

Vsebina

- Uvodnik**
- I Lenart Rihar: Metafizično branje aktualnih vprašanj
- Vera in razum**
- 3 Jürgen Habermas: Dialektika sekularizacije
14 Tony Blair: Vera in globalizacija
- Sveto pismo**
- 22 Jernej Kurinčič: Kristus nas je osvobodil za svobodo (Gal 5,1)
- Leposlovje**
- 28 Jožef Smej: Nekdanji prekmurski pesniki duhovniki so se navdihovali pri Vergilu
- Tomizem danes**
- 36 Ivo Kerže: Ponovna obuditev tomizma in slovenski katoliški shod
37 Robert Petkovšek: Novotomizem na Slovenskem v službi kulture resnice
50 Giovanni Ventimiglia: Status quaestionis: raziskave o tomistični ontologiji
- 82 Ivo Kerže: Povratek k aristotelskemu razumevanju tomizma
111 Janez Žumer: MacIntyrejevo in McCabeovo pojmovanje razmerja med politiko in vrlino
120 Peter Kreeft: O svetem Tomažu
- Pogovor**
- 123 Igor Senčar: Kultura in socialno inženirstvo, Neobjavljeni intervju s pisateljem Zorkom Simičem
- Presoje**
- 138 Vojko Strahovnik: Michael Novak, *O gojenju svobode: Razmišljanja o moralni ekologiji*
141 Helena Jaklitsch: Stane Granda, *Slovenija - pogled na njeno zgodovino*
- Likovna oprema**
- 143 Kaja Pezdir: O slikah Evgenije Jarc
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Evgenija Jarc: **Pogled v gozd I.**, olje na platnu, 100x120 cm, 2007.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@drustvo-skam.si
Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4
Upravnik: Gregor Kunej

Odgovorni urednik: Lenart Rihar
E-pošta: lenart.rihar@kiss.si

Uredništvo: Leja Drogenik Štibelj, Helena Jaklitsch,
Lea Jensterle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže,
Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž,
Miran Špelič, Ajda Kristina Vučajnk

Svet revije: Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk,
Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš
Jezikovni pregled: Marjeta Pisk
Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 30 EUR,
za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom.
Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102
Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega
preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.
Naklada: 800 izvodov
ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

Metafizično branje aktualnih vprašanj

“Ko človek zaostaja v svoji rasti, se zapusti in ga dogajanja prehitijo, se pogosto ne zaveda, kaj se dogaja. Enako se dogaja s skupnostmi, združenji, šolami. Mora se zgoditi nekaj izrednega, nek konflikt ali kriza, da bi opazili in se zavedli našega zaostanka. To samozavedanje ima v svojem jedru neko ostrino, ki prebije obzidje rutine, je neka stvar, ki je mi nimamo, drugi pa, nekaj, česar mi nismo sposobni storiti, drugi pa so. Zaradi tega boleče občutimo svoje lastno pomanjkanje in majhnost. To pritegne našo pozornost in nas priganja k delovanju.

Toda prav na tej točki utegnemo storiti odločilno napako. Predstavljamo si, da biti na tekočem pomeni isto kot imeti tisto, kar imajo drugi, mi pa nimamo, delati tisto, kar delajo drugi, mi pa ne delamo, če pa že ne povsem nekaj enakega, pa vsaj nekaj podobnega, istovrstnega. Tako pa nikakor ne pospešujemo naše rasti, ne pospešimo lastnih korakov na naši poti, ampak na nek način iztirimo. Iz svojega vstopimo v tuje. Kontinuiteta, ki je bistvena za vsako rast, se nevarno prekine in bistveni zaostanek postane še bolj zaskrbljujoč.”

Milan Komar, Red in misterij

Domala vsako razpravljanje, ki je v javnih glasilih in v vsakdanjih debatah namenjeno sodobni slovenski stvarnosti, nas navda z občutkom, da je umanjkala katera od bistvenih plasti, da torej nismo v srčiki problema. Kot bi nam bilo povsem tuje “metafizično branje aktualnih vprašanj”. Enako velja za komentatorska preigravanja zadnjih volitev, na katerih smo Slovenci iz parlamentarnega dogajanja izključili verodostojno politiko, zavezano krščanskemu etosu. Bržkone so bila prav zato tako hvaležno sprejeta besedila, ki so bila na temo volitev priobčena v prejšnji številki Tretjega dne.

Na nedavnem odprtju neke katoliške univerze v Italiji je eden od govornikov v svojem nastopu vsaj trikrat pozval nastajajoči visokošolski zavod, naj bo to, kar je. Naj se torej ne boji duhovne dimenzije človeka, ki šele z njo postane cel - tudi v zelo racionalnem poslu, kot je denimo študij. Naša revija iz istih razlogov na prvo mesto uvršča besedila, ki motrijo razmerje med vero in razumom. Tokrat si na to temo lahko preberete tekst enega vodilnih sodobnih filozofov Jürgenja Habermasa in razmišljanje vrhunskega politika Tonyja Blaira. U osrednjem vsebinskem sklopu pa sledi še nekaj drznejšega, saj obravnavamo sholastično filozofijo, in sicer z dvema zelo obsežnima ter s tremi krajšimi članki.

Zgoraj je bilo omenjeno, da so razprave o slovenski stvarnosti kar redno brez kake pomembne plasti. U mislih sem imel zlasti zgodovinsko epizodo, ki nas je zaznamovala tako močno, da je kot narodna skupnost ne znamo, ne zmoremo in nočemo ustrezno reflektirati. Še več, imamo neke vrste alergijo, ki ob vsaki njeni omembi polpreteklega časa

sproži neprijetne reakcije. Petkrat premislimo, preden pred sogovorniki uporabimo besede, kot so komunizem, boljševiki, totalitarizem, povojni poboji, revolucija, domobranci ipd. Moti nas omemba te dobe, motijo nas (sicer strašno redke) ocene, ki odkrivajo katastrofalnost njenih ultimativnih "pridobitev". Ne priznamo prave narave tega obdobja, delamo se, da ga ni (bilo), da smo normalna družba in da smo bili tudi v preteklosti skoraj normalna družba. Prav tako nočemo, da nas imajo ljudje za prenapeteže, skrajneže. Čudake pravzaprav. U tem smislu je od dveh vidnejših povolilnih analiz, ki ju je objavila Družina, svetla izjema dr. Janez Juhant, medtem ko so v sicer nadvse lucidnem in poučnem tekstu dr. Ivana Štuhca pogrešamo podrobnejšo obdelavo teh vprašanj. (Tukaj seveda ni prostor za debato o tem, kam bi šel na podlagi njegovih besed utopiti svoj že itak šibek politični profil preostanek slovenskih kristjanov ...)

Etienne Gilson je zapisal, da je tomizem nemogoče zares razumeti, če ne upoštevamo poglobljenih molitev sv. Tomaža. Ta sinteza je gotovo eden od razlogov, da sholastika v moderni (slovenski) družbi doživlja podobno usodo, kot naša "med- in povojna plast". Vendar je po drugi strani prav močna in jasna filozofska misel ena od dobrodošlih podlag, ki nam bo v veliko korist, saj smo si vendarle edini v tem, da slovenski kristjan in družba, v kateri se nahaja, nista ravno v življenjskem zenitu. Naj torej dr. Komar nadaljuje zgoraj začeto misel in zaokroži naše razmišljanje: "Zato moramo v trenutkih krize, ko se zavemo, da smo zaostali, natančno pregledati naš notranji položaj. Pristen napredek je mogoč samo, če hodimo po svoji poti, v smeri možnosti, ki izvirajo iz naše biti, in v luči naše poklicanosti in našega poslanstva." Več o tem pa tudi v prihodnji številki, ko se bomo znova posvetili katoliškemu shodu oziroma nekaterim občutljivim slovenskim temam.

Lenart Rihar

Dialektika sekularizacije**

Canteburyski škof je britanskemu parlamentu predlagal, da bi za tam živeče muslimane dovolil delno uporabo šerijatskega družinskega prava; predsednik Sarkozy bo poslal dodatnih 4000 policistov v zloglasne pariške četrti, kjer razgraja alžirska mladina; v požaru v Ludwigshafnu je umrlo devet Turkov, od tega štirje otroci, kar je povzročilo veliko sumničenja in strahotno ogorčene pri turških medijih, čeprav vzrok za požar še ni bil pojasnjen; prav ta požar je bil razlog, da je predsednik turške vlade ob svojem obisku Nemčije obiskal tudi prizorišče požara, kar ni uspel upravičiti niti s svojim nekoliko neposrečenim nastopom v Kölnu,¹ ki pa je naletel na rezek odmev v nemških medijih. Vse te novice so zgolj novice enega vikenda v tem letu. To so priče krhke notranje povezanosti domnevno sekularne družbe - in nas vse bolj napotujejo na vprašanje, ali imamo, in v kolikšni meri imamo, opravka s postsekularno družbo.

Če lahko govorimo o "postsekularni družbi", moramo predpostavljati, da je ta nekoč bila "sekularna". Potemtakem lahko ta sporen izraz uporabimo samo za evropske družbe blaginje ter države, kot so Kanada, Avstralija in Nova Zelandija, torej družbe, kjer so se verske vezi med državljani postopoma, po II. svetovni vojni celo pospešeno, rahljale. V omenjenih regijah se je zavest o življenju v sekularni družbi vsesplošno razširila. V smislu socioloških indikatorjev pa se religiozno obnašanje in prepričanje lokalnega prebivalstva ni spremenilo do takšne mere, da bi to družbo upravičeno označili kot "postsekularno družbo". Neinstitucionalne in nove oblike religioznosti pri nas niso izravnale otipljive izgube velikih verskih skupnosti.²

Kljub temu pa globalne spremembe in vse vidnejši konflikti, ki se danes razvnamejo ob religioznih vprašanjih, postavljajo pod vprašaj domnevo o nerelevantnosti religij. Teza, da je modernizacija družbe tesno povezana s procesom sekularizacije prebivalstva, ki je dolgo časa veljala za nesporno, ima danes vse manj zagovornikov med sociologi.³ Ta teza stoji na treh, sprva zelo prepričljivih, premislekih.

Prvi je ta, da znanstveno-tehnološki napredek s seboj prinese antropocentrično razumevanje "odčaranega" sveta, saj lahko empirično razloži notranjo zgradbo sveta; razsvetljenska zavest se nikakor ne more skladati s teocentrično ali metafizično podobo sveta. Drugi razmislek je, da cerkve in verske skupnosti zaradi razvoja funkcionalno diferenciranih družbenih podsistemov postopoma izgubijo vpliv na zakonodajo, politiko in javno dobrobit, kulturo, vzgojo in znanost; omejijo se na svojo osnovno nalogo upravljanja s sredstvi odrešenja, prakticiranje vernosti pa postopoma spremenijo v zasebno zadevo in s časom izgubijo svoj položaj v javnosti. Posledica družbenega razvoja od agrarne družbe do industrijske ali celo postindustrijske družbe je večja družbena blaginja in socialna varnost ter da z nižanjem življenjske ogroženosti ter večanjem eksistencialne varnosti posamezniki izgubljajo potrebo po takšnih praksah, ki obljublajo, da lahko presežejo neobvladljivo prihodnost preko komunikacije z "onostransko", torej kozmično močjo.

Teza o sekularizaciji že dobri dve desetletji velja za sporno znotraj sociološke znanstvene javnosti, čeprav se zdi, da jo razvoj evropskih družb blaginje podpira.⁴ Kot protiargument se pogosto navaja kritika evro-

centrične predstave sveta. Tem sicer upravičenim protiargumentom se je v zadnjem času pridružila še teza o “koncu teze o sekularizaciji”.⁵ Združene države Amerike, ki s svojimi vseskozi vitalnimi verskimi skupnostmi in nespremenjenim odstotkom verujočih ter aktivnih državljanov tvorijo samo konico modernizacije, so dolgo časa veljale za izjemo pravila. Vendar nas širši in bolj globalni pogled na druge kulture in svetovna verstva podučijo, da je prej pravilo. Ta revizija nam prikaže evropski razvoj, ki bi naj s svojim zahodnim racionalizmom služil kot model za ostali svet, kot izjemo.⁶

Vitalnost religioznega

Med vsemi pojavi je potrebno omeniti predvsem tri prepletajoče se pojave, ki dajejo vtis svetovnega “*resurgence of religion*”, ponovnega vzpona religije: (a) misijonski razmah svetovnih religij, (b) njihova fundamentalna zaostritev in (c) politična instrumentalizacija njihovega nasilnega potenciala [Gewaltpotential].

(a) Eden od znakov vitalnosti je okoliščina, da se vsepovsod v okviru že obstoječih verskih skupnosti in cerkva pojavljajo ortodoksne ali pa vsaj konzervativne skupine. To velja tako za hinduizem in budizem kot za vse tri monoteistične religije. Predvsem je opazna regionalna razširitev etabliranih religij v Afriki in v Vzhodni in Južni Aziji. Očitno je, da so misijonski uspehi tesno povezani z mobilnostjo organizacijskih oblik. Zato se svetovna in multikulturna cerkvena oblika Katoliške cerkve lažje prilagaja trendom globalizacije kot pa Luteranska cerkev, ki je vezana na nacionalno državo in je zaradi tega velika poraženka. Najbolj dinamično pa se razvijajo decentralizirane mreže islama (predvsem v subsaharski Afriki) in evangeličani (najbolj v Latinski Ameriki). Odlikuje jih ekstatična oblika religioznosti, ki jo vodi karizmatična verska oseba.

(b) Najhitreje rastoče verske skupnosti, kot so binškoštniki in radikalni muslimani, se da najbolje opisati z izrazom “fundamentalisti”. Ti se bodisi borijo proti modernemu svetu ali pa se od njega popolnoma umaknejo. V njihovem bogočastju se prepletata duhovnost in pričakovanje skorajšnjega konca sveta z rigoroznimi moralnimi predstavami ter dobesednim branjem svetih knjig. V nasprotju s tem pa so “nove duhovnosti”, ki so začele nastajati tekom 70-ih let prejšnjega stoletja, prežete s “kalifornijskim” sinkretizmom. Njihova podobnost z evangeličani pa je struktura, ki je brez institucij. Na Japonskem je medtem nastalo vsaj 400 takšnih sekt, ki mešajo elemente budizma in ljudske religije s psevdoznanstvenimi ter ezoteričnimi nauki. Na Kitajskem so se državne represalije preusmerile od sekte Falung-Gong na veliko število “novih religij”, saj ocenjujejo, da imajo več kot 80 milijonov pripadnikov.⁷

(c) Iranski režim mul in islamski terorizem sta zgolj dva najvidnejša primera politične razveze nasilnega potenciala religije. Pogosto se izvorno profani konflikti razvnamejo prav zaradi religioznega kodiranja. To velja tako za “desekularizacijo” konflikta na Bližnjem vzhodu kot za hinduistično nacionalistično politiko, trajajoč spor med Indijo in Pakistanom⁸ ter za mobilizacijo vernih desničarjev pred in med vojno v Iraku.

Postsekularna družba – verske skupnosti v sekularnem okolju

Žal se ne morem bolj podrobno posvetiti sporom znotraj sociološke stroke o posebnosti evropske sekularne družbe znotraj religiozno mobilizirane svetovne družbe. Moj vtis je, da primerljivi globalno pridobljeni podatki še vedno dajejo presenetljivo dobro podporo zagovornikom teorije sekularizacije.⁹ Šibkost te teorije je predvsem v nediferenciranih sklepih, ki razkrivajo nejasno rabo pojmov “sekularizacija” in “modernizacija”.



Evgenija Jarc: Pogled v gozd I., olje na platnu, 90x120 cm, 2007.

Res pa je, da se cerkve in verske skupnosti v teku diferenciacije funkcijskih družbenih sistemov vse bolj omejujejo na njihovo temeljno nalogo, dušno pastirstvo, saj so primorane opuščati svoje obsežne pristojnosti na drugih družbenih področjih. Ta specifikacija religijskega sistema pa ustreza pojmu individualizacija religijske prakse.

Navkljub temu pa José Casanova pravilno ugotavlja, da izguba funkcij in individua-

lizacija za religijo nimata nujno za posledico izgube pomena - pa naj bo to v javni politiki ali kulturi poljubne družbe ali pa v posameznikovem načinu življenja.¹⁰ Ne glede na svojo kvantitativno težo lahko verske skupnosti očitno še vedno trdijo, da imajo svoj "sedež" v življenju pretežno sekulariziranih družb. Danes lahko za javno zavest v Evropi rečemo, da je "postsekularna", in sicer v takšnem smislu, da se zaenkrat "prilagaja nadaljnjemu obstoju

verskih skupnosti v obstoječem sekulariziranem okolju”.¹¹ Nov način branja teorije sekularizacije se bolj osredotoča na napovedi o prihodnji “vlogi” religije kot pa na samo jedro teorije. Nov opis družbe kot “postsekularne” se nanaša na spremembe v zavesti, ki jih pripisujem trem pojavom.

Prvič, medijsko posredovano zavedanje slehernega svetovnega konflikta, ki je pogosto prikazan kot verski spor, je preoblikovalo zavest javnosti. Ni potrebna prisotnost fundamentalnih gibanj ali versko motiviranih teroristov, da se večini evropskih državljanov zazdi njihova lastna sekularna zavest znotraj svetovnega merila relativna. To vznemiri sekularno prepričanje o doglednem izginotju religije in izniči sleherni občutek zmagoslavja sekularnega razumevanja sveta. Zavest o življenju v sekularni družbi ni več povezana s prepričanjem, da se bo kulturni napredek in družbena modernizacija odvijala na račun javnega in osebnega pomena religije.

Drugič, religija pridobiva na pomenu tudi znotraj nacionalne javnosti. In s tem ne mislim na medijsko učinkovite samopodobe cerkva, ampak dejstvo, da verske skupnosti vse bolj prevzemajo vlogo “interpretacijskih skupnosti” znotraj političnega življenja sekularnih družb.¹² S svojimi relevantnimi prispevki glede pomembnih tem, ne glede na to ali so prepričljivi ali spotakljivi, lahko vplivajo na oblikovanje javnega mnenja in volje. Naša svetovnonazorska pluralistična družba nudi takšnim intervencijam občutljiva in odzivna tla, saj je vse bolj razdeljena ob vprašanih vrednot, ki potrebujejo politično regulacijo. Glede vprašanj, kot so splav, evtanazija, bioetična vprašanja reprodukcijske medicine, pravice živali in podobnih vprašanj, nikoli ni od začetka jasno, katera politična stranka se lahko sklicuje na pravilno moralno intuicijo, saj je položaj argumentov nepregleden.

Domače veroizpovedi pa prav tako ob nastopanju in vitalnosti tujih verskih skupnosti

pridobivajo resonanco. Če se lahko sklicujem na primer Nizozemske in Nemčije, potem lahko trdim, da sosed, ki je musliman, prisili krščanskega državljana, da se sreča s tujo versko prakso. Prav tako približajo fenomen vere, ki stopa v javno življenje, zavesti sekularnega državljana.

Tretji stimulus pa je imigracija zaradi dela in zaradi azila, ki prihaja iz dežel s tradicionalnimi kulturami in povzroča premike v zavesti prebivalstva. Evropa se je od 16. stoletja morala naučiti življenja v družbi, kjer vladajo napetosti med veroizpovedmi znotraj lastne družbe in kulture. Z imigracijo pa je tesno povezana vreščeca disonanca med različnimi religijami, ki se poveže z izzivom pluralizma različnih življenjskih oblik, kar velja kot značilnost družb emigracije. To pa presega izzive pluralizma različnih verovanj. V družbah, ki se trenutno nahajajo v bolečem procesu preobrazbe v postkolonialno družbo priseljevanja, se vprašanje tolerantnega sobivanja različnih religij še dodatno zaostri zaradi težav z integracijo različnih kultur priseljencev v lastno družbo. Poleg okoliščine globaliziranega trga dela je dodatna težava socialne integracije socialna neenakost. Vendar je to zgodba zase.

Kaj je značilnost državljana v postsekularni družbi?

Do sedaj sem na vprašanje “zakaj lahko imenujemo pretežno sekularizirane družbe tudi “postsekularne”” odgovarjal s stališča sociologa, ki opazuje. V teh družbah religija uveljavlja javni pomen, medtem ko sekularna gotovost, da bo religija ob pospešeni modernizaciji po vsem svetu izginila, izgublja tla pod nogami. Iz zornega kota udeležencev se nam na tem mestu postavlja povsem novo vprašanje, namreč vprašanje normativ: Kako naj se razumemo kot člani postsekularne družbe in kaj naj recipročno pričakujemo drug od drugega, da lahko med državljanami naših nacional-

nih držav z zgodovinsko utrjenimi zgradbami ohranimo civilne odnose tudi pod pogoji kulturnega in svetovnonazorskega pluralizma?

Ta vprašanja samorazumevanja so dobila nov in ostrejši ton po terorističnih napadih 11. septembra 2001. Diskusija, ki je izbruhnila na Nizozemskem ob umoru režiserja Thea van Gogha, o morilcu Mohammedu Bouyeriu in o Ayaan Hirsi Aliji, ki je bila jedro spora, je imela povsem drugačno kvaliteto,¹³ saj so valovi debate prestopili meje države ter sprožili debato z evropsko razsežnostjo.¹⁴ Tukaj me zanimajo imena, ki stojijo v ozadju spora o "Islam v Evropi" in mu dajejo njegovo eksplozivnost. Ampak še preden se posvetim samemu jedru filozofskih recipročnih očitkov, moram natančno skicirati skupno izhodišče obeh strani - ločitev države in cerkve.

Ločitev države in cerkve

Sekularizacija državnega nasilja je bil pravi odgovor na verske vojne z začetka novega veka. Načelo "ločitve države in cerkve" se je uresničevalo postopoma in v skladu z nacionalno pravno ureditvijo. V enaki meri kot se je sekulariziralo državno nasilje, so verske manjšine dobivale vedno več pravic - po pravici do svobode verovanja so dobili pravico veroizpovedi (torej tudi ateisti (op. prev.)) in na koncu pravico do enakega in svobodnega uresničevanja religije. Zgodovinski pregled tega dolgotrajnega postopka, ki je trajal vse do 20. stoletja, nas lahko podučijo o predpostavkah te dragocene pridobitve, ki slehernemu državljanu zagotavlja svobodo veroizpovedi.

Po reformaciji je pomiritev konfesionalno razdvojene družbe postala osnovna naloga države, torej vzpostaviti red in mir. V kontekstu te debate je nizozemska avtorica Margriet de Moor svoje rojake opomnila na te začetke: "Pogosto v isti sapi izrečemo besedo toleranca in spoštovanje, vendar naša tolerantnost, ki sega v 16. in 17. stoletje, nikakor ni povezana s pojmom spoštovanja, ravno obratno. Re-

ligijo drugega smo sovražili, katoličani in kalvinisti niso imeli niti kančka spoštovanja do nazorov druge strani in 80-letna vojna ni bila zgolj upor proti Španiji, ampak tudi krvav džihad ortodoksnih kalvinistov proti katolikom."¹⁵ Videle bomo, kakšno vrsto spoštovanja ima Margriet de Moor v mislih.

Z ozirom na red in mir je bilo državno nasilje, četudi še vedno prepletено s prevladujočo religijo svoje dežele, prisiljeno, da ravnava svetovnonazorsko in nevtralnno. Moralo je razorožiti nasprotujoči si stranki ter si izmisliti aranžmaje za mirno sobivanje sovražnih veroizpovedi ter nadzorovati njuno negotovo soobstojanje. Nasprotujoče subkulture so se v družbi znašle tako, da so druga za drugo ostale tuje. Prav ta modus vivendi - in to se mi zdi pomembno - se je izkazal kot nezadosten, ko je iz ustavnih revolucij 18. stoletja nastala nova politična ureditev, ki je podvrgla državno represijo istočasno vladavini prava in demokratični volji ljudstva.

Državljeni in živeči v družbi

Ustavna država lahko svojim državljanom zagotavlja svobodo veroizpovedi samo pod pogojem, da se ti prenehajo obdajati z integralnim življenjskim svetom svojih verskih skupnosti in se ne izolirajo od drugih. Subkulture se ne smejo oklepiti posameznih članov, da lahko znotraj civilne družbe drug drugemu priznajo udeležbo v skupni politični skupnosti. Kot demokratični državljani si sami postavljajo zakone, znotraj katerih lahko kot zasebniki, ki živijo v neki družbi, ohranijo lastno kulturno in svetovni nazor ter se med seboj spoštujejo. Ta nov odnos med demokratično državo, civilno družbo in subkulturno samostojnostjo je ključ za razumevanje dveh motivov, ki si danes nasprotujeta, čeprav bi se morala dopolnjevala. Politični projekt razsvetljenstva namreč nikakor ne nasprotuje partikularni senzibilnosti pravilno razumljenega multikulturalizma.

Že liberalna država zagotavlja svobodo veroizpovedi kot temeljno pravico, torej zagotavlja, da verske manjšine niso samo tolerirane, ampak da niso več odvisne od naklonjenosti bolj ali manj tolerantne državne oblasti. Vendar šele demokratična država omogoči nestransko uporabo tega načela.¹⁶ Če bi želele turške skupnosti, ki živijo v Berlinu, Kölnu ali Frankfurtu, preseliti svoje molitnice iz lastnih dvorišč na vidnejša mesta, ni to več vprašanje načela kot takšnega, ampak njegove poštene uporabe. Prepričljivi razlogi za definicijo tega, kar naj se tolerira in kar se ne sme tolerirati, pa se lahko ugotovijo samo s pomočjo inkluzivnega (torej takšnega, ki nikogar v naprej ne izključuje (op. prev.)) in posvetovalnega demokratičnega postopka oblikovanja skupne volje. Načelo tolerance se osvobodi suma vzvišenega (po)trpljenja šele, ko obe strani iz enakega pogajalskega položaja dosežeta skupen sporazum.¹⁷ Kje naj potegnemo mejo med pozitivno pravico svobode veroizpovedi, torej pravico izvrševanja lastnega verovanja in negativno pravico do svobode, ki pomeni, da nam je prizaneseno religiozno izvrševanje drugih ljudi, je zmeraj sporno. Ampak v demokraciji so tisti, ki so prizadeti - ne glede na to kako neposredno - tudi sami udeleženci postopkov odločanja.

