednosti, je na drugi ravno tako mogoče reči, da so vsi dogodki, za katere Bog ve, s tem podvrženi nujnosti, nujno se morajo zgoditi. Kljub vsemu še vedno ostaja star ugovor: četudi vednost kot taka ni vzrok nujnosti dogodkov, za katere ve, se ti dogodki ne morejo ne zgoditi, torej so na neki način nujni. Če imamo o nečem trdno vednost in ne običajno mnenje, potem tisto mora biti tako, kot vemo, da je, in »ne more biti drugače« – torej je »nujno«.

e) Končna rešitev problema: dve vrsti nujnosti

Rešitev te težave vidi Filozofija v distinkciji med dvema vrstama nujnosti, tako da bo na podlagi te distinkcije mogoče reči, da so isti prihodnji dogodki sami po sebi popolnoma svobodni in neodvisni, v razmerju do božje vednosti pa nujni. Sledeč Aristotelu⁴⁰ in svojemu lastnemu komentarju k *De interpreta-*

⁴⁰ R. Sorabji (1980), str. 122, op. 7, opozarja, da je distinkcijo razvil že Aristotel v SE 4, 166a 23D13. Boetij in Ammonij sta menila, da je Aristotel to distinkcijo razvil v *De interpreta-*

tione naredi Boetij distinkcijo med dvema vrstama nujnosti: enostavno oziroma absolutno nujnostjo in pogojno nujnostjo.

V drugem komentarju k Aristotelovem *De interpretatione* pojasnjuje Boetij razliko med dvema vrstama nujnosti, enostavno in pogojno, s primerom gibanja sonca in primerom sedečega Sokrata. Sonce se nujno giblje zato, ker se nikoli ne more primeriti, da se ne bi gibal. Rečeno drugače, nujnost sončevega gibanja ne sledi iz dejstva, da se Sonce giblje v nekem določenem trenutku, denimo sedaj, ampak izhaja iz njegove narave. Na drugi strani pa je nujno, da Sokrat sedi, ko (v določenem trenutku) sedi, ravno tako kot je nujno, da v določenem trenutku, ko ne sedi, nujno ne sedi. Ta drugi primer nujnosti je pogojna nujnost, saj je nujnost ob določenem pogoju: če kdo sedi, nujno sedi, če nekdo ne sedi, nujno ne sedi, drugače bi kršil zakon neprotislovnosti. Kar je bistveno pri tem razlikovanju pogojne in absolutne nujnosti, je dejstvo, da pogojna nujnost ne implicira absolutne nujnosti. Za tistega, ki sedi, ni »enostavno« oziroma absolutno nujno, da sedi, tako kot je nujno, da se Sonce »enostavno« oziroma absolutno nujno giblje. Ta nujnost je »enostavna nujnost« (*necessitas simplex*), nujnost brez dodanega pogoja določenega časa. Prva nujnost je pogojna nujnost, saj je veljavna le ob pogoju časa, saj Sokrat nujno sedi, samo če v tem trenutku, ko izjavimo: »Sokrat sedi«, Sokrat dejansko sedi. Medtem ko je resnica, da se Sonce giblje, izpovedana v stavku z isto vsebino, je resnica, da Sokrat nujno sedi, veljavna samo ob pogoju, da Sokrat v tistem trenutku resnično sedi. Prva nujnost je atemporalna, druga temporalna in mora upoštevati dejanske okoliščine določenega trenutka. Pogojna nujnost torej ne izključuje različnih možnosti, saj ima Sokrat tako zmožnost za sedenje, kot za nesedenje. Nujnost, da Sokrat sedi, tedaj ko sedi, je vezana na neko akcidentalno, naključno, nenujno Sokratovo stanje, vendar pa je to akcidentalno stanje, v trenutku v katerem se dogaja, Sokratu nujno. V nasprotnem primeru bi namreč lahko rekli, da Sokrat istočasno, ko sedi, tudi ne sedi, kar je seveda nemogoče. Bistvena razlika med absolutno in pogojno nujnostjo je v tem, da se tisto, kar je enostavno nujno, ne more spremeniti, medtem ko je mogoče pogojno nujnost spremeniti. Sonce na noben način ne more obstati, Sokrat pa lahko v vsakem trenutku vstane. Prva nujnost je resnična zaradi narave nujnosti, druga nujnost je resnična ob določenem pogoju.

V *De consolatioe philosophiae* Boetij razliko med absolutno in pogojno nujnostjo ponazori z nekoliko drugačnimi primeri, vendar pa je poanta, kar zadeva bistveno razliko med absolutno in pogojno nujnostjo, ista.⁴¹ Enostavna

tione 9 19a23. Najdemo jo tudi pri Ammoniju in v Boetijevih komentarjih k *De interpretatione*.