“Toleranca” seveda ni zgolj vprašanje sprejemanja in uporabljajanja prava; treba jo je prakticirati v vsakdanjem življenju. Toleranca pomeni, da se verniki, drugače verujoči in neverujoči pustijo prepričati ter priznajo prakse in oblike življenja, ki jih sicer sami odklanjajo. To priznavanje pa se mora opirati na skupno podlago medsebojnega pripoznanja, na temelju katerega lahko premostijo medsebojne disonance. Tega priznanja pa ne smemo zamenjati z vrednotenjem tujih kultur in načinov življenja ali z zavračanjem prepričanj in praks.¹⁸ Toleranco moramo imeti samo do svetovnih nazorov, ki jih smatramo za napačne,

in do življenjskih navad, ki jih ne odobravamo. Podlaga za priznanje ni vrednotenje takšne ali katerih koli drugih lastnosti ali dejanj, ampak zavest o pripadanju inkluzivni skupnosti enakopravnih državljanov, znotraj katere je vsak vsakemu dolžan predložiti račune o svojih političnih nazorih in ravnanjih.¹⁹

To pa je lažje reči, kot pa narediti. Enakomerna civilno-družbena vključitev ne potrebuje zgolj politične kulture, ki nas obvaruje pred tem, da bi liberalnost zamenjali z indifferenco. Uspeh lahko dosežemo samo, če so izpolnjene določene materialne predpostavke - med drugim tudi integracija v vrtcih, šolah in visokih šolah, ki izravnavajo določene socialne slabosti, ter enake možnosti dostopa do trga dela. Vendar mi je v današnji povezavi predvsem pomembna podoba inkluzivne skupnosti državljanov, kjer se enakost državljanov in kulturna raznolikost na pravilen način dopolnjujeta.

Dokler je na primer dobršen del nemških državljanov, ki so turškega izvora ter pripadajo muslimanski veroizpovedi, politično bolj navezan in aktiven v stari domovini kot pa v novi, manjka v javnosti in v volilnih skrinjicah korekcijski glas, ki bi bil potreben, da bi razširili vladajočo politično kulturo. Brez civilno-družbene inkluzije manjšin se ta dva komplementarna procesa ne morata razvijata sočasno - odprtost politične skupnosti za občutljivost za raznolikost glede enakopravne vključitve tujih subkultur na eni strani ter liberalna odprtost teh subkultur za enakopravno udeležbo njihovih članov v demokratičnem postopku na drugi strani.

“Razsvetljenski fundamentalizem” proti “multikulturalizmu”: nov kulturni boj in njegove parole

Za odgovor na vprašanje “kako naj se razumejo člani postsekularne družbe” je lahko ta slika prepletajočih se procesov dober smerokaz. Vendar ideološke stranke, ki si da-

nes stojijo nasproti v javnih debatah, tega niti ne zaznavajo. Ena stranka poudarja zaščito kolektivne identitete in očita nasprotniku "razsvetljenski fundamentalizem", medtem ko ta stranka vztraja na brezkompromisni vključitvi manjšin v obstoječo politično kulturo in očita nasprotni strani, da zagovarja "multikulturalizem", ki je sovražno nastrojen do razsvetljenskih dosežkov.

Tako imenovani multikulturalisti se borijo za prilagoditev pravnega sistema zahtevam manjšin po enakem obravnavanju, ki pa bi upošteval raznolikost. Opozarjajo pred vsiljeno asimilacijo in izkoreninjenjem. Sekularna država se ne sme lotiti vključitve manjšin v egalitarno skupnost na tako robusten način, da bi s tem iztrgal posameznika iz njegovega za identiteto potrebnega konteksta. Iz te komunitarčne perspektive se zdi, da hoče politika podvreči manjšine imperativu kulture večine. Medtem pa multikulturalistom že piha veter v obraz: "Ne samo akademiki, ampak tudi politiki in časopisni kolumnisti vidijo v razsvetljenstvu trdnjavo, ki jo je treba ubraniti pred islamskim terorizmom."²⁰ To pa spet privleče na dan kritike o "razsvetljenskem fundamentalizmu". Tako na primer Timothy Garton Ash piše v *New York Review of Books* (5. oktober 2006), da "tudi muslimanske ženske oporekajo načinu, s katerim Hirsi Ali pripisuje njihovo zatiranost islamu in ne njihovim nacionalnim, regionalnim ali plemenskim izvorom".²¹ Dejansko se lahko muslimanski priseljenci integrirajo v zahodni svet samo s svojo veroizpovedjo.

Na drugi strani pa se sekularisti borijo za barvno slepo politično inkluzijo vseh državljanzov, ne glede na njihov kulturni izvor ali pa versko pripadnost. Ta stran opozarja pred posledicami politike identitete, ki bi pravni sistem preveč odprl zaradi ohranitve svojskosti manjšinskih kultur. Iz tega laičnega zornega kota se religijo razume kot izključno privatno zadevo. V tem smislu

Pascal Bruckner odklanja kulturne pravice, saj naj bi ustvarjale paralelne družbe - "majhne, zaprte družbe, ki sledijo svojim lastnim normam".²² Ko Bruckner počez označi multikulturalizem kot "rasizem anti-rasizma", s tem zadene samo tiste skrajne multikulturaliste, ki pledirajo za kolektivno pravno varstvo. Takšno ščitenje celotnih kulturnih skupin bi posameznika dejansko oropalo pravice do lastne ureditve življenja.²³

Obe strani hočeta doseči civilizirano sobivanje avtonomnih državljanzov v okviru liberalne družbe, a kljub temu se nahajata v kulturnem boju, ki raste ob vsaki novi politični priložnosti. Čeprav je jasno, da obe ideji sodita skupaj, se prepirajo, ali ima prednost ohranitev kulturne identitete ali državljanzka integriranost. Dodatno ostrino pa polemika pridobiva od filozofskih premis, ki si jih nasprotni strani, s pravico ali ne, recipročno pripisujeta. Ian Buruma je podal zanimivo opazko, namreč da se je do takrat akademski spor o razsvetljenstvu in protirazsvetljenstvu po 11. septembru 2001 prenesel iz univerz na trge.²⁴ Debatu so podžgala problematična prepričanja, ki so ostala neopažena v ozadju - prenovljen, do razuma kritičen kulturni relativizem na eni in do religije kritičen okameneli sekularizem na drugi strani.

Relativizem radikalnih multikulturalistov

Radikalno branje multikulturalizma se pogosto naslanja na napačno predstavo "nesoizmerljivosti" različnih predstav sveta, diskurzov ali pojmovnih kalupov. Iz te kontekstualistične perspektive se zdijo kulturne oblike življenja kot semantično zaprta vesolja, ki se držijo svoji lastnih in neprimerljivih vrednotenij razumnosti in resnice. Zato mora biti vsaka kultura odrezana od diskurzivnega sporazumevanja z drugo kulturo, saj je vase zaprta semantična celota. Razen nekaterih majavih kompromisov je rezultat spora lahko

samo podjarmljenje ali spreobrnjenje. Pod to premiso bi vsakršna univerzalistična zahteva veljavnosti - tudi argumenti za vsesplošno veljavnost demokracije in človekovih pravic - bila zgolj pretveza za imperialistične želje po večji moči prevladujoče kulture.

Ironično pa se takšen relativističen način branja sam oropa merila, da bi kritizirala neenako obravnavanje kulturnih manjšin. V naših postkolonialnih družbah priseljevanja se diskriminacija manjšin nanaša na samorazumevanje vladajoče kulture, ki vodi do selektivne uporabe ustavnih načel. Ko pa se enkrat preneha resno jemati univerzalistični namen teh načel, pa manjka pregled, ki lahko odkrije nelegitimno prepletenost razlage ustave in predsodkov večinske kulture.

Na filozofsko nevzdržnost kulturnorelativistične kritike mi ni potrebno več posebej opozarjati.²⁵ Je pa sama pozicija zanimiva zaradi nekega drugega razloga; razloži nam ne navadno spremembo strani v politiki. V pogledu na islamski terorizem so se mnogi levi

“multikulturalisti” spremenili v liberalne sokole, ki so navdušeni nad vojno ter so celo sklenili zavezništvo z desnimi “razsvetljen-skimi fundamentalisti”.²⁶ Očitno so lahko ti konvertiti v boju proti islamistom sprejeli razsvetljenstvo, proti kateremu so se nekoč sami borili (podobno kot konzervativci), kot svojo, torej “zahodno kulturo”, saj so univerzalistične zahteve islamistov že od nekdaj zavračali: “Razsvetljenstvo je postalo še posebej atraktivno, saj niso njegove vrednote samo univerzalne, ampak so “naše”, torej evropske, zahodne vrednote.”²⁷

Ta kritika se seveda ne nanaša na tiste laične intelektualce francoskega izvora, na katere se je očitek “razsvetljenškega fundamentalizma” prvotno nanašal. Tudi pri teh varuhih univerzalističnega razumevanja razsvetljenške tradicije se njihova militantnost lahko razume kot posledica vprašljivih filozofskih ozadji. Religija se mora - v skladu s tem kritičnim načinom branja - preseliti iz politične javnosti v območje zasebnega, saj je, kognitivno gle-



Evgenija Jarc: V vodi, akril na platnu, 70x40 cm, 2006.

dano, zgodovinsko presežen "poglav Duha". Pod normativnim pogledom liberalne ureditve jo je potrebno tolerirati, ampak ne more zahtevati, da bi bila resni kulturni vir za samorazumevanje modernih sodobnikov.

Ta filozofska izjava je neodvisna od tega, kako ocenjujemo deskriptivno določitev, da verske skupnosti še naprej dajejo relevantne prispevke k političnemu mnenju in oblikovanju volje v sekulariziranih družbah. Četudi soglašamo, da je opis "postsekularno" za zahodne evropske družbe empirično upravičen, pa ostaja filozofski ugovor, da so verske skupnosti ohranile svoj vpliv zahvaljujoč preživetju trdoživih - sociološko razložljivih - predmodernih oblik razmišljanja. Vsebine religijskega verovanja so z vidika sekularizacije znanstveno tako ali tako diskreditirane. Prav ta značaj znanstvene nediskutabilnosti se razvname v polemični spor z vsakim religioznim izročilom ali vernim sodobnikom, ki zahteva kakršni javni pomen.

Sekularno ali sekularistično

Terminološko sicer razlikujem med "sekularnim" in "sekularističnim". Za razliko od indiferentne naravnosti sekularne ali neverne osebe, ki si obnaša agnostično napram religioznim zahtevam po veljavnosti, sekularisti zavzamejo polemično držo nasproti religioznim naukom, ki navkljub znanstveno neutemeljenim pretenzijam uživajo javno podporo. Danes se sekularizem pogosto naslanja na trd scientistično utemeljen naturalizem. V nasprotju s kulturnim relativizmom mi v tem primeru ni potrebno zavzeti stališča do filozofskega ozadja.²⁸ V tej soodvisnosti me zanima vprašanje, ali je sekularistično razvrednotenje, ki bi ga prevzela velika večina sekularnih državljanov, združljivo s skiciranim razmerjem državljske enakosti in kulturne diference. Ali pa bi bila sekularistična zavest relevantnega dela državljanov prav tako neugodna za normativno samora-

zumevanje postsekularne družbe kot fundamentalistična nagnjena enega dela vernih državljanov? To vprašanje tiči v globljih izvirih nelagodnosti kot pa sleherni "multikulturna drama".

Sekularisti so zaslužni, da so energično vztrajali na enakomerni civilno-družbeni vključitvi vseh državljanov. Ker demokratična ureditev svojim nosilcem ne more enostavno biti naložena, ustavna država sooči svoje državljsane s pričakovanji državljskega etosa, ki presega golo poslušnost do zakonov. Tudi verni državljsani se morajo več kot zgolj prilagoditi navzven. Sekularno legitimacijo skupnosti morajo sprejeti kot svojo v skladu s premisami lastne vere.²⁹ Ve se, da se je Katoliška cerkev šele z II. vaticanskim koncilom 1965 izrekla za liberalizem in demokracijo. In protestantske cerkve v Nemčiji prav tako niso ubrale drugačne drže. Ta boleč učni postopek islam še čaka. Tudi v islamskem svetu raste zavest, da bi danes bilo potrebno ubrati zgodovinsko-hermenevtični pristop za razumevanje naukov Korana. Razprava o zelenem Evro-islam pa nam ponovno prikljče v zavest, da so verske skupnosti tiste, ki na koncu same odločajo o tem, ali v reformiranem verovanju prepoznajo "pravo vero".³⁰

Ko si predstavljamo prehod od takšne religiozne zavesti k bolj reflektivni religiozni zavesti, imamo pred sabo vzor tiste spremembe epistemološke naravnosti, kot se je odvijala od reformacije po zahodnih cerkvah. Takšne spremembe v mentaliteti ne moremo predpisati ali politično voditi ali celo pravno izsiliti, ampak je v najboljšem primeru posledica učnega postopka. In kot "učni postopek" se nam kaže tudi iz perspektive sekularnega samorazumevanja moderne dobe. Ob takšnih kognitivnih predpostavkah demokratičnega državljskega etosa naletimo na meje normativne politične teorije, ki utemeljuje dolžnost in pravice. Učni postopek je lahko spodbujen, ne pa moralno ali pravno zahtevan.³¹

Dialektika razsvetljenstva: sekularizacija kot komplementarni učni proces

Mogoče pa moremo zadevo postaviti na glavo? Ali je učni postopek potreben samo na strani religioznega tradicionalizma ali pa tudi na strani sekularizma? Ali ne prepovedujejo ista normativna pričakovanja, ki omogočajo inkluzivno državljanstvo, sekularno razvrednotenje religije enako kot prepoveduje religiozno odklanjanje enakosti med moškim in žensko? Komplementarni učni postopek je potreben na sekularni strani takrat, ko ta ne razlikuje med nevtralizacijo državnega nasilja in izključitvijo religije iz politične javnosti. Zavedanje, da se domena države, ki razpolaga s sredstvi prisile, ne sme odpreti sporom pod domeno različnih verskih skupnosti, sicer bi vlada postala izvršilni organ religiozne večine, ki bi svoji opoziciji vsiljevala svojo voljo. V ustavni državi morajo biti vse norme javne, razumljive in dostopne vsem. Svetovnonazorska nevtralnost države ni proti religioznim izjavam znotraj politične javnosti, kolikor ostanejo postopki posvetovanja in odločanja na ravni parlamenta, sodišč, ministrstev in upravnih enot jasno ločene od neformalne udeležbe državljanov. Ločitev "države in Cerkve" zahteva filter med tema dve sferama, ki dopušča samo "prevedene" oz. sekularne prispevke iz babilonskih zmešnjave glasov v javnosti v agendo državnih institucij.

Dva razloga govorita v prid takšni liberalni odprtosti. Osebe, ki niti nočejo niti niso sposobne svoja moralna prepričanja in svoj besednjak razdeliti na profani in sakralni del, bi lahko sodelovale pri oblikovanju mnenja tudi v jeziku religije. Drug razlog pa je to, da demokratična država ne bi smela prehitro reducirati polifonične kompleksnosti javne množice glasov, saj ne more vedeti, ali s tem od družbe ne odreže ustanavljanja smisla in identitete. Z ozirom na ranljivo področje

socialnega sobivanja imajo religiozne tradicije še posebno moč, da prepričljivo artikulirajo moralne intuicije. Sekularizem pride v stiske, če pričakuje, da sekularni državljani v civilni družbi in politični javnosti svoje verne sodržavljane obravnavajo kot enakovredne reiligiozne državljane.

Sekularni državljani, ki bi svoje verne sodržavljane dojemali s pridržkom, da si zaradi svojega verskega prepričanja ne zaslužijo resne obravnave kot drugi moderni sodobniki, bi padli na raven prej omenjenega *modus vivendi* in bi s tem zapustili podlago priznanja skupnega državljanstva. *A fortiori* ne smejo izključiti, da je tudi v religioznih izjavah vsebovana semantična vsebina, ali pa da lahko odkrijejo zamolčane lastne intuicije. Če naj vse steče kot mora, se morata obe strani, iz vsakokratnega lastnega pogleda, dogovoriti o interpretaciji razmerja med vero in razumom, ki omogoča samorefleksivno sobivanje.

Prevedel: Jani Šumak

* Jürgen Habermas, roj. 18. junija 1929 v Düsseldorfu, je eden vidnejših sodobnih filozofov in sociologov in sodi med pomembnejše predstavnike druge generacije frankfurtske kritične teorije. Zaslovel je z deli s področja socialne filozofije ter etike. Sloves pa je pridobil tudi na račun sodelovanja v velikih teoretičnih, historičnih in družbenih debatah v Nemčiji ter polemiziranja s sodobniki, vse od Heideggerja do zdajšnjega papeža, takrat kardinala, Ratzingerja. Od leta 1990 se intenzivneje ukvarja z judovsko - krščanskim vplivom na razvoj sodobne družbe, od terorističnih napadov 11. septembra v ZDA pa se ukvarja tudi z mejami sekularizacije, kar nekateri komentatorji razlagajo kot njegov "preobrat".

** Besedilo je bila osnova za predavanje, ki ga je avtor imel 15. marca 2007 v okviru prireditvev Nexus inštituta Univerze v Tilburgu na Nizozemskem. Besedilo je bilo objavljeno v *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 04 (2008).

1. Dokumentirano v: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 3 (2007), 122-124.

2. Detlef Pollack, *Säkularisierung - ein moderner Mythos?*, Tübingen, 2003.
3. Hans Joas, Gesellschaft, Staat und Religion, v: isti (izd.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main, 2007, 9-43; prim. tudi isti., Die Zukunft des Christentums, v: *Blätter*, 8 (2007), 976-984.
4. Jeffrey K. Hadden, Towards desacralizing secularization theory, v: *Social Force*, 65 (1987), 587-611.
5. Detlef Pollack, *Säkularisierung - ein moderner Mythos?*, Tübingen, 2003.
6. Peter L. Berger, v: isti (izd.), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Grand Rapids, MI, 2005, 1-18.
7. Joachim Gentz, Die religiöse Lage in Ostasien, v: Joas (izd.), *n. d.*, 358-375.
8. Prim. prispevka Hans G. Kippenberga in Heinrich v. Stietencrona v: Joas (izd.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main, 2007, 465-507 in 194-233.
9. Pippa Norris in Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, 2004.
10. Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994.
11. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, 2001, 13.
12. Tako Francis Schüssler Fiorenza, The Church as a Community of Interpretation, v: Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza (izd.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York, 1992, 66-91.
13. Geert Mak, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*, Frankfurt am Main, 2005.
14. Thierry Chervel und Anja Seeliger (izd.), *Islam in Europa*, Frankfurt am Main, 2007.
15. Margriet de Moor, *Alarmlöcher, die am Herzen hängen*, v: isti, 211.
16. Za zgodovino in sistematično analizo prim. obsežno delo Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt am Main, 2003.
17. Jürgen Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, v: isti, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, 2005, 258-278.
18. Prim. moje soočenje s Charles Taylors, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M., 1993, v: Jürgen Habermas, Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat, v: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, 1996, 237-276.
19. O javni rabi uma prim. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main, 1998, 312-366.
20. Ian Buruma, *Die Grenzen der Toleranz*, München, 2006, 34.
21. Timothy Garton Ash, cit. v: Chervel und Seeliger (izd.), *n. d.*, 45 sl.
22. Pascal Bruckner, v: prav tam, 67.
23. Prav tam, 62: „Der Multikulturalismus gewährt allen Gemeinschaften die gleiche Behandlung, nicht aber den Menschen, aus denen sie sich zusammensetzen, denn er verweigert ihnen die Freiheit, sich von ihren eigenen Traditionen loszusagen.“ K temu: Brian Barry, *Culture and Equality (Polity)*, Cambridge, 2001 in Jürgen Habermas, Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, v: isti, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, 2005, 279-323.
24. Ian Buruma, *n. d.*, 34.
25. Odločilna kritika o tezo o nesoizmerljivosti ima svoj izvor v znameniti Presidential Address Donalda Davidsona iz leta 1973 „On the very Idea of a Conceptual Scheme“ [v nemščini “Was ist eigentlich ein Begriffsschema?” v: Donald Davidson in Richard Rorty, *Wozu Wahrheit?*, Frankfurt am Main, 2005, 7-26].
26. Prim. Anatol Lieven, Liberal Hawk Down - Wider die linken Falken, v: *Blätter*, 12 (2004), 1447-1457.
27. Ian Buruma, *n. d.*, 34. Burma na 123 sl. opisuje motive levih konvertitov: “Muslimani so pokvarili igro, so kot nepovabljeni na zabavi [...] Toleranca ima celo v progresivni Nizozemski svoje meje. Lahko je biti tolerant do tistih, za katere instinktivno menimo, da jim lahko zaupamo, razumemo njihove šale in ki z nami delijo pojmovanje ironije [...] Mogoče je težje to načelo uporabiti za ljudi, ki živijo med nami, ampak imajo enake teževa z našim načinom življenja, kot jih imamo mi glede njihovega.”
28. Prim. kritiko v mojih prispevkih v: Hans Peter Krüger (izd.), *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin, 2007, 101-120 in 263-304.
29. Na to meri John Rawls, ko zahteva *overlapping consensus* za normativno substanco ustavnega reda med skupinami z različnimi svetovnimi nazori (Rawls, *n. d.*, 219-264).
30. Ian Buruma, Wer ist Tariq Ramadan, v: Chervel und Seeliger (izd.), *n. d.*, 88-110; Bassam Tibi, Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa, v: isti, 183-199; prim. tudi Tariq Ramadan, Ihr bekommt die Muslime, die Ihr verdient“. Euro-Islam und muslimische Renaissance, v: *Blätter*, 6 (2006), 673-685.
31. Prim. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, v: isti, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, 2005, 119-154.

Tony Blair

Vera in globalizacija¹

Naj na kratko podam mojo nocojšnjo tezo. Zaradi globalizacije se svet odpira in to z neverjetno hitrostjo. Stare meje kulture, istovetnosti in celo narodnosti padajo. Svet v enainvajsetem stoletju postaja vedno bolj notranje medsebojno odvisen. V tem svetu religiozna vera, ki je ključna za kulturo in identiteto tako zelo velikega števila ljudi, lahko igra pozitivno ali negativno vlogo. V pozitivnem smislu spodbuja k miroljubnemu sobivanju vernih ljudi, ki se srečujejo v spoštovanju, razumevanju in strpnosti. Ljudje tako ohranjajo svojo istovetnost, ki jih ločuje, vendar pa hkrati tudi srečno živijo s tistimi, s katerimi si te istovetnosti ne delijo. Po drugi strani pa lahko religiozna vera deluje tudi proti takemu sobivanju in deli ljudi glede na njihovo različnost na tiste, ki so ene vere, nasproti tistim, ki so druge. V tem smislu je medversko delovanje in srečevanje bistvenega pomena. Simbolizira namreč mirno sobivanje.

To je moja osrednja tema. Namenjena je ljudem, ki so religiozno verni, in tudi tistim, ki niso. Torej, tukaj trdim, da je religiozna vera sama na sebi nekaj dobrega, da je daleč od tega, da bi bila nazadnjaška sila. Ima namreč glavno vlogo pri oblikovanju vrednot, ki vodijo sodobni svet, zato je in bi morala biti sila napredka. Vendar pa jo je treba rešiti na eni strani pred skrajnimi in izključujočimi težnjami znotraj današnje religije in na drugi strani pred nevarnostjo, da bi religiozno vero videli kot nekaj, kar je zanimiv del zgodovine in izročila, vendar nima nič povedati o današnjem človekovem stanju. Vero in razum, vero in napredek vidim kot zaveznika in ne nasprotnika.

Eno izmed najbolj čudnih vprašanj, ki so mi jih zastavili v intervjujih (vprašali pa so me že veliko čudnih stvari), je, ali je vera pomembna za mojo politiko. To je nekaj takega, kot če bi nekoga vprašali, ali je zdravje pomembno zanj ali za njegovo družino. Če ste človek 'vere', potem je to žariščna točka vašega življenja. Ni si mogoče zamisliti, da ne bi vplivala na vašo politiko. Vendar pa obstaja razlog, zakaj je moj nekdanji predstavnik za stike z javnostmi, Alastair Campbell, nekoč dejal: 'Mi se ne ukvarjamo z Bogom.' V naši kulturi, v Veliki Britaniji in v mnogih drugih delih Evrope, s tem, ko priznate, da ste verni, sprožite celo vrsto domnev, izmed katerih nobena ni v veliko podporo dejavnemu politiku.

Prvič, lahko te imajo za čudnega. Za normalne ljudi se domneva, da se ne 'ukvarja z Bogom'.

Drugič, ljudje predpostavljajo, da pred odločitvami vzpostavljaš nekoliko kulturni odnos s svojo religijo - 'Torej, Bog, povej mi, kaj misliš o mestnih akademijah, zdravstveni reformi ali jedrski energiji'; tj. predpostavljajo, da ti, voditelj, zaradi svoje religioznosti deluješ v skladu s tem, kar ti prišepetava skrivnostna božanskost. Deluješ torej brez razuma, namesto v skladu z njim.

Tretjič, svojo religiozno vero gotovo poskušaš vsiliti drugim.

Četrtrič, pretvarjaš se, da si boljši od drugih.

In končno in najhuje, nekako mesijansko poskušaš pripraviti Boga do tega, da bi dal božansko potrditev tvoji politiki.

Ko je torej Alastair to rekel, s tem ni mislil, da politiki ne bi smeli verovati, ampak to, da pogovor o tem prinese celo vrsto težav.

Brez dvoma vse to temelji na ideji, da religija ločuje, da je nerazumna in škodljiva. Zato so tudi dolga leta mislili, da bo z intelektualnim razvojem in moralnim dozorevanjem človeštva religija propadla.

Celo pred desetimi leti so religijo, če jo tu razumemo kot neko silo v svetu, še vedno imeli za mrtvo. Več kot 200 let se je namreč utrjeval pogled, da napredni možje in žene ne bodo več potrebovali religije. Ta pogled je temeljil v novem mišljenju razsvetljenstva. To je bil pogled, ki so ga podkrepila znanstvena odkritja, ki so oporekala tradicionalnemu religioznemu pogledu na naravo sveta. To je bil pogled, podprt z vero v neizogiben napredek vsega človeštva, posebej tistih delov človeštva, ki jim je bilo dano živeti na Zahodu. To je bil pogled, ki je vse bolj omejeval religijo na zasebno področje. In to je bil pogled, ki je veljal dolgo časa. Še leta 2000 je revija *Economist* v svoji številki ob prelomu tisočletja objavila tako imenovano osmrtnico za Bogom.

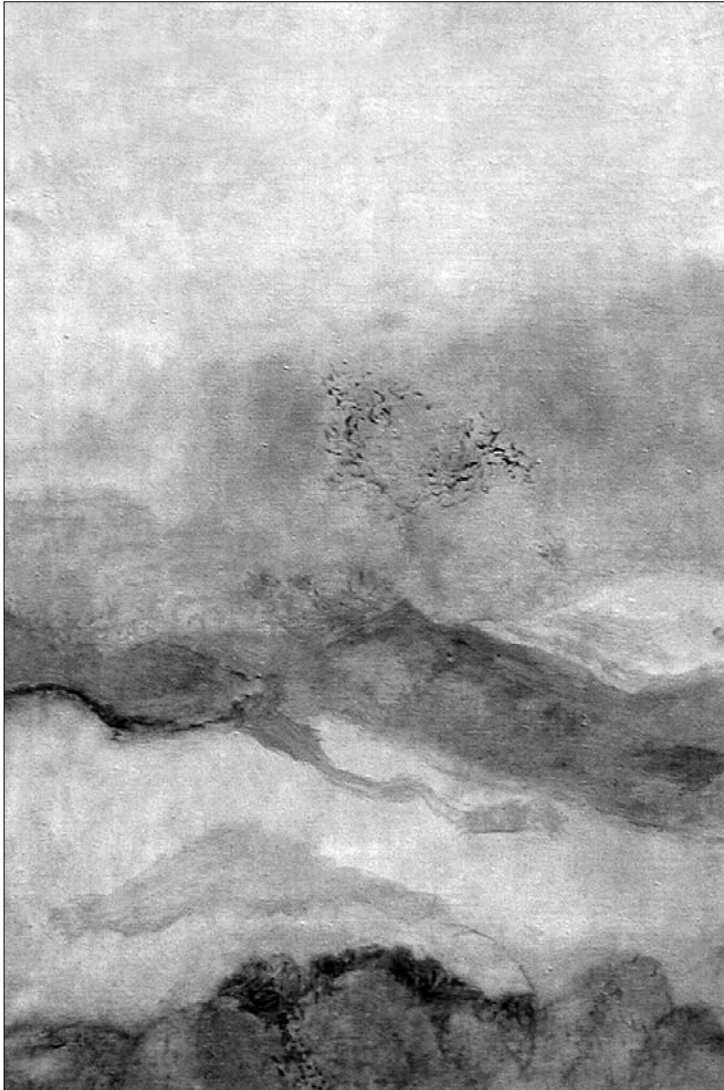
V bistvu pa nikoli po razsvetljenstvu religija ni izginila. Ves čas je bila življenjska os za milijone ljudi, bila je temelj njihovega obstoja, motiv za njihovo vedenje in nekaj, kar daje pomen njihovemu življenju in smisel njihovi poti - ki daje, da je življenje več kot pa le let vrabca skozi osvetljen prostor iz ene teme v drugo, kot to slikovito opisuje Beda Častitljivi. V zadnjih nekaj letih pa smo bili opomnjeni na veliko moč religije. Njeno veliko prizadevanje za dobro lahko vidimo na primeru Jubilee campaign², tega velikega množičnega gibanja, ki je naredilo tako veliko za pomoč ubogim v svetu. Kruto pa smo bili v zadnjih desetih letih tudi opomnjeni, da moč religije preziramo na lastno odgovornost, v terorističnih dejanjih v imenu vere.

Za trenutek pa se spomnimo še na grozote dvajsetega stoletja, ki so se zgodile ob podpori političnih ideologij, spomnimo se fašizma in holokavsta, komunizma in mili-

jonov Stalinovih žrtev. In spomnimo se, kako so tem grozotam junaško kljubovali prav verni možje in žene. Temu dodajmo še bogato zgodovinsko izročilo religije kot sile, ki si prizadeva za dobro. Prav lani smo praznovali 200-to obletnico odprave trgovine s sužnji. Seveda se moramo spomniti, da so mnogi verni ljudje z veseljem sodelovali pri trgovini s sužnji in uživali v njenih koristih. Vendar pa se moramo tudi spomniti, da so mnogi voditelji gibanja za odpravo suženjstva izšli iz anglikanske claphamske sekte in kvekerjev. Spomniti se moramo na vlogo krščanskih in judovskih skupnosti pri sprejemanju Konvencije o genocidu iz leta 1848. Spomnimo se lahko tudi na velike človekoljubne pobude, ki prinašajo olajšanje trpečim - na Rdeči križ, Rdeči polmesec in Islamic relief, na CAFOD in Christian aid, Hindu aid in SEWA International, World Jewish relief in Khalsa Aid³ - na vse dobrodelne organizacije, ki črpajo navdih iz nauka različnih ver. Vse te organizacije pa se seveda naslanjajo na izročilo, ki ga imajo velika svetovna verstva o družbeni pravičnosti - na moralno zavezo k pomoči ubogim, zatiranim, preganjanim šibkim in nemočnim.

Pomislite na Gandija, na radikalne in pogumne duhovnike osvoboditve v Južni Ameriki, na tiste, ki so spregovorili v času apartheida, na tiste tisoče in sto tisoče, ki danes in vsak dan delajo v tistih najrevnejših delih Afrike, ki so najbolj opustošeni zaradi boleznih ali raznih spopadov. Pomislite na redovnice, ki se borijo proti trgovanju z ženskami in otroci po vsem svetu.

In na Zahodu, na primer, ogromno dolgojemo judovsko-krščanskemu izročilu, ki nam je posredovalo pojme človekove vrednosti in spoštovanja, zakona in demokracije. Spomnite se na delo, ki ga opravljajo cerkve, mošeje, sinagoge in templji pri skrbi za bolne, starejše in tiste, ki so izključeni iz družbe. To delo je nesebično, pogosto neopaženo



Evgenija Jarc: **Brez naslova**, olje na platnu, 70x100 cm, 2003.

s strani družbe in včasih zelo zahtevno, ko poskuša odpraviti bolečino in trpljenje posameznega človeka.

Za delovanje vseh teh ljudi vera ni nekaj postranskega. Vera je vir, počelo, izvor delovanja; vera je nekaj, kar te ljudi pripravi, da so to, kar so, in da delajo, kar delajo. Zanje se vera uresničuje v dejavnosti, v zavzetosti za druge, v skrbi, v sočustvovanju, v vseobsegajočem občutku solidarnosti. Verjamejo,

da delujejo kot orodje Božje ljubezni, ko opravljajo svoje delo. Vendar pa je udejanjena ljubezen do bližnjega samo en vidik tega, kar ljudem predstavljajo verske skupnosti.

Religija lahko svetu pokaže tudi dva druga obraza. Eden od teh je religija kot ekstremizem. V to temo se nima smisla poglobljati. Religiozna vera lahko zraste v ekstremizem. Najbolj očitno lahko to povežemo z ekstremizmom v imenu islama pri dejavnostih Al-

Kajde in drugih. In ob tem se ne bi smeli slepiti. Tudi če velika večina religioznih ljudi ni naklonjena uporabi terorja, vsaj danes ne, obstajajo ekstremisti v skoraj vsaki religiji. Tudi tam, kjer se ekstremizem ne izraža v nasilju, obstaja ekstremizem, ki se izraža v ideji, da človekova istovetnost ne temelji na njegovi religiji sami, ampak na taki veri, ki je predvsem sredstvo za izključevanje drugih ljudi, ki niso te vere. Naj bo jasno. Ne pravim, da je skrajno, če trdiš, da je tvoja religiozna vera edina prava. Večina vernih ljudi to trdi. Vendar to ni vzrok, da ne bi spoštoval ljudi, ki so druge vere ali celo brez vere. Spoštovati moramo tudi človekoljube in slaviti dobra dela, ki jih opravljajo. Vera je problematična, če postane način za očrnitev tistih, ki niso te vere, kot da so nekako manj človeška bitja. Tako vera postane sredstvo za izključevanje. Bog v tej povezavi ni univerzalen, ampak strankarski, vera ni sredstvo za sklepanje prijateljstev, ampak sredstvo za ustvarjanje ali izbiranje sovražnikov. Miroslav Volf v svoji knjigi *Izključevanje in sprejemanje* to razliko čudovito opisuje. Ko tisti, ki niso verni, vidijo tako sliko, ki se jim kaže kot slika religije, se odvrnejo od nje, saj je razumljivo, da jih odvrta.

Poleg tega taka oblika religiozne vere tudi noče sprejemati znanstvenih odkritij, za katera se zdi, da niso skladni s kakšnim vidikom organizirane religije. Po tem, kar se je zgodilo Galileju, je enostavno razumeti, zakaj se nekateri znanstveniki nagibajo k prepričanju, da religiozna vera in znanstveno delovanje ne moreta sobivati. Vendar pa je za večino vernih ljudi religiozno prepričanje najbolj čista oblika resnice. Zato si znanost in vera, razum in vera nikoli ne bi smela biti nasprotnika, ampak tesna zaveznika. Včasih lahko vera vodi znanost. Tako je bilo na primer pri tistih znanstvenikih, ki jih je vera vodila, da so zavračali napačne znanstvene ideje o rasah in genetiki. Iskanje znanja je ne-

kaj dobrega v mnogih verstvih. Ne samo v Koranu, ki ljudi vzpodbuja k pridobivanju znanja, zaradi česar so bile islamske in ne krščanske dežele stoletja na čelu znanstvenega napredka.

Sedaj boste morda rekli, da je vse to v redu. Če ste religiozno verni, vas bo morda to tudi zanimalo. Če pa ne: Zakaj bi mi to bilo mar? To sta torej nasprotujoči si stališči o položaju vere v sodobnem svetu. Pa kaj? Kaj ima to opraviti s svetom izven verskih skupnosti? Tu je odgovor.

Sprejmimo predpostavko, da vera ni v zatonu. Ne izginja neizogibno pod bremenom znanstvenega in tehnološkega napredka. Še vedno je tu z nami in ne samo, da je preživela, ampak celo cveti. V dobi globalizacije in politične neodvisnosti se svet vedno hitreje odpira in splošno znana ideja o globalni skupnosti postaja ekonomska, politična in pogosto socialna resničnost. V tem novem svetu bo imel razvoj religiozne vere globok vpliv.

Sile, ki v tem trenutku oblikujejo svet, so tako zelo močne in vse težijo v eno smer. Odpirajo svet. Včasih ljudem rečem, da je v sodobni politiki ločilna črta vedno manj na tradicionalni meji med levimi in desnimi in vedno bolj med odprtimi in zaprtimi.

Množična preseljevanja spreminjajo skupnosti, celo države. Ljudje po vsem svetu si ne prestando izmenjujejo ideje in podobe, ter ustvarjajo nova politična in ideološka gibanja na podlagi hitro pridobljenih podatkov. Svetovni gospodarski ustroj je vedno bolj odvisen od zaupanja. Trden je, ko se stvari zdijo dobre, in nenavadno krhek, ko zaupanje izpuhti. Svet je danes gospodarsko, politično in celo do neke mere ideološko neodvisen. Ločnica je torej med tistimi, ki imajo to za nekaj pozitivnega - odpiranje ponuja priložnosti -, in tistimi, ki imajo to za grožnjo in hočejo svet spet nazaj zapreti.

Kakor lahko vidite na primeru predsedniške tekme v ZDA, se pojavljajo nova vpra-

šanja, ki vplivajo na tradicionalna stališča strank: svobodna trgovina nasproti zaščiti, vključevanje v mednarodno politiko nasproti izolacionizmu, podpiranje ali nasprotovanje priseljevanju. V teh vprašanjih ne gre toliko za levo proti desnemu, ampak za odprto proti zaprtemu. In vsa ta vprašanja izvirajo iz strahu, da bi globalizacija skupaj zmetala vse ljudi, kulture in države brez občutka za vrednote ali razumevanje drug drugega. Raziskava podjetja Gallup Poll, ki je potekala po vsem svetu, kaže, kako osrednjega pomena je medkulturna občutljivost, glede na to, kako sprejemljiva je za ljudi globalizacija.

V tem kontekstu je vloga vere še posebej pomembna in to ne samo zato, ker je bila večina religij globalnih, preden so postali globalni politični in gospodarski sistemi. Če se verniki trudijo komunicirati drug z drugim, če se učijo sobivanja, če verjamejo v spoštovanje 'drugega', lahko odigrajo pomembno vlogo pri zmanjševanju strahu in napetosti. Ponosni so namreč lahko na svojo lastno značilno religiozno in pogosto tudi kulturno istovetnost, vendar pa so hkrati tudi odprti za ljudi, ki so pripadniki druge religije. Na drugi strani pa lahko religiozno vero uporabijo tudi v podporo, pomoč in krepitev trka civilizacij, ki se mu hočemo izogniti. Zato je pomembno za ljudi različnih ver, pa tudi za tiste brez vere, da si prizadevajo za močno medversko sodelovanje, posebej ker tako sodelovanje predstavlja in udejanja svet sobivanja in ne izključevanja.

Tezo pa bom še razširil. Vera lahko preoblikuje in počloveči neosebne sile globalizacije, oblikuje vrednote spreminjajočega se gospodarstva in krepí odnose na začetku enaindvajsetega stoletja. To je eno izmed vprašanj, ki jih bom razčlenjeval na predavanjih o veri in globalizaciji, ki jih bom imel letos na univerzi Yale.

Potem ko sem odstopil, sem boljše razumel pojav, ki sem ga prej, kot predsednik vla-

de, razumel samo delno. Iz očitnih razlogov sem bil osredotočen na grožnjo globalnega terorizma in na boj proti njemu. Vendar to ni bil edini pojav tega časa. Drugi - ki ga sedaj bolj jasno vidim - je, da se tako gospodarsko, kot tudi politično težišče premika na Vzhod. In premika se hitro. Kitajska je napredovala od države, ki stoji na mestu, do verjetno najmočnejše države v kontinentalni Aziji. Kitajska in Indija bosta verjetno v naslednjih dveh desetletjih večino svojega prebivalstva, ki se danes preživlja s kmetijstvom, zaposlovali v industriji. Glede na velikost teh narodov lahko razumemo, kaj to pomeni: to je industrija, ki je velika približno trikrat toliko kot ameriška, raste pa približno petkrat tako hitro. Da, to si je težko predstavljati.

Obstaja torej razlog, zakaj ima dolgoročno partnerstvo s Kitajsko in seveda z Indijo za nas izjemen strateški pomen.

Če seštejete premoženje vladarjev zalivskih držav, boste dobili znesek, ki je enak večkratniku skupnega premoženja Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada. Vse to, ne da bi se sploh poglobili v moč Indonezije, države, ki trenutno raste po 6 % na leto in ki je velika štirikrat toliko kot Velika Britanija, Vietnam, ki je velik toliko kot Nemčija in izjemno hitro raste na gospodarski lestvici, Tajske, Malezije in še nekaterih drugih. Prvič po več stoletjih se bo Zahod moral sprijazniti z velikimi spremembami, ki zelo vplivajo nanj. Vzhod raste. Zahteval bo vsaj enakopravnost z Zahodom. Morda pa še več.

In kakšne vrednote bodo vodile ta novi svet? Mislim, da bo v tem obdobju hitre globalizacije, ko se center moči odmika od svojega tradicionalnega mesta, ki je na Zahodu, svet neizmerno revnejši, nevarnejši, krhkejši in predvsem bolj brezciljen - mislim, da bo brez potrebnega občutka, ki bi pomagal voditi njegovo pot -, če ne bo imel močne duhovne razsežnosti. Danes, ko se vse trdne

oporne točke zdijo premične in neprestano v pretakanju, danes, ko moramo odkriti in ponovno odkriti svojo bistveno ponižnost pred Bogom, je naše dostojanstvo, ki ga imamo v svojem življenju, bolj kot vedno postavljeno v službo Izvira in Cilja vsega. Ne morem vam dokazati, da religiozna vera ponuja kaj več kot pa človekoljubje. Vendar pa sem globoko prepričan, da ponuja več. In ker ima religiozna vera tako močan zgodovinski in kulturni vpliv na Vzhodu, pa tudi na Zahodu, nam zato lahko pomaga, da se zedinimo o skupnih vrednotah, ki bi bile sicer vir boja za prevlado.

V svoji znameniti knjigi *Velika preobrazba* Karen Armstrong opisuje razvoj religiozne misli od najzgodnejšega obdobja tako na Vzhodu kot na Zahodu, ko se je pogosto zdelo, da je religija kruta, neizprosna in nerazumna, pa vse do sodobnega časa, ko si vere delijo veliko skupnih vrednot in imajo v veliki meri skupen namen. Ustanova, ki sem jo oblikoval, je poskus, da bi delal nekaj drugega od tega, kar delajo mnoga izjemna medverska telesa in organizacije, ki že obstajajo in od katerih so mnoge danes tukaj zastopane. Zares želim izraziti veliko priznanje prizadevanju te dežele za vodenje medverskih odnosov in dialoga. Vesel sem, da je bil Svet kristjanov in judov ustanovljen že leta 1942 in da so bile od takrat ustanovljene že mnoge organizacije, kot na primer Medverska mreža, Forum treh verstev⁴ in mnoge druge, ki jih je preveč, da bi vse omenjal. Moja ustanova bo poskusila dopolniti njihovo delo in ga ne podvajati.

Nisem verski voditelj. Pravzaprav danes nisem več niti politični voditelj. Zavedam se vsega posmeha in roganja, ki doleti vsakega politika, ki govori o religiji. Ne zahtevam moralne nadvlade. Prav nasprotno. Vendar pa me vznemirja, kako pomembna je vera za naš današnji svet in kako zelo ljudje potrebujejo vero, da bi dosegli drug drugega.

Ustanova se bo osredotočila na nekatere ključne teme. Prvič, pomagala bo različnim verskim organizacijam, da bodo skupaj delale za pospeševanje Ciljev za novo tisočletje, za katere sem se zavzemal kot predsednik vlade in ki so v mnogočem lakmusov papir svetovnih vrednot. Verske skupnosti same opravijo veliko dela na tem področju. Vendar pa bi lahko naredile še več, če bi jim pomagali, da bi delale skupaj. Cilji za novo tisočletje so nujno potrebni, svet pa jih ne uspe urediti. Odličen primer dejavne vere bi bil, če bi poskusili premostiti razlike in prebuditi svetovno zavest.

Drugič, oblikovala bo visokokakovostne pripomočke - knjige, domače strani na svetovnem spletu, različna sredstva obveščanja - za izobraževanje ljudi, da bodo ti bolje vedeli, kakšne so različne vere in kaj te vere zares verujejo, ne pa, kaj pogosto napačno mislimo, da verujejo.

Ustanova se bo neposredno osredotočila na šest glavnih verstev, na tri abrahamovska, ter na hinduizem, sikhizem in budizem. In čeprav ustanova ne bo omejena samo na abrahamovska verstva, bomo sodelovali z obstoječimi organizacijami, ki pospešujejo boljše razumevanje in sobivanje med kristjani, muslimani in judi, na primer z idejo Ustanove za sobivanje⁵, da bi postavili Abrahamovo hišo tu, v Londonu, kjer bi ljudje treh abrahamovskih, pa tudi drugih ver, lahko spoznali svoja izročila, raziskovali svoje korenine in odkrivali, kaj imajo skupnega, ne da bi prikrivali razlike med seboj.

Prav tako bomo pomagali tistim pripadnikom teh verstev, ki si prizadevajo za miroljubno sobivanje in zavračajo skrajne in ločitvene ideje, ki trdijo, da so vere v temeljnem spopadu druga z drugo. Priznavam pa tudi, da imamo širši cilj. Ustanova zagotovo ne bo imela namena, da bi verstva zvalila v talilni lonec naukov. Ni bistvo v tem, da izgubimo svojo značilno vero. Bistvo je, da

se učimo, živimo in delamo z ljudmi, ki so drugačne vere. Ustanova bo delala tudi na pospeševanju ideje, da je vera sama na sebi nekaj dinamičnega, modernega in pomembnega za sedanjost. Če namreč hoče biti religija pozitivna sila, ki si prizadeva za dobro, ni dovolj, da jo samo rešimo pred ekstremizmom - kjer je vera orodje za izključevanje - ampak tudi pred nepomembnostjo - kjer je vera zanimiv del naše preteklosti, ne pa tudi prihodnosti. Za vse preveč ljudi je religiozna vera strogi dogmatizem in prazno obredje. Vera je tako zožena na sistem čudnih prepričanj in dejanj, ki se nekaterim zdijo popolnoma ločene od potreb in skrbi vsakdanjega življenja. Tak obraz vere pa je lahka tarča za bojevit sekularizem. Ta zasramuje nekatere prakse in izročila organizirane religije, ki določajo 'vero'. 'Vera' je tako samo še duhovščina, redovništvo in obredje.

Ob branju Dawkinsonove knjige *Bog kot zabloda* sem opazil, kako zelo bojeviti sekularisti in religiozni ekstremisti potrebujejo drug drugega. *Bog kot zabloda* je odlična polemika, vendar v celoti - tako kot tudi bolj razumna *Slepi urar* - temelji na pogledu, da tisti, ki verujejo v Boga, Boga razumejo kot sredstvo za izključevanje, kot zastrašujoč in nerazumen primerek praznoverja in grotesknega malikovanja, ki naknadno utemeljuje, kar ni mogoče utemeljiti. Bodimo pošteni, ljudje, ki imajo tako prepričanje, vsaj delno spoštujejo tudi to, kar je narejeno v imenu vere, vendar verjamejo, da bi bilo lahko to narejeno in da bi bilo narejeno celo bolje, če bi bilo narejeno v imenu človečnosti, brez vmešavanja vere. Strinjam se, da ni potrebno biti veren, da bi bil dober človek - to je resnica. Vendar pa se ta resnica pogosto spremeni v trditev, ki ločuje religijo od tega, da nekdo dela dobro - to pa je precej drugačno stališče.

Za manj bojevite sekulariste pa je ideja vere v najboljšem primeru neškodljiva, ven-

dar pa zavajajoča, vloga religije pa je v najboljšem primeru izražena v lepih cerkvah, versko navdahnjeni umetnosti, ter v zgodovini in kulturi držav, kjer je religija prevladovala. Ta estetski in zgodovinski pogled na religiozno vero razume vero kot zanimiv del izročila, ki pa ima zelo malo ali pa sploh nima vpliva na sedanjost. Spet se strinjam: vera v Boga je lahko tudi praznoverje ali strah - kdo vse izmed nas daje obljube Bogu, ko je prestrašen, vendar pa na te obljube pozabi, ko nevarnost mine? Vendar če bi bilo to vse, kar je vera, potem vera ne bi preživela in si preživetja ne bi niti zaslužila.

Zakaj torej vera še vedno obstaja, zakaj ni izginila z razvojem sodobne znanosti in tehnologije, zakaj je kljub vsem zmaličenim podobam organizirane in neorganizirane religije, ki odvrčajo ljudi, religiozna vera za milijone še vedno goriščna točka, po kateri usmerjajo svoje življenje? Zakaj še vedno navdihuje dela izjemnega samozrtvovanja in nesebičnosti? Zato ker skupaj z vsem naukom in teologijo, z vso prakso in obredjem, v bistvu vera predstavlja globoko hrepenenje človekovega duha. Prav zato govorimo o duhu.

Vera teši osnovno, neukrotljivo, neustavljivo človekovo željo po duhovnem napredku, željo, da bi delal dobro, in da bi mislil in deloval onkraj omejitev, ki jih postavljajo sebične človekove želje. Še več kot to, vera je ukoreninjena v prepričanju, da vznik za to, da bi delali dobro ali da bi vsaj poskusili delati dobro, ni v koristoljubju in lastnih interesih, ampak v tem, da damo svoj jaz na stran, da se zavedamo nečesa večjega, bolj središčnega in bolj bistvenega za človekovo stanje, kot pa je naš lastni jaz. Tako 'drugi' ni zavržen ali izključen, ampak vključen kot nekdo, ki je bolj pomemben od nas samih. In verni ljudje verjamejo, da nas nekaj žene in vodi k temu. Za tiste namreč, ki tako čutijo, Bog ni nek moder Starec na nebu, ampak resničen vir življenja. Bog je nesebična ljubezen, usmiljeni in ne-

skončni delivec Milosti. Organizirana religija, če jo vidimo v tej luči, torej ni neko pusto obredje, ampak občestven prikaz vere, ki povezuje ljudi, ki verjamejo v moč Božjega usmiljenja in ljubezni, ki verjamejo, da je vera namenjena vsemu svetu in ki predstavljajo skupnost z Bogom in z drugimi ljudmi. Na ta način vera usmerja naša življenja, saj se tako zavedamo svojih šibkosti in pridobivamo moč. Vera uravnava nagnjenje, ki ga ima človeštvo do relativizma, kakor je to potrebno in nujno. Pravi, da obstajajo absolutne stvari - kot na primer neodtujljiva vrednost in spoštovanje vsakega človeškega bitja -, ki jih nikoli ni mogoče žrtvovati. Daje resnično moralno žilavost. Motimo se, delamo napake, grešimo, vendar se tega zavedamo, čutimo obžalovanje, želimo narediti bolje in hočemo najti Božje odpuščanje.