⁴¹ R. W. Sharples, str. 230, opozarja, da gre v primeru komentarja k *De interpretatione* za nujnost, da je nekaj tako in tako, *ko* je tako in tako, kar ni čisto enako z nujnostjo, ki je povezana z *vednostjo*, da je nekaj tako in tako.

oziroma absolutna nujnost je na primer, da so vsi ljudje smrtni. Pogojna nujnost pa je na primer naslednja: če vemo, da ljudje hodijo, potem nujno hodijo. Seveda se je treba absolutno strinjati, da v vsakem primeru, ko kdorkoli kaj ve, to ne more biti drugače, kot je vedeno. Toda ta pogojna nujnost ne implicira absolutne nujnosti. Vzrok pogojne nujnosti namreč ni svojska narava stvari, ki jo obravnavamo, ampak jo povzroči neki dodan pogoj. Človeka namreč v sprehajanje ne sili nujnost, ampak se sprehaja po svoji svobodni volji. Nujno pa je, da takrat, ko se sprehaja, hodi.

Z razliko med absolutno in pogojno nujnostjo je mogoče lepo pojasniti nujnost, ki jo božja previdnost nalaga na dogodke, za katere ve. Karkoli božja previdnost vidi kot sedanje, mora nujno biti, četudi samo po sebi ne poseduje nobene naravne nujnosti, da je tako, kot je. Vsi kontingenti dogodki (dogodki, ki so odvisni od volje delujočega) so tako v perspektivi božje vednosti dojeti kot sedanji in so zato v razmerju do božje vednosti nujni; sami po sebi, po svoji svojski naravi, pa so kontingenti oziroma so posledica svobodne, kontingentne odločitve. Vse tiste stvari, za katere Bog vnaprej ve, se bodo zgodile: ene se bodo zgodile zaradi svobodne volje; druge zaradi nujnosti narave. Čeprav se bodo prve zagotovo zgodile, pa s tem, ko se bodo zgodile, ne bodo zgubile svoje lastne kontingentne narave, po kateri so bile, prej preden so se zgodile, odprte tudi za možnost, da se ne bi zgodile. Druge pa se bi nujno zgodile, tudi če Bog ne bi vedel za njih. Sonce bi nujno vzhajalo, tudi če Bog ne bi vedel za to.

V perspektivi božje vednosti so torej vsi dogodki videti nujni. Vendar pa je ta nujnost dvojna. Eni dogodki so nujni pogojno, saj njihova nujnost ne izvira iz njihove lastne narave (po lastni naravi so namreč odprti za obe možnosti: da do njih pride ali pa da do njih tudi ne pride), temveč iz dodanega pogoja (da Bog ve za njih). V perspektivi svoje lastne narave pa so ti dogodki absolutno svobodni. Medtem ko je dogodek, da Sokrat hodi, po svoji lastni naravi popolnoma svoboden, saj je odvisen od svobodne Sokratove odločitve, pa je sončni vzhod po svoji naravi nujen, saj ni odvisen od sončeve svobodne odločitve. V perspektivi božje previdnosti postaneta oba dogodka pogojno nujna, saj je vse, o čemer imamo vednost, nujno. Toda medtem ko je sončni vzhod nujen tako enostavno oziroma absolutno kot pogojno, je Sokratov sprehod nujen samo pogojno. Rečeno drugače: v trenutku, ko se stvari, za katere Bog ve, dogajajo, se ne more primeriti, da se ne bi zgodile, toda za ene je bilo tudi nujno, da do njih pride (sončni vzhod), preden so se zgodile, za druge pa ne (Sokratov sprehod). Tako se bodo tudi tiste stvari, ki jih Bog ve kot sedanje, nedvomno zgodile, vendar bodo ene posledica nujnosti narave stvari, druge pa posledica moči, volje tistih, ki jih izvajajo. Kot take bodo v razmerju do Boga nujne, same po sebi pa svobodne in nezavezane nujnosti oziroma kontingentne – kar ve tudi Bog.