Vera je živo in rastoče prepričanje, ki ni zagodeno v nek trenutek v zgodovini. Čeprav se je za nas, vernike naša lastna religija začela v nekem trenutku zgodovine, vendar napreduje s časom, z razumom, z znanjem, z znanstvenimi in tehnološkimi odkritji. S temi odkritji ni v nasprotju, jih pa usmerja k človekoljubnim ciljem. Vera ni nekaj, kar bi bilo ločeno od našega razuma, še manj pa od družbe okoli nas, ampak je vera za razum nekaj bistvenega, saj daje njegovi uporabi namen in družbi dušo, človeškemu bitju pa občutek za božansko. To je cilj življenja, ki ga ne moremo najti v ustavah, govorih, vznemirljivi umetnosti ali lepih besedah. To je cilj, katerega osrednji izvir je klečanje pred Bogom.

Za tiste med nami, ki smo verni, je pomembno prav to. In četudi ne smemo vsiljevati svojega prepričanja drugim, nas tudi ne bi smelo biti sram zagovarjati ga in biti

ponosni nanj. Za nas vera ni nek zgodovinski ostanek, ampak vodilo za človeštvo na poti v prihodnost. Saj nočemo, da bi mi in naši otroci živeli v svetu brez vere. Če lahko ljudje različnih ver srečno bivajo skupaj v medsebojnem spoštovanju in solidarnosti, lahko tako živi tudi naš svet. In če vera zavzema pravo mesto v naših življenjih, potem lahko mi živimo s ciljem, ki je onkraj nas samih in podpiramo človeštvo na poti k izpolnitvi.

Prevedel: Leon Jagodic

-
1. Tony Blair je leta 1994 postal voditelj laburistov, od 1997 do 2007 pa je bil ministrski predsednik Velike Britanije. V svojem političnem delovanju je močno zagovarjal zunanjo politiko, ki temelji na vrednotah, zavzemal se je za naravovarstvene pobude ob klimatskih spremembah in programe za odpuščanje dolga najrevnejšim državam. Trenutno je posebni odposlanec bližnjevzhodne mirovne četverice, na eni izmed najuglednejših ameriških univerz Yale pa vodi seminar o religiji in globalizaciji. V objavljenem predavanju, ki ga je imel v Westminsterski katedrali v Londonu, Tony Blair govori o vlogi religije v enaindvajsetem stoletju. Religija je namreč v času, ki je zaznamovan z globalizacijo, ključen dejavnik v povezovanju med narodi in kulturami. To povezovanje pa je mogoče le ob spoštljivem in plodnem sodelovanju verstev in vernikov med sabo. Prav spodbujanju tega sodelovanja pa je namenjena tudi Ustanova Tonya Blaira za vero, o kateri govori v drugem delu predavanja.
 2. Jubilee campaign je ameriško gibanje, ki si prizadeva za človekove pravice in versko svobodo manjšin, posebej v državah, kjer se te kršijo [op. prev.].
 3. To so britanske dobrodelne organizacije, ki spadajo pod okrilje različnih verstev [op. prev.].
 4. To so tri organizacije, ki delujejo na področju medverskega dialoga v Veliki Britaniji.
 5. Ustanova za sobivanje (The Coexist Foundation) je organizacija, ki si prizadeva za sodelovanje in dialog med krščanstvom, judovstvom in islamom [op. prev.].

Kristus nas je osvobodil za svobodo (Gal 5,1)

Razreševanje sporov v prvi Cerkvi

Kjer je več ljudi na kupu, pride, ne glede na njihove še tako plemenite namene, do prekrivanja interesnih področij in idej, do sporov. Tudi Cerkev na svojem začetku pri tem ni bila izjema, še več, iz prvih zapisov o Cerkvi lahko razberemo svojevrstno tipologijo (ali že kar vzorec) razreševanja sporov. Pri tem svojo vlogo igrata tako navdih kot hierarhija.

Spor kot ambivalentna stvarnost

Ponavadi pojem "spor" razumevamo negativno. Vendar je takšno razumevanje ozko in omejuje možnosti za rast človeka in sveta. V svojem dosedanjem ukvarjanju z vprašanjem spora¹ sem si zadal nalogo razširiti to pojmovanje in kazati tudi koristno razsežnost spora. Preučil sem različne poizkuse opredeliti spor in ker nobena ni v celoti povzemala zastopanega gledanja, sem razvil lastno opredelitev: *Spor je napeto stanje v sistemu, kjer se prekrivajo življenjski ustroji osebkov in (ki) kliče po možnosti polnejšega sobivanja.*

Spor je torej ambivalentna stvarnost, ima tako dobro kot škodljivo razsežnost. Pri ponazarjanju poteka spora si lahko pomagamo s prisodobno ognja, ki obenem pomeni pot zaostritve in pot rasti.² Sporov je mnogo vrst; toliko jih je, kolikor je človekovih ustrojov (struktur).³ Ni ga vedno smiselno na vsak način razreševati, to bi bila izguba časa in moči, včasih se je bolje zadovoljiti z začasnimi rešitvami: kompromisom, popuščanjem ali prevlado. Če hoče oseba spore obvladati, je pomembno, da je pozorna na nastanek more-

bitnih sporov in zna o njih govoriti (se metasporazumevati).⁴ Vsi v sporu udeleženi osebki imajo svoj del odgovornosti zanj in naj bi to odgovornost tudi prevzeli. Za obvladovanje sporov poznamo mnoge tehnike, a pomembnejše od vsake tehnike je ohraniti zavest in ljubezen do sočloveka. Vsako agresivno vedenje, kopičenje ozemlja (dejanskega ali *virtualnega*), pa je uničevalno početje. Namesto tega je potrebno razvijati tvorno prostorsko kulturo. Zasnove zanjo najdemo že v Svetem pismu, kar je razvidno iz primerov v Prvi Mojzesovi knjigi. Posebno izstopata zgodba o Jakobu in Ezavu in zgodba o Jožefu in bratih, kjer prepoznavamo celoten dramski lok razreševanja spora. Na podlagi teh bibličnih ugotovitev lahko trdimo, da obstaja krščanska kultura spora in se zavzemamo za njeno uveljavljanje.

Biblična podlaga novega gledanja na spor

Za oblikovanje krščanske kulture spora je pomembno vse Sveto pismo, v kateri predstavlja 1. Mojzesova knjiga le majhen del. Ta del je sicer posebej pomemben, ker vsebuje takoimenovano *svetopisemsko prazgodovino*,⁵ ki je podlaga, tako oblikovno kot vsebinsko, za celoto Stare zaveze, pa tudi vse Sveto pismo. Pa vendar se zdi takorekoč nujno, da ustrezno preučimo vsaj še nekatere druge bistvene zadevne odlomke. Ker ne govorimo o judovski, temveč o krščanski kulturi spora, je zato smiselno preučiti še nekatere

odlomke iz Nove zaveze⁶. Iz njih bomo lahko skleпали, kakšno je bilo gledanje prve Cerkve, kako se je torej sporočilo celotne Besede in (v tedanji zavesti še) žive Jezusove daritve preneslo v prakso. Ker je v Novi zavezi zaslediti kar cel kup sporov, se bomo omejili: opazovali bomo verjetno najbolj korenit, če ne tudi najbolj zaostren spor v mladi skupnosti prvih kristjanov, navzkrižja med kristjani iz judovstva in tistimi iz poganstva. Seveda ob tem nismo upoštevali in obravnavali celega kupa sporov: že v Novi zavezi Jezusa z judovskimi ločinami, spora Judje-Rimljani in Jezusovega pogleda nanj, v Stari zavezi pa predvsem spora Ljudstvo-Bog in njegovega odseva, spora Ljudstvo-prerok. Ti in drugi spori iz Svetega pisma zaslužijo nadaljnjo obravnavo. A tudi že na podlagi omenjenega spora med kristjani judovskega in poganškega izvora lahko dokaj zanesljivo postavljamo določene trditve. O tem pa najbolje poročajo Apostolska dela in Pismo Galačanom. Teološko ozadje, razmerje postava-milost, sicer dobro predstavljajo tudi druga pisma, predvsem Pismo Rimljanom, a z vidika spora, torej medčloveške napetosti in ne le “kognitivnega problema” sta nam naštetih knjigi najboljše referenca. Kot bomo videli, izpostavljata vsaka svojo “tipologijo” razreševanja (ki pa se seveda med seboj morata dopolnjevati).

Zgodovinski oris

Čas po Jezusovem vnebohodu verjetno ni bil lahek za njegove učence, pa čeprav je bil, kot razberemo iz poročil, *navdihnjen*: “Bili so stanovitni v nauku apostolov in v občestvu, v lomljenju kruha in v molitvah. Vse pa je v duši navdajal strah, zakaj po apostolih se je dogajalo veliko čudežev in znamenj. Vsi verniki so se družili med seboj in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od tega delili vsem, kolikor je kdo potreboval. Dan za dnem so se enodušno in vztrajno zbirali v templju, lomili kruh po do-

movih ter uživali hrano z veseljem in preprostim srcem. Hvalili so Boga in vsi ljudje so jih imeli radi. Gospod pa jim je vsak dan pridruževal te, ki so našli odrešenje” (Apd 2,42-47).⁷ Ta na prvi pogled idilična slika naj nas ne zavede. Jezus je med učenci predstavljal absolutno duhovno in tudi “administrativno” avtoriteto, bil je edino merilo vprašanj nauka, morale, sojenja, evangelizacije ... Dandanes se v Cerkvi, razširjeni po vsem svetu, množice ljudi ukvarjajo s preučevanjem teh vprašanj, tvorijo “aparati” Cerkve. Jezus je sicer postavil apostola Petra za “skalo” in mu dal “ključe” (prim. Mt 16,19) in prav tako svojim apostolom dal oblast “razvezovati in zavezovati” (prim. Mt 18,18), a je vendar svoje “novorojeno” Telo pustil brez trdnejših struktur. Dokler je bila skupnost majhna in so se ljudje osebno poznali med seboj, je še nekako šlo, a ko se je “veselo oznanilo” širilo, je rasla tudi potreba po (teološki) organizaciji. Prav tako je ta potreba rasla z oddaljevanjem, tako krajevno kot časovno, od velikonočnih dogodkov v Jeruzalemu. Dober primer takšnega strukturiranja je “izvolitev diakonov” v Apd 6. Vsekakor odločilno dejstvo za oblikovanje nove skupnosti pa je bil njen prelom z judovstvom, kar obenem pomeni prelom s *Postavo*, vsemi njenimi predpisi in običaji – v stiku in dialogu s sosednjimi kulturami, pa tudi z Rimljani so kmalu nastale nove oblike “hierarhije”.

Krščanstvo kot judovsko gibanje

Zavedati se moramo, da je bilo “krščanstvo” še dolgo (morda vse tja do padca Jeruzalema leta 70) najprej še ena izmed mnogih ločin tedaj zelo razcepljenega judovstva. Takrat pravzaprav lahko krščanstvo opredelimo kot judovsko-mesijansko univerzalistično gibanje (ki vztraja v okviru judovske kulture in običajev). Protestantski pisci (na primer Gunkel ali Bultmann) so, tudi pod vplivom preteklega in globoko zajedenega anti-

semitizma, pogosto krščanstvo razlagali kot sinkretizem s poganstvom, a za takšne domneve nimamo prave znanstvene podlage, obstajajo pa jasne simbolne in oblikovne reference na judovstvo. Verjetno so celo poganske prvine kristjani sprejemali najprej preko (heleniziranih) judovskih virov. A kako naj potem razložimo protijudovsko naravnost, ki jo je polna Nova zaveza?⁸ Ob natančnejšem branju ugotovimo, da ne gre za "napad" na judovstvo v splošnem, ampak bolj na posamezne judovske ločine, predvsem so v ospredju farizeji. Gre torej bolj za notranji spor judovskih ločin, kot to predstavijo tudi tedanji rimski zgodovinarji, morda bi lahko rekli celo nekakšen "družinski spor". Ki pa zato ni manj zaostren, temveč obratno! Po drugi strani pa zato velja, da nam je ravno zgodnje krščanstvo, ker je precej bolje dokumentirano, dober zgodovinski vir za judovstvo v tem času. Jezus je bil Jud in je živel po judovskih običajih, njegove besede in dejanja so razumljiva na podlagi judovske kulture, judovske svete knjige Svetega pisma Stare zaveze; jasno pa so njegove besede in dejanja ta okvir, kot tudi vsak človeški okvir, daleč presejala, bila so način, da je "starozavezna vera" postala *dediščina vseh*, ne le Judov.

Razlike kot vir spora in ločitve

V okviru novonastale judovske ločine je bolj kot kakšna želja po novi veri, skupnosti, organizaciji, v ospredju Mesija in pa pričakovanje *paruzije*. Ravno ta eshatološko-mesijanska razsežnost jih tudi najbolj ločuje od drugih tedanjih smeri judovstva. Za ostale Jude je bila njihova vera nekako pretirana, že kar fantastična sanjarija. A je še vedno tipično *judovska*. Ugotavljamo celo, da so judovska besedila tistega časa precej bolj "grška" kot pa recimo evangeliji. Lahko bi se izrazili, da je krščanstvo v svojih začetkih iz "starih" (judovskih) kamnov postalo

novi zgradbo. V ozadju spora pa je prenos "težišča" vere od templja in postave na osebo mesija, Kristusa. Obenem so Judje, globoko zakoreninjeni v idejo izvoljenega ljudstva in njen (ekskluzivistični) nacionalizem, zavračali krščansko univerzalistično idejo, pa čeprav se ta (kot nekakšna zarja) pojavlja že v Stari zavezi. Pravovernemu "staremu" Judu takšno razmišljanje sploh ne bi bilo toliko tuje, kot je bilo (pogosto gorečniškim in tudi fanatičnim) ločinam tistega časa. Postava, običaji, izročilo so namreč predstavljali (čisto sekularni) obrambni zid pred asimilacijo okoliških premočnih sosedov. Po drugi strani za kristjana prekinitve s *postavo* sploh ne pomeni prekinitve z vsemi zakoni "tega sveta" (tako so skušali razlagati nekateri protestantski pisci, kar je privedlo tudi do danes splošno sprejete ideje *ločitve cerkve od države*).

Kdaj pa je prišlo do dokončne "odcepitve" od judovstva, je težko rekonstruirati. Začne se s preganjanji ob smrti sv. Štefana (prim. Apd 8,1b-5). Omenili smo že pomembno prelomnico, uničenje Jeruzalema v 1. stoletju, ki prepreči, da bi bil ta še vedno središče novega gibanja. Ostro ločnico zareže kamenjanje apostola Jakoba (pod Anom II. okrog l. 62). Glavni razlog pa je ponovno poenotenje Judov pod vodstvom farizejev, ki so sčasoma odpravili vse druge sekte konec 1. stoletja. Postopek morda pospeši tudi poseben "davek za Jude" po l. 70. Tako se je krščanstvo odcepilo od svoje *matere* (ali pa *sestre*). A med njima ostane vez, ki je s pogani ni.

Krščanska skupnost v Apd in Gal

V obravnavanih zgoraj navedenih novozaveznih knjigah (Apd in Gal) proces ločitve verjetno še ni dokončno zaključen, kar sporu daje še dodatno razsežnost. Še preden pa se lotimo postopkov razreševanja in tipologij, ki pri tem nastopajo, poskusimo povzeti

dejansko stanje, kot je razvidno iz Apd 15 in Gal 1 in 2.⁹ Jeruzalemski skupnosti mnogi Judje nasprotujejo, po drugi strani pa ohranja in drži večino judovskih predpisov in postave. Po drugi strani pa se za Kristusa zanimajo tudi mnogi sekularizirani Judje, pa tudi tujci. A dokler je teh primerno malo (in so dovolj obdani z judovskim okoljem), pač skupaj z vero v Kristusa prevzamejo tudi "paket" judovskih navad. A bolj ko se apostoli pri oz-

nanjevanju oddaljujejo od judovskih središč, večji je odpor; predvsem se upirajo obrezi, ki je za rimsko-grški svet nekaj nezaslišanega. Po drugi strani se sami oznanjevalci, ko skušajo evangelij *inkulturirati*, vse bolj zavedajo, da so mnoge judovske navade pravzaprav (kulturni) balast. A potegniti mejo je težko, prenačljeni koraki so nevarni. Razvidno je, da bo moralo do dokončne jasnosti miniti še kar nekaj časa. Pa do tedaj?



Evgenija Jarc: **Brez naslova**, olje na platnu, 70x100 cm, 2002.

Pavlova izhodiščna drža

Dokler ostaja vsak na "svojem mestu", je vse dobro – judovski kristjani se pač drže svojega, "poganski" pa svojega. Takšno držo zastopa apostol Pavel v Gal 2. Obe drži, tako judovska kot poganska, sta legitimni, v obeh izročilih oznanjevanja, tako petrinskem kot pavlinskem, deluje isti *Duh*. Pri tem je Pavel dokaj oster do jeruzalemske cerkve, njeno navidez samoumevno veljavo in oblast postavlja v imenu svojega apostolstva in navdiha pod vprašaj (prim. Gal 2,6 – *veljali* za ugledne; Gal 2,9 – *veljajo* za stebre; grška beseda *dokeo*, ki jo Pavel tu uporablja, ima močan zaničevalni podpomen: "imajo se (in jih imajo) za nekaj, kar niso"). Kljub temu ne moremo reči, da gre tu v prvi vrsti za osebni spor, spor dveh avtoritet,¹⁰ pač pa oba "akterja" le jasno zastopata stališči svojih skupnosti, ostre besede gre pripisati bolj Pavlovi retoriki (saj želi poslušalcem jasno pokazati resnico s sebi lastno razboritostjo). Po drugi strani pa jasno kažejo, da je spor med obema "strankama" še kako zaostren. Do takšne mere, da nekateri (prim. Gal 1,6) celo govorijo o "drugem evangeliju" in se lotevajo ponovnega "pokristjanjevanja" med tistimi, ki jim je oznanjal Pavel, z namenom uvesti tudi judovske prvine. Za mlado Cerkev bi bil razkol vsekakor usoden. Zato Pavel poudari, da je evangelij samo eden, to, kar oznanja *lažni bratje* (prim. Gal 2,4), pa so postranske stvari, ki z jedrom vere nimajo nič. Ob tem je nujno, da pokaže svoje "reference" za takšno govorjenje – kdo bi mu namreč utegnil očitati, da pač oznanja pogansko, ker je tudi sam pogan; tako pa poudari, da je bil sam najprej Jud in poučen v judovstvu (prim. Gal 1,13-17), da torej poganskega izročila ni privzel zaradi sebe, ampak zaradi evangelija in njegovega (lažjega) oznanjanja. Njegovo oznanilo je torej legitimno in to prizna tudi "cerkvena oblast" v Jeruzalemu.¹¹ Sveti Duh deluje svobodno in nima meja; kdor je resnično nav-

dihnen od njega, ima s tem vsa pooblastila, ne glede na dejansko "šaržo". Takšno držo so imeli v Stari zavezi preroki; lahko bi jo poimenovali *karizmatični princip*.

Začasna rešitev Jeruzalemskega zbora

A kaj storiti, ko se eni srečajo z drugimi? Da bo do tega prišlo tako ali drugače, je pač jasno. Priznanje Pavlovega "drugačnega" evangelija je pač začasna rešitev, kompromis, ki ne more trajati. Najbrž ni naključje, da se izbruh zgodi ravno ob Petrovi *vizitaciji* v Antiohiji. Petrovo držo *hypokrisis* Pavel odkrito graja (prim. Gal 2,11-14); to je sicer glede na stanje razumljiv kompromis, ki pa se "vrhovnemu pastirju" vsekakor ne spodobi.

Apostolska dela odločitev prej omenjene ga srečanja apostolov v Jeruzalemu (prim. Apd 15; mnogi to imenujejo kar "Jeruzalemski koncil") opišejo na nekoliko drugačen način, lahko bi mu rekli *hierarhični princip*. V ospredju je apostol Peter, ki ima ključne nebeškega kraljestva. Zato on povzdigne glas in odloči o pravilni rešitvi. Bog je želel in Jezus je zato postavil v svoji Cerкви strukture, ki imajo odgovornost zanjo in jim jamči svoj (pravilni) navdih. Površnemu opazovalcu bi se zdelo, da si oba principa reševanja tega spora med seboj nasprotujeta, pa se vendar bolj dopolnjujeta, zahtevata pa, da eden drugega priznata in upoštevata. Tudi v sodobni Cerкви sta oba nepogrešljiva, eden drugega popravljata in vsaka enostranskost hitro privede do zablode.

Od kompromisa k razrešitvi

Rešitev, ki jo sprejmejo na "Jeruzalemskem zboru", je seveda zgolj začasna. Čeprav močno omeji seznam judovskih zahtev (izpusti najbolj mrzke, obdrži le tiste, ki omogočajo osnovno sožitje), je še vedno ukrojena po judovski meri, kar je do poganov pač krivično – če so svobodni v Kristusu, zakaj bi

jih omejevale (čeprav zmanjšane) judovske zapovedi? Sprejeti kompromis pač samo omogoči znosno sobivanje obojih kristjanov, ni pa še *razrešitev*. So pa začasni kompromisi edino, kar je zaenkrat možno storiti, na končno rešitev bo treba počakati kar nekaj časa – nova skupnost se mora ustaliti. In v čem je končna rešitev spora? S kirurško natančnostjo bo potrebno (raz)ločiti v prvotno judovskem krščanstvu vlakna “postave”, ki so nebitvena, zgolj kulturna dediščina, izročilo, od tistih, ki so stvar vere in Kristusa in zato univerzalna, splošna. Vzpostaviti bo treba teologijo.¹² In tu osrednjo vlogo odigra apostol Pavel v svojih pismih, najznačilneje v Pismu Rimljanom. Ker vsebina te teološke razmejnitve močno presega okvire obravnave, je ne bomo predstavljali. Ostaja pa trden temelj sožitja v novorojeni skupnosti kristjanov.

Zavedamo se, da proces nikoli ne bo zaključen; vera brez svojega kulturnega “okolja” je zgolj imaginarna, abstraktna tvorba, kot duša brez telesa. Duh vedno zavzema neko obliko v prostoru in času. Kmalu zatem, ko se je krščanstvo otreslo okovov judovstva, se je oprijelo rimskih okvirov, ki so ga tudi svojisko omejili. Tako se z zelo podobnim in skorajda enako zaostrenim vprašanjem srečujemo tudi danes: vztrajati pri izročilu in “postavi” krščanske Evrope ali pa “postrgati stari

kvas” s svoje vere in iskati nove, sveže izraze Duha za “novo poganstvo” okrog nas.

1. Leta 2005 sem na Teološki fakulteti predstavil diplomsko nalogo *Spor kot ustvarjalna sila svete zgodovine*, kjer sem na podlagi poročil v Prvi Mojzesovi knjigi preverjal in skušal izoblikovati vzorec obravnave in razreševanja sporov, ki bi imel biblično podlago.
2. Prim. N. Fine in F. Macbeth, *Playing with fire*, Leicester, Youth Work Press, 1992, 7.
3. Prim. M. Iršič, *Umetnost obvladovanja konfliktov*, Ljubljana, Rakmo, 2004, 75.
4. Prim. J. Fernandez, *Being human in conflicts*, Onati, Baketik, 2007, 289.
5. Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, Leiden, Brill, 1999, 93.
6. V pisanju sem se, če ni napisano drugače, opiral (in ga tudi navajam) na *Standardni slovenski prevod svetega pisma* iz l. 1997 in na njegove opombe.
7. Prim. R. E. Brown et al, (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, Prentice Hall, 1990, 739.
8. Prim. M. Hengel, C. K. Barret, *Conflicts and Challenges in Early Christianity*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999, 10 in sl.
9. Prim. Hengel, Barret, *n. d.*, 45 in sl., glej tudi J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, London, New York, T&T Clark, 1998, 132.
10. Prim. A. George, P. Grelo et al., *Uvod v Sveto Pismo Nove zaveze*, Celje, Mohorjeva družba, 1982, 418.
11. Prim. A. Suhl, Ein Konfliktlösungsmodell der Urkirche und seine Geschichte, v: *Bibel und Kirche* 45 (1990), 81.
12. Prim. J. D. G. Dunn, *n. d.*, 4, 713.

Nekdanji prekmurski pesniki duhovniki so se navdihovali pri Vergilu

V četrtek, 24. januarja 2008, je papež Benedikt XVI. ob obisku AD LIMINA sprejel v avdienco tudi škofe iz Maribora: nadškofa dr. Franca Krambergerja ter pomožna škofa, dr. Petra Štumpfa in podpisanega. Podpisani sem papežu omenil, da se mi toži po bogoslužju v latinščini, po Vergilovem maternem jeziku. Pogovor je tekel ob Vergilovi sentenci *Omnia vincit Amor*, ki jo papež navaja v okrožnici *Deus caritas est*, in o tem, da sem to sentenco natančneje obrazložil v *Tretjem dnevu*.¹ Nato so prišli v avdienco k papežu še drugi slovenski škofje. Ob slovesu pa mi je papež stisnil roko, rekoč: "*Latine, latine ...*" (Latinsko, latinsko).

Vergila so šteli za največjega pesnika Avgustove dobe. Ko je pesnik Sekst Propercij zvedel, da Vergil pripravlja ep Eneido, je vzkliknil: "*Cedite, Romani scriptores, cedite, Grai: Nescio quid maius nascitur Iliade*" (Odstopite, rimski pisatelji, odstopite, Grki; ne vem, a nekaj večjega se poraja od Iliade).² Fran Bradač pravi, da je Vergilova Eneida največji in najbolj dovršeni ep v rimski književnosti; z njo je Vergil dosegel višek svoje ustvarjalnosti.³ In tudi Marko Marinčič poudarja, da je Vergil še za časa svojega življenja zaslovel kot največji pesnik Rima.⁴ Ne le po slogu, marveč tudi glede etičnih vprašanj in glede eshatologije (Tartar, Elizij) je Vergil izmed rimskih pesnikov najbolj vzvišen.⁵

Pesništvo je toliko staro, kot je staro človeštvo. Že prvi človek zapoje pesem ženi: "ta se bo imenovala móžinja, kajti ta je vzeta iz

moža" (1 Mz 2,23). Človekove besede, ko je zagledal žensko, so v hebrejskem besedilu sestavljene izrazito ritmično, pesniško. Poleg tega je tu še besedna igra: mož - móžinja, hebrejsko 'iš - 'iššáh; to se pokaže tudi v slovenskem prevodu: za "iššáh" so biblicisti ali slovenisti posrečeno skovali besedo "móžinja", ki je v Slovarju slovenskega knjižnega jezika ni najti.

V pričujočem članku hočemo na kratko povzeti, kako so se nekdanji prekmurski pesniki duhovniki v svojih pesmih naslonili na Vergila. Gre predvsem za tri pesnike duhovnike: Mikloš Küzmič (1737-1804), Simon Čergič (1765- 1806) in Jožef Košič (1788-1867).⁶

Küzmič in Čergič se navdihujeta pri Vergilu

Küzmičeve in Čergičeve pesmi, spisane v madžarščini, navajam po svojem, ponovno predelanem prevodu v slovenščino.

Na prvi pogled lahko opazimo, da tako Küzmič kakor Čergič uporabljata tu in tam podobne pesniške figure. Npr.: Küzmič vošči iz Ivanovskega dola sombotelskemu škofu Jánosu Szilyju 31. decembra 1793 za novo leto takole:

*Doklèr šumelo bo morjá valovje,
dokler bo stalo Helikon gorovje,
dokler bleščalo bo številnih zvezd svetovje,
tako naj dolgo naš prevzvišeni živí!*⁷

In leta 1793 Küzmič vošči generalu Adamu Borosu takole:

Dokler Jeruzalema ne odkupimo, živi!
Dokler se Šved, Anglež ne spreobrneta, živi!
Dokler v Büdini naš kralj ne zablesti, živi!
Dokler Mura proti Gradcu nazaj ne tēče,
živi.⁸

In podobno Szilyju konec leta 1795 za novo leto 1796:

Dokler Turek Evrope ne zgubi, živi!
Dokler Ister v Črno morje teče, živi!
Dokler madžarski meč Tira ne doseže, živi!
Dokler Mura proti Gradcu nazaj ne tēče živi!⁹

Tako Küzmič. Čergič pa podobno Küzmiču v letih svojega župnikovanja v Dolenjih, najbrž 6. decembra 1796:

Doklēr srebril se bo na Libanonu cedre vitki stas,
Doklēr zlatil na glavah se driad bo las,
Doklēr bo valoval na Cererinem polju polni klas,
Doklēr bo v Silvanovem gozdu sence hladne pas,

Doklēr noči se v dan, in dnevi v noč ne spremené,
Palāče v kup kamenja, kralji v prah zdrobé,
Doklēr ne bo led voda, poletje zima, zima
sprotiletje,
In vrtnica vse drugo poljsko cvetje,

Doklēr šumelo bo morjá valovje,
Doklēr bo stalo Helikon gorovje,
Doklēr se bo bleščalo zvezd svetovje,
Bo živel Küzmič: spomin nanj vedno nov je.¹⁰

Oba sta uporabljala isto predlogo, in sicer pesniško figuro iz Vergilove Eneide, Eklog in Georgike. V pričujoči razpravi so za Vergilove pesnitve naslednje okrajšave: Eneida (AE); Ekloge (E), Georgika (G). Za prej omenjene Küzmičeve in Čergičeve verzje najdemo ustrezne vrstice pri Vergilu:

In freta dum fluvii current, dum montibus
umbrae
Lustrabunt convexa, polus dum sidera pascet:
Semper honos, nomenque tuum, laudesque
manebunt... (AE I: 611-613)

Prevajam:
Dòkler v morja bodo tekle še reke,
dòkler božale bodo sence strmine goràm,
dòkler zvezde bo pasel nebesni obok,
tako dolgo v časti in hvali bo tvoje ime ...

In še glede Helikona:
Pandite nunc Helicon, Deae, cantusque,
movete ... (AE 7: 641; 10: 164).

Prevajam:
Odprite sedaj mi, Muze božanske,
Helikona goró, navdihnite pesem mi pravo.

In za prej navedene Küzmičeve vrstice *Dokler Jeruzalema ne odkupimo, živi*, itd. ter *Dokler Turek Evrope ne zgubi, živi* itd. najdemo vzporednico pri Vergilu:

Nulla dies unquam memori vos eximet aevo:
Dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum
Accolet, imperiumque pater Romanus habebit
(AE 9: 447-449)

Prevajam:
Nobčn dan nikdār ne bo vas iztrgal spomīnu vekov,
dokler Enéjev bo rod ob skali negibni Kapitóla prebival,
dokler Rómulov duh imperij bo v lasti imel.

Prav v Vergilovih verzih moramo iskati odgovor na vprašanje, zakaj Küzmič in Čergič uporabljata isto ali podobno pesniško figuro.

Küzmič:
Prej se bo grličji par v žalost odel,
prej bo odmev na moj klic v skalah zamrl,
prej bosta Raba in Mura svoj tek usmerili
in v njima bregovi Bedenički se potopili,
kot moja molitev bi zanj kdaj minila ...¹¹

Čergič:
Prej se bo grličji par v žalost odel,
prej bo odmev na moj klic v skalah zamrl,
prej se bo Donava k nam usmerila

*in Bedeničke bregove vse potopila,
kot da bi misel nanj v meni splahnela.*¹²

Kdo pri tem ne bi bil pomislil na Vergi-
lovega Meliboja, ki v Prvi Eklogi poje:
Nec gemere aeria cessabit turtur ab ulmo
... (E 1: 58)

Prevajam takole:
*Nehala grlica gruliti nikdar ne bo
tam dôl z visokega bresta ...*

V epistolarnem slogu odgovarja Küzmič
Čergiču na njegove verze iz leta 1793. Pono-
snemu Apolonu (Febusu) ni prav, zakaj
Küzmič sprejema Čergičeve verze, Čergiču
so namreč Dolenci dražji od Parnasa.

Küzmič Čergiču:
*Prikaže Apolon se mi z Muzami deveterimi,
bliskajo se mu oči, jezen kot grom zagrmí:
Mar dražji so tebi Simona Čergiča verzi
kot Publija Nazona pesmi, Vergilija
Márona pesnitve?
Dolenci da boljši so od Parnása?
pa vendar v Doléncih drugega ni, kalna le
mlaka,
kljub temu so Čergiču dražji od Kastálijе
vrelca.*

In Küzmič sklene pesem takole:
*Pesnikujmo zdaj, Simon, še dalje vsi iz srcá,
lezli na Píndos ne bomo, vse lepše tu je domá.
Apolon nima oblásti v Slovenski krajtni ...*¹³

Ustreznico tem verzom najdemo pri Vergilu:
*Cantantes licet usque, minus via laedit, ea-
mus.* (E 9: 64)

To vrstico slovenim takole:
*Pesnikujmo gredoč, manj nas bo cesta bo-
lela.*

In še nadaljnje ustrezno mesto pri Vergilu:
Sed me Parnassi deserta per ardua dulcis

*Raptat amor, iuvat ire iugis qua nulla priorum
Castaliam molli divertitur orbita clivo.*
(G 3: 291-293)

V slovenščini:
*Toda prek pustih strmin k vrhovom Par-
nasa me vleče
sladka ljubezen; o rad po slemenih se pnem,
kjer ni našel
zložnega spusta do vrelca Kastálijе nihče
pred mano.*¹⁴

Konec 18. stoletja ni nihče na Koroškem,
Kranjskem ali Štajerskem v narodnostnem
zanosu tako visoko povzdignil kakega mo-
ža, kot je leta 1792 to storil Čergič, ko je
Küzmiču zapel:

*Pozdravljen Mikloš, ti dika Slovenov,
slovenskega naroda sonce in žarek, lepota,
muz Febusovih zaželena krasota
in Febusa samega prvi prijatelj.*¹⁵

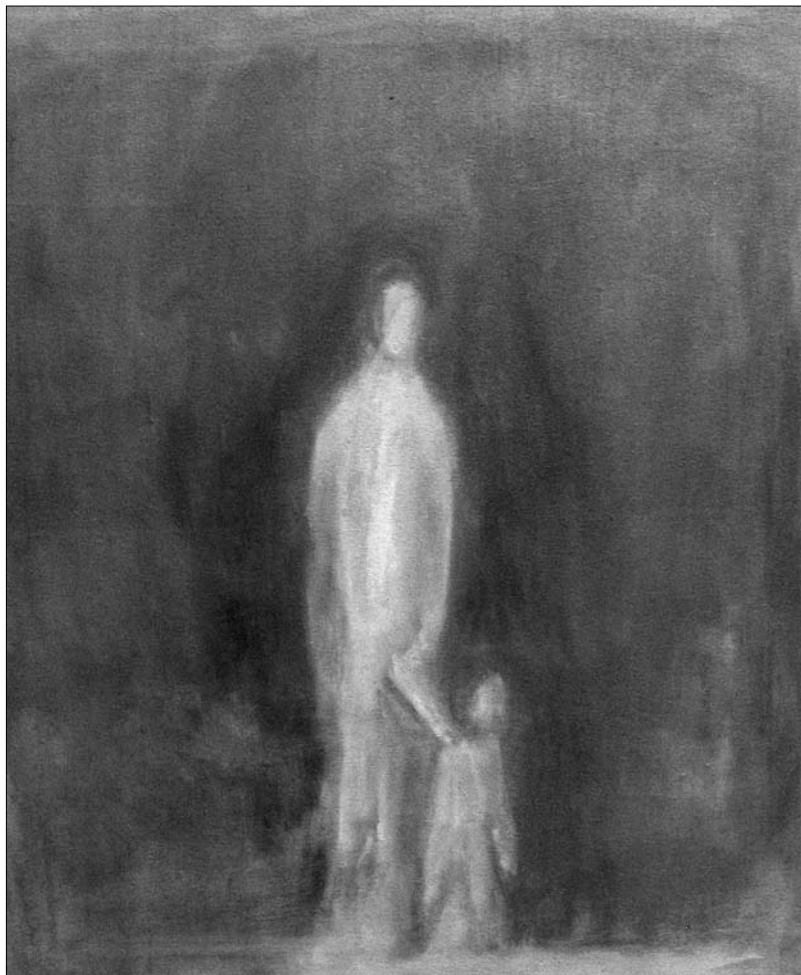
In še Čergič Küzmiču leta 1793:
*Luč slave njegove daleč razlila se je,
pred ljudstvi zemljé ga proslavila.*¹⁶

In 1794:
*Kristalna vsa čistost ti pas je in pokrivalo,
poštenost pa venec, cvetica in vrt.*¹⁷

Vergil pogosto omenja Feba (Phoebus,
bog sonca). V pesništvu je Febus sinonim za
sonce. V prej omenjenih verzih se je Čergič
navdihoval pri Vergilu:

*... en erit unquam
Ille dies, mihi cum liceat tua dicere facta?
En erit ut liceat totum mihi ferre per orbem
Sola Sophocleo tua carmina digna cothurno?
... atque hanc sine tempora circum
Inter victrices hederam tibi serpere lauros.*
(E 8: 7-13)

Slovenim takole:
... kdaj končno zasije mi dan,



Evgenija Jarc: **Mati z otrokom I.**, olje na platnu, 50x60 cm, 2006.

*da smel bom popevati tvoja dejanja?
Kdaj mi dovoljeno bo tvoje pesnitve,
ki Sófokla vredne so, s hoduljo ponesti
po širnem vsem svetu?
Dovoli mi zdaj čelo oviti ti z vencem
lovorovim sredi bršljana.*

Küzmič kanoniku Istvánu Borosu želi priti v nebeški Elizij:

*Naj vitez naš dolgo na zemlji sloví,
dolgo naj zro ga naše oči,
tam z vitezi blagopokojnimi se veselí.¹⁸*

In Čergič Küzmiču, 1794:
*Vernike svoje na pašnike vodi zelene,
v blaženih gaje Elizijske, vsem zaželene.¹⁹*

In še Küzmič martjanskemu župniku Michaelu Gabru:

*Ko sklenil zemeljsko boš potovanje,
v gajih Elizijskih naj ti bo domovanje ...*

V isti pesmi obilico jesenskih plodov na Bedeničkem bregu tako rekoč primerja z razkošjem Elizijskih poljan.:

*Namenil sem te osrečiti z nekaj kostanja ...*²⁰

Ustrezno mesto pri Vergilu:

*Stant et iuniperi et castaneae hirsutae,
Strata iacent passim sua quaeque sub ar-
bore poma ... (E 7: 53-54)*

Slovenim:

*Tukaj je brinje, tu so kostanji v lupini bo-
dikavi,
pod vsakim drevesom vseprek leži raztreseno
sadje ...*

O Eliziju je najpristrčneje pisal prav Vergil:
Amoena piorum concilia Elysiumque colo ...
(AE 5: 735)

Slovenim:

*V Eliziju bivam med ljubkimi zbori pobožnih ...
Devenere locos laetos et amoena virecta
Fortunatorum nemorum sedesque beatas.*
(AE 6: 638-639)

Prevajam:

*Prišli so v rádostne kraje, preljubkih vseh
zelenic,
v gaje preblaženih, vekomaj srečnih.*

In še:

*Hic manus ob patriam pugnando vulnera
passi,
Quique sacerdotes casti, dum vita manebat,
Quique pii vates et Phoebos digna locuti,
Inventas aut qui vitam excoluere per artes,
Quique sui memores aliquos fecere merendo:
Omnibus his nivea cinguntur tempora vitta.*
(AE 6: 660-665)

Prevajam:

*Tu vsi so, ki v boju za dom so rane trpeli,
vsi svećeniki, ki čisto nedolžno kdaj so živeli,
pobožni poeti s Febusa vrednimi spevi,
ki zemski so žitek z leposlovjem krasili,
ki so zaslužni, da svet se jih vedno spominja:*

tem vsem poveza jim snežna belo čelo ovija.

Küzmič vošči Szilyju 1783:

*“gloriae sertum”, “venec slave”;*²¹ leta 1793
*“prestol med vélikih svetnikov zbori”;*²² leta
1795 *“z blaženimi škofi srečo neminljivo, ve-
nec iz zaslug spleten kot krono nevenljivo”.*²³

Podobno še Čergičeva Muza leta 1794
Küzmiču:

*Po smrti raj nebeški naj uživa,
tam s svetim Nikolajem škofom večno biva.*²⁴

Navedli smo nekaj primerov, kako sta se
Küzmič in Čergič navdihovala pri Vergilu.
In sedaj sledi Košič.

Tudi Košič se navdihuje pri Vergilu

Dokečkoli se bo nad Slovenskom nebo
plavilo,
vnetoga plebanuša bo vsako dobro srce
slavilo.²⁵

Tako je zapel Košič glede Mikloša Küzmi-
ča. “Dokečkoli”, to je tisti “dokler”, “dum”,
tako značilen za Vergila (navedeno v tem član-
ku pri AE: 609-613): *“dum fluvii current ...
dum montibus umbrae ... dum sidera pascet ...”*

V svoji latinsko spesnjeni odi, namenjeni
beltinskemu župniku in dekanu Adamu Iva-
nocyju, najdemo vrstice, navdihnjene ob rim-
skih pesnikih, posebej pri Vergilu.²⁶

*Lentis Phoebe Pater! passibus eripe
Donum quod dederas munifica manu!
Musa imbellis Adamo obsequium mea
Vult depromere nunc, sit Tibi cara Vir!*²⁷

Prevajam:

*Febus očetovski! tiho in nežno iztrgaj mi dar,
ki dala ga roka darežljiva je tvoja.
Muza zdaj moja, prav nič bojevita,
Adáma počástiti hoče, naj draga Ti bo,
Mož!*

Košič hoče Ivanocyja počastiti s svojo Muzo, ki naj zapoje vzvišeno pesem, podobno kot je to storil Vergil:

Sicelides Musae, paulo maiora canamus!
(E 4: 1)

Prevajam:

Muze sicilске, opevajmo vzvišene bolj zdaj reči!

Pridevnik "imbellis" uporablja Vergil večkrat; npr.:

Sic fatus senior, telumque imbelles sine ictu Coniecit ... (AE 2: 544)

Prevajam:

Tako je stavec dejal in kopje nebojevito brez truda zalučal ...

...imbellem avertis Romanis arcibus Indum.
(G 2: 172)

Prevajam:

... z rimskimi loki odženeš Indijca nebojevitega.

Quid quae imbelles dant proelia cervi.
(G 3: 265)

Prevajam:

V kakšen se boj spuščajo zdaj jeleni nebojeviti.

Košič kot rodoljub Slovenov in Slovenk med Muro in Rabo zapoje Ivanocyju vzvišeno:

*Tótság Te genitum, cuius ad Indias
Usque existit amor, Liberum adferens
Famosum tenerum plausibus excipit
Ovans prole sua turgida Patria.*²⁸

Prevajam:

*Krajina Slovenska, do Indije ljubljena,
rodi te kot sina svobodnega,*

*ta domovina z obilo otrok sprejme te
slavnega, nežnega z vzkliki preradostmi.*

Tako povzdigne Košič Slovensko krajino, Tótság. Izraz Tótság prevaja Küzmič takole: Slovenska okroglina.

In Vergil izliva svojo ljubezen do domovine:

Hic amor, haec patria est ... (AE 4: 347)

Prevajam:

Tu je ljubezen, ta domovina ...

Vergil, od vseh rimskih pesnikov najbolj navdušen rodoljub, nosi na srcu svojo domovino, svoj rojstni kraj, Mantovo, in ves trepeta v strahu zanjo:

*... superet modo Mantua nobis,
Mantua vae miserae nimium vicina Cremonae ...* (E 9: 27-28)

Slovenim:

*... Samó da ostane nam Mantova v lasti,
Mantova, gorjé ti, blizu preveč si nesrečni
Kremoni.*

Bradač ohranja latinsko ime "Mantua":
*Oknus, Mante prerokinje sin, on dal je,
Mantua, tebi slavno ime ...*²⁹

Še na nagrobnik si je Vergil dal zapisati:
Mantua me genuit (rodila me Mantova je).

Košič nadaljuje glede Ivanocyja:

*Liquens tristitia lac Genitoribus
Ornandus raperis Palladis artibus ...*

Prevajam:

*Ob starših hudó žalujočih zapuščas nežno
mladost,
da ves okrášil bi se z umetnostmi Pálade.*

Glede Pálade, boginje modrosti in umetnosti, pravi Vergil takole:

Veneranda Pales, magno nunc ore sonandum. (G 3: 294)

Prevajam:

Páles častita, vzvišeno treba zdaj je zapeti.

Košič nadaljuje svojo odo Ivanocyju:

*Fratrum maxima fis gloria plurium
Te splendore novo sideribus locant .³⁰*

Prevajam:

*Bratje premnogi zelo te častijo,
z novim sijajem k zvezdam te stavljajo ...*

Ustreznici pri Vergilu:

*Vare, tuum nomen ...
Cantantes sublimē ferent ad sidera cycni.
(E 9: 29)*

Prevajam:

*Vare, tvoje ime ...
Pojoči labodi tja kvišku k zvezdam nesó.*

Pa še:

*Praemia digna ferant. Quae te tam
laeta tulerunt
Saecula? qui tanti talem genuere parentes?
(AE I: 609-610)*

Prevajam:

*Čast vredna ti gre. Katera tako srečna
stoletja tebe so dala?
Kateri tako véliki starši so te rodili?*

Marsikaj bi še lahko navedli glede omenjenih treh duhovnikov pesnikov in Vergila, vendar bi to preseгло okvir pričujočega članka.



Evgenija Jarc: Golobi, olje na platnu, 40x40 cm, 2007.

Sklep

Če primerjamo verze omenjenih prekmurskih duhovnikov pesnikov s konca 18. stoletja in začetka 19. stoletja s pesniškim ustvarjanjem tistega časa na Koroškem, Kranjskem in Štajerskem, menimo, da pesniška muza prekmurskih poetov duhovnikov nič ne zaostaja. Vzor jim je bila Vergilova muza. Tudi po dva tisoč letih se ni postarala.

Sodobni pesniki bi se morali glede sporočilnosti, jasnosti izražanja, epitetona ornanja itd. zgledovati po rimskih klasikih. Tako bi imele njihove pesmi trajnejšo vrednost. Blagor tistim sodobnim stihotvorcem, ki so zmožni Vergila in druge klasike brati v izvorniku in samostojno prevesti, saj ima skoraj vsak latinski izraz večpomenskost.

-
1. Prim. Jožef Smej, *Beseda "Deus" v Vergilijevih pesnitvah*, v: *Tretji dan XXXVI* (2007), 5/6, 12-13.
 2. Prim. *Anthologia Latina I*. Zagreb, Školska knjiga, 1966, 21.
 3. *Eneida/Vergil* (prevedel Fran Bradač), Ljubljana, Mihelač, 1992, 5. V nadaljevanju: Bradač.
 4. *Publij Vergilij Maro* (izbral, prevedel, spremno besedo napisal Marko Marinčič), Ljubljana, Mladinska knjiga, 1994, 99. V nadaljevanju: Marinčič.
 5. Prim. Jožef Smej. Vergil in njegova četrta ekloga, v: *Tretji dan* 2003, letn. 32, št. 6/7, 84-87. Prim. Jožef Smej, Devica, devištvo in deviškost v pesnitvah Publija Vergilija Marona, v: *Tretji dan* 2004, letn. 33, št. 9/10, 24-28.
 6. Mikloš Küzmič, rojen 15. septembra 1737 v Dolnjih Slavečih, župnik in vicearhidiakon pri Sv. Benediktu v Kančevcih, prvi katoliški prekmurski pisatelj, avtor sedmerih knjig, umrl 11. aprila 1804. Simon Čergič, rojen 26. oktobra 1765 v Horvátnádalji blizu Körmenda, po rodu Beli Hrvat, vendar ga moramo šteti za prekmurskega pesnika. Kaplanoval je v Beltincih, župnikoval v Dolencih in pri Gradu (Gornja Lendava). Opeval je prekmurske kraje, običaje, predvsem pa Mikloša Küzmiča. Umrl je 6. decembra 1806 v Tömördu. Jožef Košič, rojen 9. oktobra 1788 v Bogojini, kaplanoval v Turnišču, pri Gradu (Gornja Lendava), v Murski Soboti, pri Sv. Juriju v Prekmurju, župnik v Gornjem Seniku, kjer je 26. decembra 1867 umrl. Izdal je več knjig.
 7. Prim. Jože Smej, *Muza Mikloša Küzmiča*, Ljubljana, Pomurska založba, 1976, 59. V nadaljevanju: *Muza*.
 8. *Muza*, 67.
 9. *Muza*, 65.
 10. *Muza*, 99. Prim. tudi Jože Smej, *Simon Čergič, župnik in pesnik*, Maribor, 1982, 37. V nadaljevanju: Čergič. In prim. še: *Pisec sedmerih luči*. Zbornik s simpozija o Miklošu Küzmiču, Murska Sobota, 2005, 12.
 11. *Muza*, 71.
 12. *Muza*, 83. Čergič, 23.
 13. *Muza*, 125 in 129. Čergič, 53 in 57.
 14. Marinčič, 86.
 15. *Muza*, 79; Čergič, 19; Jože Smej, *Po sledovih zlatega peresa*, Ljubljana, Pomurska založba, 1980, 7.
 16. *Muza*, 99; Čergič, 37.
 17. *Muza*, 115; Čergič, 47.
 18. *Muza*, 73.
 19. *Muza*, 115; Čergič, 47.
 20. *Muza*, 167.
 21. *Muza*, 40.
 22. *Muza*, 61.
 23. *Muza*, 65.
 24. *Muza*, 117. Čergič, 49.
 25. Prim. *Muza*, 30
 26. Prim. Ivan Škafar, Oda Jožefa Košiča iz leta 1813, v: *Acta Ecclesiastica Sloveniae I*, Ljubljana, 1979, 171-185. Odo je v slovenščino prevedel dr. Stane Kos. Avtor pričujoče razprave pa latinske vrstice, ki jih navaja, sloveni samostojno. V nadaljevanju: Škafar.
 27. Škafar, 172.
 28. Prav tam.
 29. Bradač, 220.
 30. Škafar, 173.

Ponovna obuditev tomizma in slovenski katoliški shod

U naši reviji že dalj časa poteka premislek o nujnosti novega slovenskega katoliškega shoda. Tudi pričujoči blok, ki želi prispevati k ponovni obuditvi in prenovi tomističnih študij pri nas, se vpisuje v okvir tega premisleka. Kakor namreč lepo pokaže članek Roberta Petkovška, je dolgo časa prav premislek o Tomaževi filozofiji predstavljal temeljno teoretsko izhodišče in neusahljivi vir katoliškega gibanja na Slovenskem. U zadnjem času pa opažamo, da je zanimanje za misel Angelskega doktorja uplahnilo in naši katoliški razumniki raje iščejo teoretski navdih pri drugačnih filozofijah, tudi pri takih, ki še zdaleč ne dosegaajo spekulativnih globin tomizma in ki se za katoliško pravovernost pogosto ne zmenijo, če niso celo z njo v zavestnem nasprotju. Tako stanje filozofske usmerjenosti slovenskega katoliškega inteligenta lahko rezultira le v globinski dezorientaciji slovenskega katoličana, kateri smo priča in kateri želi zamisel o novem katoliškem shodu narediti konec.