S to dodatno elegantno distinkcijo je rešena tako kontingentna narava »prihodnjih« dogodkov kot tudi božja vednost oziroma previdnost. Vendar pa sama distinkcija med pogojno in absolutno nujnostjo, kot smo videli, ne zadošča za rešitev problema. Za to, da je problem vsaj do določene mere razrešen, je treba poleg distinkcije med absolutno in pogojno nujnostjo sprejeti tudi t.i. »kopernikanski« obrat, se pravi tezo, da je vednost odvisna od tistega, ki ve, in ne od predmeta vednosti, obenem pa je treba sprejeti tudi večno naravo Boga, kar v posledici pomeni, da je zanj ves čas kot sedanj. Medtem ko nas sprejetje »kopernikanskega« obrata skupaj s sprejetjem večnega sedanjika pripelje do sklepa, da je božja vednost naših prihodnjih dejanj enaka naši vednosti sedanjih dogodkov, nas sprejetje distinkcije med pogojno in absolutno vednostjo pripelje do sklepa, da nujnost, ki jo neka vednost implicira za neki dogodek, ni absolutna ampak samo pogojna, kar pomeni, da je tak dogodek sam na sebi še vedno kontingenten. To pa pomeni, da velja isti sklep tudi za božjo vednost človeških prihodnjih dejanj. Božja vednost tako ustreza kriterijem stroge znanosti, saj ima Bog vednost o dogodkih, ki so zanj sedanji, in torej »ne morejo biti drugače«, na drugi strani pa so ti dogodki sami po sebi (ali tudi za nas) še vedno kontingentni, odvisni od svobodne, nepredvidljive odločitve vsakega posameznika. In če sprejmemo tezo, da je božji modus vednosti večni sedanjik, potem statusa njegove trdne vednosti ne more spodbiti niti naša sprememba volje glede izvršitve določenega dejanja, ravno tako kot taka sprememba volje ne spreminja »dispozicije« božje vednosti, ki mora seveda biti nespremenljiva, saj božja vednost vse dojemata v sedanjosti in zaobjema vse spremembe simultano, ne pa linearno. V zadnji instanci je zadovoljivost ali nezadovoljivost Boetijeve rešitve odvisna od njegovega koncepta večnosti in večnega, zunajčasovnega, Boga ter njegovega razmerja do časovnih dogodkov, vendar pa glede tega pa Boetij nima pripravljenih odgovorov na vsa možna vprašanja.⁴²

Na koncu se vrnimo k našemu začetnemu primeru: na podlagi rečenega bo moja morebitna jutrišnja odločitev za odhod na Karibe na eni strani popolnoma svobodna (sam, brez »prisile narave«, se bom odločil tako), na drugi strani pa tudi pogojno nujna, kolikor Bog ve, v perspektivi večne sedanjo-

⁴² Eden od nerešenih problemov ostaja vprašanje, ali prihodnji dogodki ne »povzročajo« božje vednosti, kar je Boetij v *De cons. phil.* V, 3 (15–16) zavrnil kot nekaj nesmiselnega. Zdi se, da tudi ob predpostavki večno sedanje božje vednosti naših prihodnjih dejanj, ta dejanja, četudi so za Boga sedanja, povzročajo božjo vednost oziroma je božja vednost odvisna od njih. Če pa naša dejanja ne povzročajo božje vednosti, potem se zdi, da jih določa Bog, to pa že zadeva problem predestinacije. Več o problematičnih točkah Boetijeve rešitve v: R. Sorabji (1980), str. 125–126 in (1983), str. 253–67. Cf. tudi R. W. Sharples, str. 45–46.

sti, da se bom odločil za Karibe in ne za pisanje davčne napovedi. Toda to me ne odvezuje odgovornosti pred davčno upravo, saj je moja odločitev sama po sebi popolnoma svobodna in se ne morem sklicevati na vnaprejšnjo determiniranost mojih dejanj, ki so posledica božje vnaprejšnje vednosti.

Matjaž Vesel
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

Literatura

- Aristotel, *O duši*, prev., uvod, komentar, opombe in glosarij grških terminov V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 1993.
- Aristoteles, *Nikomahova etika*, prev. uvod, opombe in terminološki slovarček K. Gantar, Slovenska matica, Ljubljana 1994.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, prev. in uvod H. Tredennick, Harvard University Press/William Heineman, Cambridge, Mass./London 1976.
- Barnes, J., *Aristotel*; dodatek »Metafizika«, prev. Đ. Merhar, B. Vezjak, Aristej, Šentilj 1999.
- Boethius, A. M. S., *In librum Aristotelis de interpretatione libri sex, editio secunda*, PL 64, Pariz 1647.
- Boethius, A. M. S., *The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy*, ur. H. F. Stewart, E. K. Rand in S. J. Tester, Harvard University Press/William Heineman, Cambridge, Mass./London 1973.
- Boetij, A. M. S., *Filozofsko teološki traktati (Opuscula sacra)*, prevod in spremna beseda M. Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 1999.
- Chadwick, H., *Boetius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- Courcelle, P., *La consolation de philosophie dans la tradition litteraire*, Etudes augustiniennes, Pariz 1967.
- Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988.
- Gibson, M. (ur.), *Boethius, His Life, Thought and Influence*, Blackwell, Oxford 1981.
- Gruber, J., *Kommentar zu Boethius 'De Consolatione Philosophiae'*, De Gruyter, Berlin 1978.
- Huber, P., *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Zürich 1976.

- Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London/New York 1993.
- Kretzmann, N., »'Nos ipsi principia sumus': Boethius and the Basis of Contingency«, v: T. Rudavsky (ur.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1985, str. 23–50.
- Libera, A. de, *L'art de généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Pariz 1999.
- Sharples, R. W. (ur.), *Cicero: On Fate (De Fato) & Boethius: The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolationis) IV. 5–7, V*, ur., napisal uvod in komentar R. W. Sharples, Aris in Philips, London 1991.
- Sorabji, R., *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, London 1980.
- Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, London 1983.
- Stump, E., in Kretzmann, N., »Eternity«, *Journal of Philosophy* 78 (1981), str. 429–458.