Da bi torej prispevali k prenovi in obnovi zanimanja za tomizem, smo se na tem mestu odločili objaviti prevod enega izmed najboljših prikazov razvoja tomističnih študij v zadnjem času: Ventimiglijev Status quaestionis. Prepričani smo namreč, da se obuditev tomizma na Slovenskem ne more zgoditi kot goli povratek k mislim naše pretekle in polpretekle tomistične tradicije, v katero spada tudi pri nas sicer še kar priljubljeno maritainovstvo in gilsonizem, pač pa se mora ta prenova (ob ustrezni refleksiji izročila) vključiti v tisti najsodobnejši razvoj tomističnih študij, ki je edini lahko na višini današnjega trenutka. Zaradi pomena, ki ga pripisujemo tovrstnemu tomističnemu "aggiornamentu", smo si drznili prevesti in objaviti Ventimiglijevo obsežno besedilo v celoti, ter ga pospremiti s prav tako obsežnim komentarjem (izpod mojega peresa), ki bo bralcu pomagal umestiti Ventimiglijeve ugotovitve.

Ker pa se Ventimiglijev spis osredotoča v glavnem na zadnje razvoje v t. i. kontinentalnem tomizmu, torej v tistem, ki se dogaja na evropski celini, in ker vemo, da se sodobni tomizem na svojevrsten in živahen način dogaja tudi v anglosaškem svetu (zlasti v obliki t. i. analitičnega tomizma), smo v bloku objavili tudi prispevka iz te produkcije, in sicer Žumrov prikaz politične misli Alasdaira McIntyreja in Herberta McCabea ter prevod krajšega premisleka o tomizmu, ki ga je napisal Peter Kreeft.

Ivo Kerže

Novotomizem na Slovenskem v službi kulture resnice

Dve ali tri desetletja pozneje kakor drugje po Evropi se je tudi na Slovenskem v osemdesetih in devetdesetih letih 19. stol. začela novosholastična prenova in se navezala na misel Tomaža Akvinskega. Prve spodbude za študij Tomaževe misli je slovenskim teologom in filozofom dala okrožnica *Aeterni patris* (1879). Na njeno pobudo je leta 1883 začel v mariborskem semenišču sholastično filozofijo predavati Mihael Napotnik, v ljubljanskem pa leta 1893 Janez E. Krek (Turk 1939, 183). Leta 1897 pa sta novotomistično filozofijo, ki sta jo spoznala med študijem v Rimu, začela predavati Fran Kovačič v Mariboru in Aleš Ušeničnik v Ljubljani. Takó se je novotomistično gibanje razširilo in močno zaznamovalo katoliško ter širšo znanstveno in družbeno misel na Slovenskem v prvi polovici 20. stol. Novotomistično gibanje na evropski ravni je bilo pomemben vir novotomizma na Slovenskem, drugi pomembni temelj pa je bilo tristoletno izročilo visokošolskega teološkega študija na Slovenskem, na katero se je novotomizem navezal.

Vloga teološkega študija pri oblikovanju visokošolskega študija na Slovenskem

Leta 2009 se ne bomo spominjali le 90-letnice ustanovitve Univerze v Ljubljani, katere soustanoviteljica je bila Teološka fakulteta s še štirimi drugimi fakultetami: s pravno, filozofsko, tehnično in tedaj še nepopolno medicinsko fakulteto. Spominjali se bomo tudi 390-letnice visokošolskega študija teologije, ki sega v leto 1619. Tedaj so jezuiti še

stim gimnazijskim razredom – gimnazijo so odprli leta 1597 – dodali *studia superiora*, natančneje predavanja iz moralne teologije oziroma kazuistike. Po načelih tridentinskega koncila (1545-1563), ki je poudaril nujnost izobraženosti duhovnikov, pa je bil visokošolski študij teologije organiziran že leta 1589 v Gornjem Gradu.

S študijem teologije je prišla na Slovensko tudi filozofija. Študij teologije je namreč temeljil na triletnem študiju filozofije, ki ga je Ljubljana dobila leta 1704. Že naslednje leto sta temu sledili stolici za fiziko in matematiko, kmalu zatem pa tudi stolica za mehaniko jezuita Gabriela Gruberja. V času Jožefa II. je bil univerzitetni študij pridržan Dunaju, Pragi in Freiburgu, ostala mesta so dobila licej. Tako se je tudi v Ljubljani konec 18. stoletja iz jezuitskega šolstva razvil licej (Cesarsko-kraljevi licej). Za razliko od popolne univerzitetne izobrazbe je licej nudil visokošolsko, a bolj praktično in poklicno usmerjeno izobrazbo. Filozofski študij je bil na liceju nekakšen “splošen humanistični uvod” v druge, bolj strokovne študije. Tako je bil tudi študij teologije v Ljubljani bolj praktično usmerjen, s poudarkom na pastoralni teologiji in katehnetiki, kakor je bilo predvideno po Rautenstrauchovi reformi avstrijskega teološkega študija iz leta 1774. Filozofski študij je v tem času izhajal še iz stare, srednjeveške sholastike, gojili pa so ga predvsem jezuiti in frančiškani. Za slednje je bilo značilno, da so zastopali predvsem skotizem, tj. filozofijo frančiškana Janeza Dunsca Scota (1266-1308).



Evgenija Jarc: *V središču*, olje na platnu, 100x70 cm, 2005.

Proti koncu 18. stol. pa je bilo mogoče čutiti vedno močnejši vpliv razsvetljenskih idej, ki so začele spodrivati sholastični nauk.

Pod Jožefom II. sta bila začasno ukinjena tako teološki kakor filozofski študij: teologija od 1783 do 1791 in filozofija od 1785 do 1788. "Centralne šole" (1811), ki so jih v času Ilirskih provinc (1809-1813) ustanovili Francozi, so imele status prave univerze in pravico podeljevanja akademskih naslovov. Tu je svoje mesto dobila teološka fakulteta s štiriletnim študijem, filozofija pa bi bila na šolah uvodna disciplina. Ko so Francozi odšli, so Avstrijci teološki študij vrnili nazaj na licej, ki pa je bil kasneje ukinjen. Leta 1851 je škof Wolf študij teologije sprejel pod škofijsko organizacijo.

V Mariboru je visoko bogoslovno šolo organiziral škof Anton Martin Slomšek leta

1859. Takó se je študij teologije začel sto let pred začetkom drugih visokošolskih študijev, iz katerih je leta 1975 nastala današnja mariborska univerza.

Teološki študij, ki je bil v preteklosti namenjen izobraževanju duhovnikov, je s seboj na Slovensko prinesel tudi organizirano obliko študija filozofije, ki je vedno dajala pomembno vlogo miselnim metodam. S tem filozofija v okviru študija teologije ni postavila le temeljev humanistike na Slovenskem, kar ji danes priznavata obe največji slovenski univerzi, ampak tudi temelje matematičnim in naravoslovnim znanostim. V to izročilo se je umestilo tudi novotomistično gibanje in ga nadaljevalo. Tudi samo je pripisovalo velik pomen miselnim metodam, spoznavoslovnim vprašanjem in vprašanjem znanosti.

Krščanska filozofija v 19. stol.

Drugi pomemben temelj slovenskega novotomizma pa je bila novosholastična prenova na mednarodni ravni. Z razsvetljenskimi idejami konec 18. stol. se je vpliv stare sholastike zmanjšal in krščanska filozofija se je odprla vplivu tedaj močnih idealističnih tokov, ki so se opredeljevali za krščanske. Po Heglu je naloga filozofije v tem, da "ohranja in shranjuje stavke, ki so vedno veljali, tj. temeljne resnice krščanstva" (Hegel 1927, 16:207). Še dlje je šel Schelling, ki je svojo filozofijo poistovetil s krščansko. Po njem je "krščanstvo v svoji čistosti model, po katerem se mora filozofija ravnati" (Schelling 1943, 6:134-141). Prepričan je, da je filozofija krščanska po samem svojem bistvu. Nemški idealizem je najmočneje navdihoval predstavnike Tübingške teološke šole, pomembno mesto teoloških razprav pa je postal tudi Freiburg. Med najbolj znana imena katoliške teologije iz prve polovice 19. stol. sodijo Johann Adam Möhler, Franz Anton Staudenmaier, Franz von Baader, Georg Hermes, na Dunaju pa je deloval Clemens Hofbauer. Med teološkimi temami so tedaj prevladovala cerkvena zgodovina, Sveto pismo, dogmatika in apologetika.

Francoska revolucija in nemški idealizem sta v katoliško teologijo prinesla nove miselne kategorije, ki so spodbujale k drznemu, izvirnemu in samostojnemu teološkemu mišljenju (nem. *Selbstdenkertum*). Najmočneje pa je teološko misel tega časa zaznamovala kategorija zgodovine, ki jo je teologija privzela od Hegla in je racionalistična teologija 18. stol. ni poznala. Kakor Hegel so tudi ti teologi zgodovino videli kot proces, ki je – kljub vsej zgodovinski raznolikosti – v sebi enovit. Raznolikost in nasprotja so izraz življenjskosti zgodovinskega procesa in so navzoča povsod, tudi v Cerkvi, nad njimi pa vlada enost duha in resnice. Prepričanje o "enosti mnogoterega v krščanstvu" (Welte 1965,

388) je bilo njihovo temeljno vodilo. Izvorna resnica je ena. A zgodovinski procesi jo razčlenjujejo v mnoge posamezne, te pa je mišični duh zmožen povezati nazaj v eno samo, temeljno resnico o krščanstvu. V stvarnosti torej ni monotonosti, pa tudi ne meja in preprek. Zato so teologi tübingške šole odprto razpravljali z različnimi filozofskimi smermi in si tudi prizadevali za ekumenizem. Pri tem so včasih prestopili meje temeljnih krščanskih resnici in si "prislužili" obsodbo. Posebno vlogo so pripisovali samostojnemu, svobodnemu mišljenju. Po njihovem mnenju je imela svoboda vedno pomembno mesto v Cerkvi kljub njeni hierarhični strukturi. Za razliko od ločenega, heretičnega protestantizma so princip svobode, ki je vključen v življenje žive in hierarhično strukturirane Cerkve, imenovali katoliški protestantizem. Krščanstvo so razumeli kot izročilo, tj. kot preodajo življenja, ki izvira iz Boga, in se kot takšno, v vsej neposrednosti *godi, dogaja, rojeva* v zgodovinskem toku. To življenje neposredno priča o svoji lastni vrednosti, o svojem Božjem izviru: je vedno novo, ne da bi se zaradi svoje novosti in različnosti oddaljilo od svojega izvira in razdrlo enost z njim. Zgodovina je torej ena, celostna, ne pa prazna in abstraktna; je izročilo, polno življenja. Če tudi je neko obdobje še tako oddaljeno in različno od prvotnega krščanstva, se v njem po živem izročilu lahko razodeva prvotno krščansko sporočilo. Enost v različnosti, ki je značilna za živo izročilo in zgodovino, se na miselni ravni izraža v bogastvu in prožnosti dialektike (383-395).

Po Heglovi smrti leta 1931 se je v Evropi začelo spreminjati intelektualno ozračje. Sredi stoletja se je namesto dialektičnega, celostnega, povezovalnega gledanja na stvarnost, ki je temeljilo na duhovnih, spekulativnih podlagah, začela uveljavljati zavest, ki je dala prednost dejstvu. Od spekulativnega se je obrnila k dejstvenemu. Razvijati so se

začele naravoslovne metode in z njimi se je začel vzpon znanosti in tehnike, ki je prerasel v občutje znanstveno-tehničnega optimizma. Na tem občutju se je razvil mit o napredku. Izhodišče takšne pozitivistične zavesti je postala stvar v njeni pozitivni, empirični danosti. Zato je vse, česar ni bilo mogoče empirično izkusiti in dokazati, veljalo za slepilo in neresnico. Ker teologiji to okolje ni bilo naklonjeno, ampak celo nasprotno, je začela nastopati kot upor do takšnega, zgolj pozitivističnega odnosa do sveta. S tem si je pridobila oznako "kljubovalna teologija" (Theologie des Trotzdem) (397), po čemer se močno razlikuje od teologije, ki je v prvi polovici 19. stol. temeljila na idealističnem pogledu na stvarnost.

Novosholastična prenova je bila odgovor na te nove okoliščine. Od nemškega idealizma se je novosholastika vrnila nazaj k sholastičnemu, predvsem tomističnemu izročilu, ki ga je v 16. stol. v novi vek prenesla španska sholastika s središčem v Salamanki. Najvidnejša predstavnik španske sholastike sta bila dominikanec Francisco de Vitoria (1483-1546) in jezuit Francisco Suarez (1548-1617). Tomaževa *Summa Theologiae* je takó postopoma izrinila *Sentence* Petra Lombardskega, najbolj razširjeno delo srednjeveške teologije, ki jih je imel kot *vademekum* pri sebi vsak srednjeveški teolog. V istem času so koncilski očetje na Tridentinskem koncilu (1545-1563) "izrazili željo, naj bo sredi svetega zbora s *Svetim pismom* in dekreti papežev na oltarju samem tudi odprta *Summa* Tomaža Akvinskega, ko bodo iskali svčt, razum in navdih". Tudi slovenski prostor se je tedaj bolj zblizal s Tomaževo mislijo, saj so jezuiti leta 1573 ustanovili kolegij v Gradcu, kamor so z ljubljanskega jezuitskega kolegija, ustanovljenega leta 1597, na študij teologije in filozofije odhajali sposobnejši študenti. Sicer pa je bila misel Tomaža Akvinskega na Slovenskem navzoča že ob koncu

srednjega veka, o čemer govorijo Tomažev komentar k *Sentenciam* Petra Lombardskega in nekateri tomistični srednjeveški komentarji Aristotela, ki jih je bilo mogoče najti v 16. stol. v stiški knjižnici.

Kljub vedno močnejšemu vplivu racionalizma in empirizma so v novem veku zlasti redovne skupnosti ohranjale staro sholastiko: dominikanci Tomaževo misel, frančiškani skotizem, jezuiti suarezianizem. Razsvetljestvo je konec 18. stol. to izročilo močno izpodrinilo. Nato pa se je sredi 19. stol. začel ponoven vzpon sholastike, a v prenovljeni obliki. Med prvimi in najpomembnejšimi prenovitelji sholastike je bil nemški teolog in filozof Joseph Kleutgen (1811-1883), jezuit, ki je deloval in učil na rimski Gregorijani, proslavil pa se je z dvema deloma *Teologija davnih časov* (1853) in *Filozofija davnih časov* (1860-1863). Kleutgen je teološko in filozofsko misel ponovno navezal na srednjeveške vire. Prvi obnovitelji sholastike še niso čutili razlike med izvorno Tomaževo mislijo in njenimi kasnejšimi, zlasti suarezianskimi interpretacijami. Prvo in drugo so razumeli kot enotno, v sebi povezano celoto Tomaževih misli in njenih izpeljav. Največjo spodbudo za študij srednjeveških virov pa je pomenila enciklika *Aeterni patris* papeža Leona XIII. (1879) s podnaslovom "O krščanski filozofiji v smislu sv. Tomaža Akvinskega, Angelskega učitelja, kot jo je treba obnoviti v katoliških šolah". V istem duhu je njegov naslednik Pij X. v protimodernistični okrožnici *Pascendi Dominici gregis* (1907) zahteval, "naj sholastična filozofija postane temelj svetih znanosti". Na pobudo papežev so se začela ustanavljati novotomistična središča za študij srednjeveške in antične misli, kar je omogočilo kritično izdajanje del srednjeveških teologov in filozofov, kakor so bile na primer velika Leonova izdaja vseh Tomaževih del (editio leonina) ali pa tekstnokritične izdaje del cerkvenih očetov.

Za razliko od idealistične misli v prvi polovici 19. stol., ki je mislila celostno in je bila odprta za drugačnost, je misel v začetku druge polovice 19. stol. postala zaprta in izključevalna. To se je prenašalo tudi na teološko misel, ki jo je Bernhard Welte (400) označil za "teologijo združevanja mnogoterega". Resda ta čas slovi po historicizmu, tj. po raziskovalni, kritični vnemi in zbiranju materialnega gradiva iz preteklosti, kar je bilo temelj za nastanek monumentalnih leksikonov in zbirk, ni pa ta čas zmožal ustvariti celostnih, povezovalnih pogledov na zgodovino in trenutno stvarnost. Tako se je tudi katoliška misel zaprla vase. Zajel jo je občutek potisnjenosti v geto, kar je pri njej sprožilo obrambno, apologetično, negativno držo do modernizma. Poslabšal se je njen dialog z drugimi miselnimi tokovi, ki so tudi sami postajali izključevalni, monološki in zaprti vase. Prebujati se je začel polemični duh, ki je prelašal v vse ostrejši kulturni boj. Odnosi so se poslabšali tudi znotraj krščanskih veroizpovedi in ekumenske ideje, ki jih je gojila "idealistična" teologija pred tem, so oslabele. Teologija je v prvi polovici 19. stol. pod vplivom idealizma poskušala povezovati objektivno zunanost in subjektivno notranost, avtoriteto in individualno svobodo, krščanstvo in zgodovino, naravo in milost. Ta enost se je z novimi časi porušila, posledica tega pa je bila prevlada enega nad drugim: objektivna zunanost je prevladala nad subjektivnim, avtoriteta nad individualnim, šola nad samostojnim mišljenjem, dogmatično nad zgodovinskim. Vendar pa so se po prvem obdobju nasprotovanj začele napetosti postopoma sproščati in občutek getoizacije je začel izginjati. Tako je tudi novotomizem doživel notranji preobrat in razvoj k drži, odprti navzen, je bil vedno jasnejši. Modernistična spoznanja so začela bogatiti katoliška in katoliška so začela vstopati v moderno zavest. Znotraj katoliške duhovnosti sta se začela li-

turgična prenova in svetopisemsko gibanje. Tudi zanimanje za teologe, ki jih je novosholastična obnova v začetku potisnila na stran (na primer John Henry Newman), je postajalo večje. Novotomizem ni bil več obrambno zavetje pred modernističnimi idejami, ampak postaja vpliven sogovornik v areni sodobne misli in jo začne bogatiti s spoznanji iz bogate zakladnice srednjeveške misli. Takó je na primer Franz Brentano iz srednjeveške sholastike vzel idejo intencionalnosti, ki jo je Husserl uporabil za temeljni kamen fenomenologije, Jacques Maritain pa je na sholastični ideji osebe zgradil idejo integralnega humanizma in z njim tlakoval pot splošni deklaraciji o človekovih pravicah.

Tomizem, suarezianizem, skotizem

Novosholastika ni bila homogen pojav (Coreth 1988, 397-410). Poleg tomizma – vzetelega v ožjem pomenu besede – sta imela v njej pomembno mesto še skotizem in suarezianizem. Vseeno je cerkveno učiteljstvo dalo prednost Tomažu Akvinskemu.

Tomizem v ožjem pomenu je nauk, ki so ga novosholastiki črpali iz del sv. Tomaža. Za razliko od Avgušтина je Tomaž poudarjal samostojnost razuma glede na vero, kar utemeljuje razliko med filozofijo in teologijo. Razum, ki izhaja iz čutnih spoznanj, prihaja po svoji naravi do samostojnih filozofskih spoznanj, vir teoloških spoznanj pa sta vera in razodetje. Temu nasprotno zastopa avguštinizem idejo o enem samem prizadevanju, ki je "vera v iskanju razuma" (fides quaerens intellectum). Zaradi te enotnosti iskanja med teologijo in filozofijo ni prave razlike. Papež Benedikt XV. je Tomaža Akvinskega leta 1917 razglasil za "voditelja in učitelja v teologiji in filozofiji" (ducem et magistrum in theologia et philosophia), s čimer pa sholastične filozofije ni omejil, ampak spodbudil, da "mora razpravljati o vsem, o čemer je mogoče in je treba razpravljati". Poleg Rima in Neaplja, kjer so to-

mizem gojili predvsem dominikanci, benediktinci in jezuiti, so pomembni centri novotomistične prenovne postali še Collegio Alberoni v Piacenzi in Milano, Fribourg v Švici in belgijski Leuven, kjer je poznejši kardinal Désiré Mercier leta 1893 ustanovil znameniti Inštitut za filozofijo. V Franciji so dominikanci ustanovili center v Le Saulchoir (1905), v Nemčiji pa v Walberbergu blizu Bonna Akademijo Alberta Velikega (1926). Za razvoj novotomizma sta bila zelo pomembna Etienne Gilson (1884-1978) in Jacques Maritain (1882-1973), ki sta novotomizem s Sorbone in Katoliškega inštituta v Parizu prenesla na ameriška (Notre-Dame v Indiani) in kanadska tla (Toronto), kjer ima še danes pomembno mesto in vpliv (A. MacIntyre, G. Anscombe, M. Dummett, P. Geach, R. McInerny). V novotomistični prenovi so imele pomembno vlogo tudi revije *Divus Thomas*, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *New Scholasticism* in druge. Slovenski novotomisti so objavljali svoje razprave v reviji *Čas*.

V skladu s pravili, ki jih je za Družbo Jezusovo pripravil ustanovitelj sv. Ignacij Lojolski, so se jezuiti držali nauka sv. Tomaža, vendar ne v strogi šolski obliki. Že v 16. stol. so razvili vrsto interpretacij Tomaža, med katerimi je bila najpomembnejša Suarezova. V kritičnem soočenju s skotizmom in nominalizmom, ki sta v pozni srednjeveški filozofiji izpodrinila aristotelsko-tomistično filozofijo, je Francisco Suarez (1548-1617) v svojih *Metafizičnih razpravah* (1597) povzel filozofsko dediščino celotne sholastike in jo podal na nov način. Za razliko od Tomaža, ki je trdil, da lahko posamično spoznavajo le čutila, je Suarez učil, da je tudi razum zmožen spoznavati posamično. Od Tomaža se je razlikoval tudi po nauku, da je bit sestavljena. Njen sestavni del je počelo posamičnosti, in ne prva tvar «materia prima», kakor je učil Tomaž. Tu se pokaže najpomembnejša razlika

med Tomažem in Suarezom: Suarez je zavrzel stvarno razliko med bistvom in bitjo ter učil, da je – kakor bistvo – tudi bit sestavljena. Suarezianizem so jezuiti predavali na svojih kolegijih vse do prevlade racionalistične šolske filozofije v 18. stol. V 17. in 18. stol. je tako pridobil velik vpliv ne le na katoliških, ampak tudi na protestantskih univerzah. To tradicijo je prekinila ukinitvev jezuitskega reda leta 1773, z obnovo reda leta 1814 pa se je vrnil tudi suarezianizem, ki so ga jezuiti razvijali predvsem na rimski Gregorijani, kjer je predaval Joseph Kleutgen. Vpliv suarezianizma se je širil prek študijskih hiš, ki so jih jezuiti imeli v Španiji, Nemčiji, Avstriji ali na Holandskem. Na slovenski prostor sta imela največji vpliv rimska Gregorijana in teološka fakulteta Univerze v Innsbrucku, ki je bila pod močnim vplivom suarezianizma Gregorijane. Kljub velikemu vplivu Suareza je tudi v središču te šole ostala misel sv. Tomaža.

Poleg tomizma in suarezianizma je novosholastika ohranila tudi skotizem, tj. filozofsko izročilo, ki izhaja iz nauka Janeza Duns Scota. Skotizem, ki so ga gojili predvsem frančiškani, je proti aristoteliku Tomažu Akvinskemu zastopal avguštinska stališča: nad razum je postavljaj voljo, bistvo večne blaženosti je videl v ljubezni, ne v spoznanju. Konec srednjega veka se je razvil v nominalizem, ta pa je postal temelj angleškega empirizma. Frančiškani so se v svojih študijskih središčih – Kolegij sv. Bonaventure v Quaracchi pri Firencah, Antonianum v Rimu, Frančiškanski inštitut v New Yorku, študijska hiša Werl v Nemčiji idr. – vračali k izvirnemu nauku Duns Scota. Pomembna rezultata njihovega študija sta kritični izdaji del Duns Scota v Rimu in Viljema Ockhama v New Yorku.

Novotomizem na Slovenskem

Med pomembnejše predstavnike novosholastike na Slovenskem sodijo Anton Mahnič (1850-1920), Frančišek Lampe (1859-1900),

Fran Kovačič (1867-1939), Aleš Ušeničnik (1868-1952) in Janez Janžekovič (1901-1988). Predavali so na visokih bogoslovnih šolah v Mariboru in v Ljubljani, Anton Mahnič pa – pred imenovanjem za krškega škofa leta 1897 – v goriškem bogoslovju. Zanje je bilo značilno, da so prek ozkega področja teologije in filozofije posegali tudi na področje kulture in družbenega življenja. Aleša Ušeničnika poznamo kot pesnika; Antona Mahniča poznamo po jasnih katoliških stališčih v kulturnem boju, ki je bil v njegovem času razširjen tudi drugje po Evropi; Fran Kovačič je bil pomemben zgodovinar in svetovalec pri urejanju mejnih vprašanj po prvi svetovni vojni; Janžekoviča poznamo po jasnih analizah in kritikah totalitarističnih sistemov – najprej nemškega nacionalsocializma, nato povojnega komunizma –, a tudi po njegovi dialoški naravnosti. S svojimi študijami o Pascalu, Blondelu, Bergsonu, Marcelu, Sarttru, de Chardinu je Janžekovič presegel meje novosholastične filozofije in vstopil na področje krščanskega personalizma.

Kovačič in Ušeničnik sta novotomizem prinesla iz Rima, Janžekovič iz Pariza. Kovačič je doktoriral na dominikanskem Kolegiju sv. Tomaža Akvinskega, Ušeničnik pa na Gregorijani. Leta 1897 sta začela s predavanji, prvi v Mariboru, drugi v Ljubljani. Janžekovič je na pariškem Katoliškem inštitutu pod vodstvom Jacquesa Maritaina študiral v letih 1922-1929. V njegovem novotomizmu je opazen močan vpliv leuvske šole, ki je Tomaževo misel sprejemala skozi prizmo novokantovskega transcendentalizma. Ušeničnikov novotomizem je bil bolj pod vplivom Suarezove interpretacije, ki so jo gojili jezuiti. Najmanj je bil pod vplivom novoveške filozofije Kovačičev novotomizem. Vsem trem, ki upravičeno veljajo za najpomembnejše predstavnike novotomizma na Slovenskem, je skupno, da so se veliko posvečali spoznavoslovnim vprašanjem.

Dejstvo, da so osrednje mesto v svoji filozofiji vsi trije namenili spoznavoslovju, ni naključno. Za razliko od antične in srednjeveške filozofije, ki je v središče svojih razmišljanj postavljala vprašanje o biti, je novoveška, moderna filozofija bila filozofija zavesti. Spoznavoslovje je bila temeljna filozofska disciplina novega veka, okoli katere so se vrtele vse ostale. Tako se temu vprašanju tudi novosholastiki niso mogli izogniti. Iz njihovih analiz spoznanja je mogoče izluščiti njihove temeljne ideje o človeku, svetu in Bogu.

Novotomizem se je v drugi polovici 19. stol. znašel v vrvežu različnih spoznavoslovnih stališč, ki so določala človeka v njegovem odnosu do sveta in življenja. S tem, ko je Descartes zanikal zmožnost, da bi razum sam po sebi mogel spoznati stvari takšne, kakršne so same v sebi, je položil temelje novoveškega dualizma duha in sveta, subjekta in objekta. Dualizem je odprl dve poti: ena je vodila v skepticizem, druga v racionalizem. Skepticizem, ki je izvir vsega spoznanja videl v čutni izkušnji, je razumu odrekal zmožnost samostojnega, avtonomnega spoznavanja in mišljenja, racionalizem pa je poveličeval zmožnosti razuma. Ti dve stališči sta se preselili tudi v teologijo. Prvi, ki so izhajali iz skepticizma, so zagovarjali fideizem, tj. stališče, da o Bogu ne moremo imeti nobenega razumskega spoznanja in da vse, kar lahko človek o Bogu pove, izhaja le iz vere in razodetja. Temu nasprotno je bilo stališče ontologistov, ki so razumu pripisovali zmožnost neposrednega zrenja Boga in idej, ki so v Bogu. Z dualizmom duha in telesa se je porušilo tudi razmerje med vero in razumom. Fideisti – imenujemo jih tudi tradicionalisti – so na račun vere zavračali razum, ontologi na račun razuma vero. Fideistična in ontologična stališča je papež Pij IX. kar dvakrat uradno zavrnil (leta 1855 in 1866), obenem pa je podprl stališča dominikancev, ki so po zgledu sv. Tomaža zagovarjali združ-

ljivost med vero in razumom. Vprašanje o razmerju med vero in razumom pa je zaposlovalo tudi druge filozofske usmeritve v drugi polovici 19. stol., ki so bile razpete med empirizmom in racionalizmom, med materializmom in idealizmom.

Ob tem se postavi vprašanje, kaj je razum, kaj lahko spozna in do kje segajo njegova spoznanja. V odgovoru na ta vprašanja se pokaže svojevrstnost novotomizma. Katere odgovore so ponujali sodobni filozofski tokovi? Senzualisti in pozitivisti so videli kriterij spoznanja v čutnem spoznanju, po prepričanju idealistov pa se misel ne ravna po zakonih bitja, ampak po zakonih misli (podrejena je torej sama sebi in svojim zakonitostim). Sentimentalizem, ki sta ga zagovarjala Jakobi (†1819) in Ulrici (†1884), postavlja za kriterij resnice nekakšno "čustvo resnice" (nem. gesunder Sinn, Gefühlsglaube); resnice torej ne utemeljuje na spoznavnih zmožnosti, ampak na čustvenih teženjih, ki so največkrat v nasprotju z umom. Novotomisti pa zavrnejo tudi pragmatizem Williama Jamesa z utemeljitvijo, da resnice ni mogoče podrežati koristi. Kovačič je Jamesov pragmatizem imenoval "filozofijo ameriškega dolarja" (Kovačič 1930, 156). Na zunanje kriterije se postavlja tudi tradicionalizem, ki ima za nosilca resnice izročilo in soglasje, doseženo med ljudmi. Toda, čeprav ljudje glede nečesa soglašajo, to še vedno ni porok resnice. Zato se tudi avtoriteta ne sme postavljati nad resnico, ampak mora resnici slediti in uveljavljati le tisto, kar se izkaže za verodostojno resnice.

Da bi odgovorili na vprašanje o resnici, so se novotomisti vračali tja, kjer je novoveška misel začela svojo pot, tj. k Descartesovemu: "Mislim, torej sem". Novoveška misel je to temeljno spoznanje vedno bolj razlagala transcendentalistično in idealistično: ko mislim, da sem, v resnici mislim sebe, kakršen sem v svojem *mišljenju*. Kaj torej v resnici mi-

slim? Ko mislim, *mislim svoje mišljenje* (cogito me cogitare). Takšna interpretacija, ki je vodila najprej v racionalizem in od tam v idealizem, je ustvarila prepad med mislijo in bitjo, ki ga ni mogoče premostiti. Tako je misel izgubila stik s stvarnostjo.

V nasprotju s takšno idealistično interpretacijo Descartesovega "cogito ergo sum" novosholastiki poudarijo, da se prav v tem temeljnem uvidu kaže odprtost misli za svet, za bit. Dualizem duha in biti je po prepričanju novotomistov lažna dilema. V resnici Descartesov uvid govori o odprtosti duha za bit, za dejstva, za stvarnost. Ko mislim, da sem, spoznavam *dejstvo*, da *sem*. Ne morem misliti, če me ni. S tem so ponovno uvedli v filozofijo staro sholastično načelo, da "resnica sledi biti" (verum sequitur esse), in naredili velik premik: iz novoveškega subjektivizma so pokazali pot nazaj k stvarnem, k stvarnosti in biti. Joseph Kleutgen (1878, 350-357) je zapisal: "Človeški duh je pod resnico; resnica mu vlada in ga dela izvestnega tudi proti njegovi volji. Še preden ve, kaj je, se mu razodene in rodi v njem spoznanje, da je. A resnica mu tudi vlada in se mu razodeva, naj se še tako brani, kot sveta oblast, ki mu ukazuje in ga kliče pred svoj sodni stol. In pod tem sodnim stolom mora človek priznati, da bi bil vsak poskus, dvomiti o njej, nravno nedopusten. Zmotno je, da bi nam bil dal početnik našega bitja spekulativno filozofijo za edino vodnico življenja." Bistveni premik, ki so ga novosholastiki naredili, je bila rehabilitacija razuma in njegove zmožnosti, da spozna resnico. Duh – in nič drugega – je najvišji kriterij razlikovanja med resnico in neresnico. Drugi dejavniki mu lahko pri spoznanju resnice pomagajo, nazadnje pa je duh tisti, ki mu je dana zmožnost razlikovanja. Čeprav Tomaž pravi, da je "začetek našega spoznanja v čutih" (*S. Th.* I, q. 84, a.6), pripisuje le duhu zmožnost razlikovanja med resnico in neresnico.

Po Ušeničniku (1939, 3:139) ima um po svoji naravi zmožnost "popolne reflektivnosti". To misel je prevzel od Tomaža Akvinskega, ki je učil, da "v istem deju umevam umne predmete in umevam, da umevam" (*In I. Sententiarum*, D. I, qu.2, a.1, ad 2). Zmožnost, da "umevam umevanje", je že Tomaž označil kot "popolno povratnost duha" *«reditio completa»*. Te zmožnosti nimata niti čutenje niti sklepanje. Zanju je značilno, da resnico spoznavata posredno, "korak za korakom" in po delih, ter prehajata iz ene-

ga dejanja na drugo. Umu pa je - temu nasprotno - dana lastnost popolne samo-prozornosti, iz katere je izključen sleherni dvom. Med dejem, ki spozna, in dejem, ki je spoznan, ni razlike. Gre za spoznavanje spoznavanja, za reflektivno zavest. Obenem pa iz reflektivne zavesti izhaja zavest, da se tega, česar se zavedam, tudi resnično zavedam, in da to, kar v normalnih okoliščinah spoznam za resnično, tudi je resnično. Reflektivna zavest ima torej po svoji naravi zmožnost samopreverjanja in samoocenjevanja. Ko se ne-



Evgenija Jarc: *Kopalka*, olje na platnu, 120x130 cm, 2004.

česa zaveda kot resničnega, se tudi zaveda, da je uporabila vsa sredstva, potrebna za spoznanje resnice, in se zaveda, da je v skladu z njimi prišla do rezultata, ki ga sme imeti za resničnega. V tem smislu je treba reči, da se zavest, ko se zaveda nečesa kot nečesa stvarnega, v resnici zaveda stvarnosti, in ne le predstav, ki bi jih imela o stvarnosti. V tem je bistvo intencionalnosti, ki pravi, da je zavest duhovno - ne fizično! - navzoča predmetu, ki se ga zaveda. Takšno je po Ušeničniku "pričevanje zavesti" (1939, 7:116). Podobno je fotografiji: ko jo gledam, se moja misel ne ustavlja pri podobah ljudi na sliki, ampak mišlim prek podob na resnične ljudi, ki jih podobe s fotografije predstavljajo. Zavestne intencionalne predstave zavest s stvarnostjo povezujejo, ne ločujejo. Zavest torej pričuje, da *spoznanje* stvarnosti ni dodatek *predstavam*, ki bi jih imeli v naši zavesti o svetu, ampak da je spoznanje prek predstav *neposredno* in *prvotno spoznavanje* stvari. Ko spoznavam, spoznavam stvarnost, in ne predstav o stvarih, katerim bi nato dodali predmete.

Ušeničnik (7:92) opiše zavest kot sebevidnost. V moči sebevidnosti je zavest zmožna ločevati med resnico in neresnico. Kaj je torej kriterij resnice? Prav ta zmožnost zavesti, da - ko vidi - vidi istočasno tudi samo sebe in oceni, ali je njeno ločevanje med resničnim in neresničnim utemeljeno. Skrivnost resnice je v njeni vidnosti, ki jo zavest prepoznava. Še več, v tej vidnosti resnice najde zavest tudi moč za svoja spoznanja. Resnica razsvetljuje zavest in jo usposablja za prepoznavanja resnice. Brez razvidnosti in jasnosti, ki nosita resnico, bi zavest ostala v temi. Že srednjeveški sholastiki so um primerjali "naravni luči" «lumen naturale». Svetloba sama sebe izpričuje s tem, da je svetloba: istočasno razsvetljuje okolico in sebe. Zato svetloba ne potrebuje dodatne, zunanje svetlobe, da bi jo razsvetlila, jo naredila vidno in pokazala, da je drugačna od teme. V jasnosti resnice

duh v moči sebevidnosti spoznava resnico v njeni jasnosti. Duh tudi sebe vidi v moči jasnosti, ki je resnica. To temeljno enost resnice in duha je spoznal že Platon. Poudaril je, da oko ne vidi, dokler sonce ne razsvetli njegovih predmetov. Sonce pa ne razsvetljuje le predmetov, ampak s svojim razsvetljenjem prebudi tudi zmožnost očesa, da vidi. Oko samo je "sončevo" «*heliocidestaton*, *Rep.* 508 B 3». Podobno misel je izrazil Goethe v pesmi *Krotke ksenije* (III, vv. 724-728): "Če oko ne bilo bi sončevo, bi sonca ne moglo nikoli ugledati; če ne bilo bi v nas Boga lastne moči, kako bi božje moglo nas očarati?" Vidnost resnice ter sebevidnost duha sta torej dve temeljni sestavini, ki ju ni mogoče ločiti. Sovpadata v gotovosti spoznanja, ki jo Ušeničnik imenuje izvestnost. Če bi parafrazirali Kanta, bi rekli, da je resnica brez sebevidnosti duha slepa, sebevidnost duha brez resnice pa prazna.

S tem novosholastika zavrne novoveški dualizem, tj. nepremostljivo delitev stvarnosti na duha in svet, na subjekt in objekt. Zanj kriterij resnice ni več niti subjektivnost niti objektivnost. V skladu s tistimi, ki temelj resnice vidijo v subjektivnosti, je podoba, ki jo ima človek o svetu, odvisna od njegove volje in miselnih struktur; v skladu s tistimi, ki vidijo temelj resnice v objektivnosti, je človek le prazen list papirja, nemočna "tabula rasa", na kateri svet pušča svoje sledi. Z opredelitvijo resnice iz nje same pa novosholastika reši avtonomijo sveta in avtonomijo človeka. Resnica je tista, ki daje vsakomur svoje, ne da bi kršila avtonomijo kogarkoli. Zmožnost spoznanja resnice ima duh po svoji naravi; obenem ta zmožnost ni podrejena niti naravi duha niti zunanjemu svetu. Resnica je nadsubjektivna in nadobjektivna kategorija; ona je tista, ki pojasnjuje, kaj je subjektivno in kaj objektivno, ne obratno! Njen izvir vidi Tomaž Akvinski samo v Svetem Duhu. "Vsaka resnica, pa naj jo izreče kdor

koli, je od Svetega Duha. Ker pa Sveti Duh v nas prebiva po milosti, resnice torej brez milosti ne spoznamo" (*S. Th.*, Ia, IIae, qu. 109, art.1, ad 1.). In še: "Človeški duh je razsvetljen od Boga <divinitus> po naravni luči" (*In librum Boethii De trinitate*, ps. 1, qu. 1, art. 1.). Duh torej spoznava resnico po svoji naravi - sam od sebe -, a ta zmožnost je milostni dar Svetega Duha. Samo Bog zagotavlja človeku avtonomijo v spoznavanju resnice. S tem pa jamči tudi avtonomijo resnice, nad katero nima posesti niti subjekt niti objekt niti čuti niti izročilo. Resnica je samo v oblasti absolutne resnice, Boga, ki jamči avtonomijo in svobodo sleherne resnice. V tem je njena moč, da priča nepristransko o stvareh in o sebi.

Res je, resnica je vezana na stvarnost. Je nekakšno "samojavlanje objektivnosti (Ušeničnik 1939, 7:67) in "naš razum zajema resnico iz stvari" (Kovačič 1930, 81). Vendar pa resnica stvarem ni podrejena. Podrejena je le moči razodevanja - jasnjenja -, ki ji je dana. Priča le v moči svoje jasnosti: "Prava izvestnost je mogoča le takrat, kadar je resnica dovolj očitna in jo um kot tako spozna" (25). Razvidnost je "najočividnejši znak resnice" (Ušeničnik 1939, 7: 69). Samo v tej moči "jasnjenja", jasnosti in razvidnosti se razodeva to, kar je, in takšno, kakršno je. Brez te "božanske" moči resnice bi bit ostala nema. Tako moramo tudi razumeti sholastično načelo: "resnično sledi biti" <verum sequitur esse>. Resnica je moč, po kateri se razodeva bit.

Omenimo, da se je v tem Ušeničnik čutil blizu nekaterim sodobnim filozofom, kakor sta bila Alois Riehl, ki je zastopal realizem, ali pa oče fenomenologije Edmund Husserl. "Ta nazor je tudi naš," pravi Ušeničnik (7:117). Ušeničnika povezuje s Husserlom temeljna sestavina, ki jo je fenomenologija prevzela iz srednjeveške filozofije: ideja intencionalnosti. "Objekt je v subjektu intencionalno, to se pravi, v subjektu je spoznavni

lik, ki v njem spoznavajoči subjekt zaradi svojske spoznavne energije meri na objekt sam in tako objekt dojame in zre" (219). Zaveš izvirno sporoča, da živimo v svetu realnih predmetov, ne spoznavnih likov. Zato je Tomaž spoznanje primerjal zrcalu, ki je tako čisto, da samo izgine in se v njem kažejo le zrcaljeni predmeti. Način spoznanja je subjektiven, vsebina pa je objektivna.

Janžekovič se je oddaljil od Ušeničnikovega nauka, ki je sledil Tomaževi ideji intencionalnosti. Janžekovič se je posvečal sodobni znanstveni epistemologiji. Pogledi znanosti na stvarnost pa se nenehno razvijajo in spreminjajo. So tudi različni od pogleda, ki ga ima na stvarnost človek v vsakdanjem življenju. Kakšna je torej stvarnost v svoji resničnosti: ali je njena resnična podoba tista, ki jo imamo v vsakdanjem življenju, ko občudujemo okoli sebe nebo, zemljo, hribe, drevesa itd., ali pa je njena prava podoba tista, ki jo ima človek kot znanstvenik - fizik ali kemik -, ki stvarnost vidi kot skupek različno povezanih pradelcev. Za razliko od Ušeničnikovega (110) naravnostnega, neposrednega ali naravnega realizma, ki so ga zagovarjali tudi drugi novotomisti, zagovarja Janžekovič "kritični realizem". Takole razmišlja: "Zaveš dvojstva: jaz - ne-jaz je nepremagljiva. /.../ Zato sem se odločil za kritični realizem" (Janžekovič 1976, 5:109). S to delitvijo se Janžekovič vrača v objem novoveškega dualizma subjekta in objekta, jaza in ne-jaza. In nikoli mu ni povsem uspelo, da bi se izvil iz objema te novoveške paradigme. Zanj ostaja spoznanje le prepričanje, za katerega ne moremo biti nikoli gotovi, ali stvarnost ustrezno zrcali ali ne. Tu se kaže vpliv, ki ga je imel na Janžekoviča Joseph Maréchal (1878-1944), eden najznamenitejših predstavnikov leuvenske šole, s svojim delom *Izhodišče metafizike* (1922-1926). Maréchal je opustil sholastično idejo intencionalnosti in razlagal spoznanje vzročnostno kot delovanje zunanosti na

notranjost. A o tem, ali notranjost ustrezno zrcali zunanost, ni nobene jasnosti, nobene gotovosti. Iz notranjosti se zavest ne more dvigniti nad vzročnostni spoznavni mehанизem in videti, kako deluje in če je prenos spoznanj ustrezen ali ne. Takó človek glede zunanjega sveta ostaja v negotovosti. To negotovost je Janžekovič opisal z metaforama "kože" in "trkanja na vrata" (104). Kakor človek ne more stopiti iz svoje kože, tudi ne more stopiti iz svoje zavesti. Ali: ko slišim trkanje na vrata, ne vidim obenem tistega, ki trka na drugi strani vrat. Za razliko od zavesti, ki je po Ušeničniku zavest o stvarnosti sami, je zavest, kakor jo razume Janžekovič, ujetnica svoje notranjosti, svojih predstav in doživetij. Je imanentistična in reprezentativna zavest, ki ni zmožna pogledati onkraj svojih predstav v stvarnost samo. Ob tem se Janžekovič sklicuje na sodobnega fizika Maxa Plancka, po katerem je prepričanje o tem, da biva tvarna stvarnost zunaj nas, le vera, od katere je vera v bivanje Boga veliko bolj gotova (78-79). Svet, v katerem sem, je moj svet, svet, ki sem ga sam oblikoval in ustvaril. O tej nemoči spoznanja pričajo pesniki. "Nihče ne čuti tako jasno kakor pesnik, da si ob neznanjih zunanjih pobudah vsakdo svoj svet izsanja" (112).

Kljub kritičnosti do naravnega realizma ostaja Janžekovič realist, natančneje: kritični realist. V eno ni mogoče dvomiti: v obstoj drugega jaza. V vse predstave, ki jih imam o svetu in stvareh, smem dvomiti; v eno ne smem: v drugi jaz. Tu Kartezijevega radikalnega dvoma ni mogoče sprejeti. Etična zavest ne dovoljuje, da *za predstavo* o drugem človeku ne bi "videl" *pravega, resničnega človeka*. Ta predpostavka je nujna. "Per se notum' (samo po sebi znano) je, kar mi ukazuje vest: da se moram jaz, kolikor nastopam na prizorišču svoje zavesti, izoblikovati do drugih jazov, ki se javljajo v moji zavesti, v dobrega in vedno boljšega človeka" (110). V

etičnem odnosu do drugih jazov ne moremo biti ne-realisti. Ker ne morem z gotovostjo spoznati, da za predstavo o drugem ni resničnega jaza, moram ravnati, kakor da je. Tu torej velja pravilo negativnega dvoma. Zato: karkoli delam, moram delati s predpostavko, kakor da je za predstavo o nekem človeku resnični jaz. Zato je "nesporno – v tem smo si s Fichtejem edini -: da smo se v tem svetu dolžni izoblikovati v čim popolnejše npravne osebnosti ter zgraditi družbo čim boljših ljudi. Delaj dobro, ne stori nič slabega, to načelo je tako izvestno kakor načelo protislovja" (123). Cilj filozofije je torej oblikovati dobrega človeka.

Zdi se, da je pod vplivom Husserlovih *Kartezijanskih meditacij* Janžekoviču še enkrat uspelo prebiti ovojnico novoveškega dualizma. Videli smo, da je zavest pojmoval kakor oder s *pred*-stavami, ki ga gledalec gleda, ne da bi videl, kaj je za kulisami oziroma za *pred*-stavami. To idejo je Janžekovič nekje opustil: "Moja zavest ni zaboj. /.../ 'V meni' pomeni toliko kakor 'jaz', 'zavest'. Če bi misel o neprostornosti jaza razvili, tedaj bi se začela prikazovati kot mogoča še tretja razlaga spoznavanja 'zunanjega' sveta: spoznavanje je prisotnost jaza ne-jazu. Predmeti ne ustvarjajo nobenih slik 'v' meni. Jaz prihajam k njim in prodiram vanje, ne oni v mene. Jaz sem povsod tam /.../, kjer so predmeti, ki jih spoznavam in spoznavam jih s tem, da se bolj ali manj 'poglabljam' vanje" (108-109). Ta razlaga spominja na Husserlovo fenomenologijo ali na Ušeničnikov pojem intencionalnosti, ki jo je novotomizem našel v srednjeveški sholastiki in njenem pojmu "esse intentionale", ki pravi, da je zavest intencionalna, kar pomeni: sebe-presegajoča, odprta za drugačnost in zunanost ali, natančneje, da zavest pomeni "biti-izven-sebe". To je povsem Husserlova ideja: zavest ni nikoli prazna, zato ni zavesti brez predmeta zavesti.

Sklep

Slovenski novosholastiki so bili po svoji usmeritvi novotomisti. Postavili so se v vrsto Tomaževih učencev, v njihovem nauku pa je mogoče najti sledove suarezijanske razlage Tomaža, v čemer se je kazal vpliv rimske Gregorijane in jezuitov, ki so to ustanovo od leta 1824 dalje vodili in na njej posebno pozornost posvečali študiju Suareza. Pri Janžekoviču pa najdemo značilnosti "transcendentalnega tomizma", ki ga je razvijal pod vplivom leuvske novokantovske transcendentalne razlage tomizma. Na Maréchal in njegov transcendentalni tomizem so se sklicevali tudi drugi pomembni teologi in filozofi, kakor sta bila na primer Karl Rahner ali Bernard Lonergan.

Slovenski novotomisti so razvili vrsto pomembnih filozofskih, teoloških, družbenokritičnih vprašanj, njihova temeljna skrb pa je bila namenjena spoznavoslovnim vprašanjem. V skrbi za *kulturo resnice* in spoznanja je mogoče videti njihov najpomembnejši prispevek kulturi na Slovenskem. Njihovo delo za kulturo spoznanja pa je bilo zelo široko zasnovano: od čisto preproste želje Frana Kovačiča, ki pravi, da mu kot avtorju *Kritike ali noetike* "ni bilo na tem, da osreči Slovence s kakim novim filozofskim sistemom ali podrobnim razglabljanjem subtilnih filozofskih vprašanj, ampak da slušateljem poda lahek in pregleden učbenik" (Kovačič 1930, VIII), pa do vrhunskih spoznanj na področju spoznavoslovja, ki se kažejo v dejstvu, da je Ušeničnik v novotomistično spoznavoslovje uvedel pojem "reflexio completa", ki so ga od njega prevzeli v svoje *traktate* tudi tako znani novotomisti, kakor je bil na primer Charles Boyer. Zanimivo je, da je Fran Kovačič, ki ni iskal revolucionarnih spoznanj na področju filozofije, slovel kot velik pedagog v filozofiji in je vzgojil kar tri velike duhove: Franca Vebra, Janeza Janžekoviča in Antona Trstenjaka.

Vsak na svoj način so torej slovenski novotomisti prispevali k rasti *kulture resnice*, brez katere ni niti humanistične niti naravoslovne kulture. Obenem pa se nihče od njih ni zaprl v ozko spoznavoslovno problematiko, ampak je svoja spoznanja preverjal v primerjanju svojih spoznanj s sodobno znanstveno metodologijo in znanstvenimi izsledki. V tem se je tudi pokazalo pravo bistvo novotomizma: novotomisti niso mehanično posnemali starih Tomaževih naukov, ampak so prevzemali tiste temeljne resnice iz aristotelsko-tomističnega izročila, ki pripravljajo um za spoznavanje novih resnic. Tako so uresničevali duha okrožnice *Aeterni patris*, ki je naročala, da se "stara spoznanja pomnožijo in dovršijo z novimi" (vetera novis augere et perficere). Z besedami, ki jih za Ušeničnikom povzema tudi Janžekovič (1976, 3:240), bi lahko slovenski novotomizem postavili pod geslo: "Ne nazaj, temveč naprej!"

Literatura:

- Coreth, Emerich. 1988. *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*. V: Coreth, Emerich, Walter Neidl in Georg Pfligersdorffer, ur. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, 397-410. Graz: Styria.
- Hegel, G. W. Friedrich. 1927-1940. *Sämtliche Werke*. Hermann Glockner, ur. 26 zv. Stuttgart: Frommans Verlag.
- Janžekovič, Janez. 1976-1985. *Izbrani spisi*. 5. zv. Celje: Mohorjeva družba.
- Kleutgen, Joseph. 1878. *Die Philosophie der Vorzeit*. Zv. 1. 2. izdaja. Innsbruck: Rauch.
- Kovačič, Fran. 1930. *Kritika ali noetika: nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.
- Melik, Vasilij. B. I. Predhodniki in začetki ljubljanske Filozofske fakultete. [Http://www.ff.uni-lj.si/fakulteta/Glavna_stran.htm](http://www.ff.uni-lj.si/fakulteta/Glavna_stran.htm) (23. 1. 2007).
- Schelling, F. W. Joseph. 1943-1956. *Schellings Werke*. Manfred Schröter, ur. München.
- Turk, Josip. 1939. *Pota in cilji sholastike*. Ljubljana: Knjižnica Katoliške akcije za mladino.
- Ušeničnik, Aleš. 1939-1941. *Izbrani spisi*. 9. zv. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Welte, Bernhard. 1965. *Auf der Spur des Ewigen*. Freiburg: Herder.

Status quaestionis: raziskave o tomistični ontologiji**

Če vzamemo v roke kako razpravo o pojmu bitja*** pri Tomažu iz začetka 20. stoletja in jo primerjamo z današnjimi, opazimo korenito razliko v interpretaciji. Ne gre zgolj za samoumevno razliko med začetno raziskavo, ki je po nujnosti še nepopolna, in kasnejšo, ki je bolj poglobljena, pač pa gre za razliko med povsem nasprotnojučimi si ugotovitvami. Iz zgodovinsko-eksegetskega vidika je namreč očiten prehod od prepričanja o popolnem ujemanju med tomističnim pojmovanjem bitja z aristotelskim vse do teze o njegovem čistem novoplatonskem poreklu. Danes si skoraj nihče ne upa trditi, da je Tomaževo bitje enako Aristotelovi podstati, medtem ko se večina strokovnjakov strinja, da izvira iz Porfirijevega in Psevdo-Dionizijevega bitja ter iz tistega, ki nastopa v *Liber De causis*, kakor bo postalo bolj jasno v nadaljevanju stavka.

Razlika se ne zdi nič manj korenita, če motrimo pojav z vidika teoretske analize. Različnim rezultatom preučevanja virov ustrezajo različne opredelitve o temeljnem značaju in posebnosti tomističnega pojmovanja bitja; če je na začetku stoletja prevladovalo mnenje, da je takšna značilnost v notranji razlikovanosti bitja, bi danes vsi podpisali nasprotno trditev, in sicer da je posebnost Tomaževega bitja v tem, da je notranje enovito in istovetno. Tako je na primer pisal Maritain leta 1922: "*Pojem bitja pomeni nekaj bistveno raznolikega, nekaj kar se nahaja na različne načine v različnih bitjih*".¹ Primerjajmo to zadnjo trditev s sledečo, ki lepo povzema najnovejše stališče o istem vprašanju: "*zlitje nau-*

ka o Enem s tistim o Bitju [...] je morda tista značilnost, ki najbolje opredeljuje miselno držo Tomaža Akvinskega v njeni celovitosti".²

Jasno je, da natančna analiza celotnega korpusa raziskav o pojmu bitja pri Tomažu presega naše moči, zato nameravamo začrtati samo predlog interpretacije, ki bi skušala izslediti glavne in temeljne smernice te produkcije.³

Zdi se mi, da je od začetka stoletja do danes možno uzreti tri generacije znoraj zgodovinopisja, ki ima za predmet tomistično ontologijo. Prva seže tam nekje do konca tridesetih let; druga, že na delu v začetku tridesetih, odločno nastopi z začetkom štiridesetih in traja vse do konca petdesetih let; zadnja, ki se rodi na začetku šestdesetih, pa dospo do današnjih dni. Te delitve sicer ne gre razumeti v strogem kronološko-generacijskem smislu. Obstajajo namreč zelo mladi raziskovalci, ki v sedanjem času obujajo teze, značilne za prvo generacijo, kakor obstajajo tudi starejši raziskovalci, ki v celoti pripadajo zadnji generaciji. Res je, da gre tu bolj za izjeme, vendar nam le-te pomagajo, da ne bi razumeli besede "generacija" v strogem smislu starosti raziskovalcev, ki ji pripadajo. Gre prej za tri različne načine razumevanja bitja pri Tomažu, ki so si sledili v času. Ta različnost - kakor lahko že na kratko napovemo - sestoji natanko v tem: za prvo generacijo je Tomaževo bitje istovetno Aristotelovemu; za drugo generacijo je tomistično bitje predvsem *actus essendi*, kar je dojeto kot povsem izvirna zamisel tako v odnosu do Stagirita kot v od-

nosu do novoplatonskega izročila (upoštevajoč sicer močan vpliv tega izročila nanjo); za tretjo generacijo pa ta zamisel ni v ničemer izvirna, saj je dojeta kot povsem prevzeta iz novoplatonske misli. To seveda ne pomeni, da se danes ne objavljajo več razprave, ki se naslanjajo na Manserjeve (ki pripada prvi generaciji tudi kronološko) ali pa na Fabrove teze (ki sodi med najbolj znane predstavnike druge generacije), toda če te razprave ne upoštevajo temeljnih pridobitev, ki so sledile (npr. raziskav avtorjev, kot so de Vogel, Hadot in D'Ancona Costa)⁴, potem se izkažejo kot gole anahronistične ponovitve in v toliko ne razvejavljajo predlaganega razlikovanja.

1. Prva generacija

V zaključku poglavja o prvem načelu filozofije je p. Garrigou-Lagrange, v razpravi z naslovom *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, v navezavi na tomistično filozofijo zapisal, da "se nam je tradicionalna filozofija izkazala kot filozofija bitja, ki je radikalno nasprotna filozofiji pojava in filozofiji postajanja".⁵ Očem sodobnega bralca se bo taka trditev zdela povsem samoumevna, toda če pomislimo na čas, ko je bil napisana - prva izdaja tega Garrigou-Lagrangevega besedila je iz leta 1909 -, lahko uvidimo vso njeno izvirnost. Za današnje tomiste je skorajda že obče mesto, da je Tomaževa filozofija predvsem "filozofija bitja", vendar je morala taka trditev na začetku stoletja zveneti kot nekaj povsem novega. Šlo je za čas, ki je izhajal iz dolgega obdobja, v katerem je od tomistične filozofije preostal le dolg niz distinkcij, zastarelih vprašanj, podrobnosti, filozofskih dlakocepstev: skratka, filozofja "brez duše", kakor je pravil mons. Olgiati, ki je kasneje, leta 1923, napisal znamenito knjigo prav z naslovom *L'anima di san Tommaso*⁶.

Duša sv. Tomaža pa je bitje in v tistih letih se je prav to odkrivalo z vse večjim nav-

dušenjem in prepričanostjo. Sam Garrigou-Lagrange, ki je bil nekakšen pionir te interpretacije, se je tega zelo dobro zavedal. Nanašajoč se na svoje lastno besedilo je namreč zapisal: "*Stalna pozornost na povezavo glavnih metafizičnih, moralnih in religioznih idej z bitjem, je dala naši tezi nekoliko drugačen zven od tistih sholastičnih del, ki so se ustavljala pri podrobnostih posameznih vprašanj, ne da bi se vselej dvigala k celostnemu pogledu*".⁷ Odločilna vloga, ki jo je pri porajanju te interpretacije igral p. Garrigue-Lagrange, je potrjena deset let kasneje s strani velikega poznavalca Martina Grabmanna, ki je zapisal: "*Garrigou Lagrange, eden najglobljih sodobnih razlagalcev tomistične metafizike, je opredelil filozofijo svetega Tomaža kot filozofijo bitja*".⁸

Pri vsem tem ne gre za prepričanje enega samega poznavalca, pač pa za rezultat raziskav različnih tomistov, ki so nastale med drugim v kratkem časovnem loku. Leta 1910, na primer, je izšla prva izdaja znamenitega Sertillangesovega besedila, ki je izpostavilo ideje podobne tistim, o katerih sedaj govorimo.⁹ Leta 1915 pa je izšla razprava Mandoneta, kjer jasno piše: "*Tomaž je obvladoval svet misli in dejstev iz višin znanosti o bitju, in prav tja se moramo postaviti, če ga želimo razumeti takšnega, kakršen on v resnici je*".¹⁰

Občutek novosti, ki so ga te razprave povzročile, je bil sicer morda nekoliko pretiran, saj dejansko ni prišlo do resnične preнове samega pojmovanja bitja, do temeljite reinterpretacije teorij klasičnih komentatorjev in dotodanjih sholastičnih učbenikov. Prav nasprotno, glavno prepričanje o temeljnem aristotelizmu tomistične ontologije je ostalo nespremenjeno. Gre za točko, okrog katere so se strinjali vsi poznavalci v tistem času - od Garrigou-Lagrangea¹¹, preko Olgiatija¹², Sertillangesa¹³, Manserja¹⁴, vse do Foresta; slednji je npr. trdil brez pomislekov: "*Ne gre za pravo reformo, ki bi zavrnila same, pravkar uzrte,*

temelje krščanske filozofije; bitje pri sv. Tomažu je Aristotelovo bitje".¹⁵

Toda kako je bilo razumljeno Aristotelovo bitje? Kje so tedaj uzirali srce njegove ontologije? Glede tega se mi zdi, da so se tomisti prve generacije, čeprav brez zavestnega opredeljevanja ali morda celo povsem nezavedno razdelili v dva tokova. Prvi, katerega glavni predstavnik je bil nedvomno Manser, je zaznaval srce aristotelsko-tomistične ontologije predvsem v nauku o možnosti in deju: "*V strogo logično dosledni poglobitvi*" je pisal v svojem znamenitem *Das Wesen des Thomismus "in nadgradnji aristotelskega nauka o možnosti in deju kaže uzirati najbolj notranje bistvo in najbolj jedrno točko tomizma"*.¹⁶

Drugi tok pa, kljub temu, da je priznaval temeljni pomen nauka o možnosti in deju, je zaznaval v analogiji bistvo aristotelske in tomistične ontologije.

Za te poznavalce ni "analogija" pomenila nič drugega kot to, da se bitje izreka na mnogotere načine in da je s tem notranje razlikovano. Bilo bi možno izraziti isto rekoč, da bitje ni rod; še več, zatrjevali so, da slednja izjava izreka negativno to, kar prva izreka v pozitivni obliki. Namreč to, da bitje ni rod ne pomeni nič drugega kot to, da bitje, drugače od rodu, nima razlike kot nekaj sebi zunanjega: zato jo vsebuje v sebi in je tako analoška. S tem postanejo razumljive besede Garigou-Lagrangea, ki je ena najpomembnejših osebnosti te usmeritve: "*Aristotelski in tomistični nauk o analogiji ni v resnici nič drugega kot nauk o bitju kot transcendentaliji in ne kot rodu*".¹⁷

V tem odlomku je govora o razmerni analogiji, katero so vsi tomisti prve generacije bolj poudarjali kot pa pridevno. Vzrok tega ni težko uvideti, saj je imela ravno razmer-na analogija to prednost, da je za razliko od njene večne tekmice prav posebej poudarjala značaj notranje razlikovanosti bitja, kar pa

je ravno predpostavljala nauk o bitju kot različnem od rodu.¹⁸

Videli pa bomo, kako se bo druga generacija odločno zavzela za pridevno analogijo in kako bo, splošneje vzeto, sledila Manserju in Forestu pri opredeljevanju srca aristotelske ontologije, postavljajoč pojem analogije bolj v ozadje. Ne manjka sodobnih zagovornikov tez, ki so značilne za to generacijo, kot je to p. Philippe¹⁹, ali pred kratkim žal preminuli p. Tyn²⁰, vendar to ne ovira njihovega umeščanja v prvo generacijo. Dejavnost slednje je dejansko prenehala s koncem tridesetih let, in sicer ko je nastopilo na odločen in nedvoumen način morda najpomembnejše odkritje tomističnega zgodovinopisja, ki je od tistega trenutka dalje postalo tudi njegova temeljna in nepogrešljiva pridobitev: odkritje bitja kot bitnega deja ali *esse* in posledično odkritje izvirnosti tomistične ontologije tudi glede na Aristotela.

2. Druga generacija

Da bi bolje razumeli značilne poteze te generacije, bo morda primerno, če se zaustavimo pri njenih začetkih, pri njenem najzgodnejšem nastajanju, o katerem se zdi, da bi ga bilo treba postaviti v konec tridesetih in začetek štiridesetih let. Obdobje njenega zasnavljanja pa se začne že v zgodnjih tridesetih.

Stvar bo postala jasna, če vzamemo v pretres razvoj stališč pri Gilsonu, ki je bil eden izmed najpomembnejših predstavnikov te generacije. Leta 1926 je še vedno zagovarjal nauk, ki je bil povsem v skladu z najobičajnejšimi predstavami tistega obdobja, tj. Tomažev aristotelizem v ostri polemiki s platonizmom svojega časa. Preberimo tozadevne trditve samega Gilsona, ki so toliko bolj zanimive, če pomislimo na razdaljo od stališč, ki jih bo sam branil, kakor bomo takoj videli, že kakšno leto kasneje: "*Kljub vsej različnosti posameznih naukov, zoper katere smo*

videli, da se je sv. Tomaž postavil, se le-ti povezujejo v eni točki, v njihovem skupnem platonizmu. Kar pa je še pomembnejše, sam sv. Tomaž je zelo jasno uvidel to značilno potezo in jo je večkrat podčrtal [...]. Tako da se z njegovega vidika zvede problem odnosa do omenjenih sistemov, ki jih je imel na voljo, na odločitev, ki jo je moral storiti enkrat za vselej, med tistima edinima dvema čistima filozofijama, ki lahko sploh obstajata, Platonovo in Aristotelovo. Če ju zvedemo na njuni čisti bistvi, sta ti dve filozofiji strogo antinomični; ni se mogoče zavzeti za eno, ne da bi bili proti vsemu temu, kar je lastno drugi, zato pa sv. Tomaž ostaja z Aristotelom proti vsem, ki stojijo na Platonovi strani".²¹

To je stališče "zgodnjega" Gilsona. Kljub temu pa njegova ontologija, ki jo je pripravljal že v času znamenite *querelle* o krščanski filozofiji, kaže okrog leta 1940 znamenja globoke in korenite preobrazbe. V drugem poglavju njegove *God and Philosophy*, objavljene ravno leta 1940, se srečamo s pojmom eksistence in tomističnega eksistencializma, ki pomeni odločen prelom z ustaljeno razlago tomistične ontologije. Bitje pri Tomažu - trdi sam Gilson - ni več Aristotelovo, temveč svetopisemsko bitje iz *Eksodusa* (3,14), ki je bilo povsem neznano Stagiritu.²²

Obrat, kot je možno videti, je korenit, in od tistega trenutka dalje postane dokončen. V četrto izdajo svojega *Le Thomisme* iz leta 1941²³ je Gilson namreč vključil poglavje z naslovom *Existence et réalité*, v katerem zopet nastopa na jasen in nedvoumen način nova zamisel o eksistencialnem značaju tomistične ontologije oz. zamisel bitja kot bitnega deja. Od tistega trenutka dalje se je začel oblikovati "gilsonizem",²⁴ kakor pravi Prevoust.

Na tej točki bi bilo pričakovano, da bi postavili hipotezo o določenem vplivu filozofije eksistence na to interpretativno "spreobrnjenje",²⁵ če ne bi sam Gilson poskrbel za odpravo slehernega dvoma o tem: v času, ko je pisal

God and Philosophy, še ni prebral niti vrstice Kierkegaarda, Heidegggra, Jaspersa ali Sartra.²⁶

Kako naj torej razložimo nastanek te nove interpretativne paradigme, ki je bila tako "prevratna" za tisti čas?

Menim, da je imel na nastanek "gilsonizma" velik vpliv filozofski lik Jacquesa Maritaina.

Že v času ko je potekala *querelle* o krščanski filozofiji, je Maritainu uspelo Gilsona pripeljati do tega, da se je premislil. V njegovem *Carnet de Notes* namreč beremo: "1931 [...]. 20 januar. - Srečanje pri Berdjajevu. Po mojem prikazu sv. Tomaža in filozofije 'v veri' se Berdjajev obrne na Gilsona, računajoč, da mi bo nasprotoval, in ga spomni na to, kar je napisal v njegovi knjigi o tomizmu glede sv. Tomaža kot predhodnika filozofije čistega razuma. Na veliko presenečenje vseh, Gilson izjavi, da če je tako govoril svoj čas, se je motil in da se povsem strinja z menoj. (Dejansko je precej spremenil svoja stališča v nadaljnjih izdajah svojega *Le Thomisme*). Raïssa in jaz sva bila ganjena nad Gilsonovo držo in nad pripravljenostjo do samopopravkov. Od tistega dne trajajo najine prijateljske vezi z njim".²⁷

Zamisel krščanske filozofije kot filozofije "v veri" je zahtevala korenito spremembo zastavitve tudi pri razlagi aristotelske in tomistične ontologije. Kajti če se na ravni izvedbe - kakor se je glasilo stališče - filozofija in z njo ontologija gibljeta izhajajoč iz danosti vere, potem sledi, da mora biti pojmovanje bitja pri filozofih, ki so živeli pred Razodetjem, bistveno drugačno od tistega pri "krščanskih" filozofih. Največja razlika, na ravni ontologije, pa sestoji v zamisli stvarjenja, ki ne more biti v filozofiji mišljeno drugače kot na osnovi pojmovanja bitja v smislu eksistence ali bitnega deja.

Prav to so bile tiste Maritainove zamisli,²⁸ ki so na koncu prepričale Gilsona.²⁹

Toda preden nadaljujemo z njegovo ontologijo, odprimo majhen oklepaj v zvezi z Maritainom.

Maritain je rad o sebi poudarjal, da ni toliko nek strog zgodovinar tomizma, kolikor bolj "nekakšen iskalec studentev, ki pritiska svoje uho na zemljo, da bi zaslišal šum skritih izvirov in nevidnih klitij".³⁰ Prav zaradi te svoje značilnosti pa je dobro prispeval k prehodu od prve k drugi generaciji. Neustrašen branilec tomističnega bitja kot analoškega, tj. kot različnega od rodu v duhu Garrigou-Lagrangea (in Janeza od sv. Tomaža), je vendarle kot prvi zaznal eksistencialni značaj tomistične filozofije - pred in brez ozira na filozofijo eksistence³¹ -, ugotavljajoč v bitnem deju srce njegove ontologije. Prav zaradi so prisotnosti obeh tematik ni mogoče razumeti njegovega stališča kot povsem skladnega s stališčem prve generacije, ki ni nikoli uspela dojeti Tomaževega bitja kot eksistence, toda niti kot povsem skladnega z drugo generacijo, ki je opustila globok aristotelški uvid o strukturno raznolikem, analoškem značaju bitja.

Gilsona je namreč navdušil le prvi vidik. V pismu z dne 10. avgusta 1934 je pisal svojemu velikemu prijatelju Maritainu: "Bilo je zelo prijazno z vaše strani, da ste posvetili vaše zadnje delo, ki je tako bogato in večkrat tako globoko, dr. Phelanu. Ne veste, kakšno zadovoljstvo ste mu s tem povzročili; ali recimo kar: srečo"³². Gilson se je nanašal na Maritainovo knjigo *Sept Leçons sur l'être*, ki je izšla v Parizu istega leta.³³

Teze, ki jih zagovarja v tem delu (ki nadaljujejo one o "krščanski filozofiji"), ne da bi bile seveda edini dejavnik, so morale vendarle igrati pomembno vlogo pri filozofskem "spreobrnjenju" Gilsona, glede na vznichenost, s katero le-ta govori o njih ravno v sledečih izdajah svojega *Le Thomisme*. V četrti izdaji namreč pravi: "O 'eksistencialnem' značaju tomističnega pojma 'bitja' in o metafizičnih posledicah, ki jih vsebuje, napotujem na globoko delo J. Maritaina [...]".³⁴ V peti izdaji, iz leta 1943, je celo takole zapisal, o istem Maritainovem delu: "Gre za lekcijo temeljnega

pomena, kjer se je možno bati le, da skrajna zgoščenost formulacij, ki jo izražajo, omejuje njeno dostopnost".³⁵

Če sedaj preberemo celoten odlomek, na katerega se nanaša Gilson, vidimo, da obravnava ravno eksistencialni značaj tomistične filozofije: "Če je ustrezní predmet uma" je zapisal Maritain, "bitje in to ne le v njegovem 'bistvenem' ali kajstvenem smislu, pač pa v bivanjskem, potem je jasno, da se mora filozofija usmeriti na bitje v tem smislu. Ona meri na bivanje samo (in to ne zato, da bi bilo udejnájeno, razen v primeru praktične filozofije, pač pa zato, da bi bilo spoznano)".³⁶ V nadaljevanju Maritain poudarja, da metafizika ne obravnava stvari "zato, da bi spoznala njihovo bistvo, pač pa zato, da bi spoznala, kako bivajo (kajti prav to želi ugotoviti), zato da bi spoznala njihovo bivanjsko stanje in zato, da bi došla po analogiji bivanje vsega tistega, kar biva čisto duhovno, na netvaren način [...]. Trdimo zato, da je tomistična filozofija eksistencialna filozofija [...]. Ali je potem potrebno dodati, da je položaj profesorja, ki ni nič drugega kot profesor in ki je odmaknjen od bivanja ter ves otopel tja do tretje stopnje abstrakcije, popolno nasprotje položaju, ki je lasten metafiziku? Tomistična metafizika se imenuje sholastična po imenu njene najbolj krute preizkušnje. Šolska pedagogika je njen najznačilnejši sovražnik. Vseskozi mora premagovati svojega notranjega nasprotnika, Profesorja".³⁷

O tem prehodu je Gilson navdušeno napisal: "Teško bi bilo to bolje povedati".³⁸ Nič manj zanosno ni bilo znotraj navedenega poglavja z naslovom *Existence et réalité* povabilo k branju drugega Maritainovega besedila (ki je celo iz leta 1923), kjer je zopet govora o bitju kot bivanju: "Teško bi bilo preveč priporočati branje teh tako lucidnih in tako nabitih strani, ki, po komaj nekoliko drugačni poti, vodijo do istega zaključka, ki pa je tu izražen s tolikšno lapidarnostjo: 'Glagol biti torej, tako v izjavi z glagolom kot kopulo kakor v izjavi z glago-



Evgenija Jarc: *Gozd*, olje na platnu, 90x130 cm, 2006.

lom kot predikatom (npr: Jaz sem), vselej pomeni bivanje".³⁹ Citat je vzet iz drugega zvezka Maritainovih *Eléments de philosophie*⁴⁰ in predstavlja, skupaj z odlomkom iz njegovega *Antimoderne*⁴¹, najstarejši uvid v bitje kot bitni dej, ki je bil sicer v tistem času zagotovo še brez zavesti o svojem lastnem dometu in o posledicah, ki bi jih lahko imel na celotno eksegezo tomistične ontologije.

Ko smo sedaj pregledali nekatere vidike začetkov "gilsonizma", lahko preidemo k sintetičnemu prikazu njegovih glavnih značilnosti. Uzreti je možno v njem zlasti dve glavni temi: tako imenovano "metafiziko Eksodusa" in kritiko "esencializma" (to besedo je izoblikoval ravno Gilson).

Metafizika Eksodusa je tista, ki se razvije iz definicije, ki jo Bog sam, ravno v *Eksodusu*

3,14, poda o sebi kot o *Tistem, ki je*. Poistovetenje Boga z Bitjem - o katerem je Gilson na Tomaževi sledi mislil, da je na delu v tem odlomku - se je začelo razumevati kot izhodiščno točko sleherne značilno krščanske filozofije, "skupno dobro krščanske filozofije kot krščanske"⁴², prav posebej pa tomistične. Z drugimi besedami to pomeni, da celotna grška filozofija, ker ni razpolagala z Razodetjem, ni nikoli dospela do takega uvida in, v najboljšem primeru, je prišla do zamisli o obstoju Mišljenja Mišljenja ali Enega onstran bitja.⁴³

Dejstvo, da se Bog razodeva kot bitje, samo vključuje, da njegovo bistvo, namesto da bi imelo bit, kakor se dogaja pri ustvarjeninah, je bit in iz tega izhaja, kot nadaljnja posledica, da najbolj notranja popolnost, ki jo najdemo v sestavljenih stvareh, je daleč od tega, da bi to bilo njihovo bistvo, pač pa njihovo bivanje, njihov *esse*, ki od tega trenutka dalje namesto, da bi pomenilo golo *dejstvo* obstoja danega bistva ali pa zgolj njegovo pritiko, pomeni vrhovni dej, popolnost vseh popolnosti, ki jo neposredno deleži stvarjem po sebi obstoječa Bit.

Esencializem, najhujša "bolezen" metafizike, sestoji ravno v pripisovanju prvenstva bistvu pred *esse*, v obravnavi bistva kot vrhovnega deja, poslednje popolnosti in najnotranjjšega temelja stvari, in v bivanju, razumljenem kvečjemu kot "dopolnilu" bistva.

Pred to boleznijo naj bi ne bil odporen niti Aristotel, ki je s svojim pojmovanjem bitja kot podstati in njenega lika kot deja, jasno pokazal svojo nezmožnost - kako naj bi mu sicer uspelo, brez Razodetja? -, da bi dojel bivanje kot vrhovni dej, pred katerim bi se moralo celo bistvo prikloniti kot gola možnost.⁴⁴

Prav v tej oceni aristotelske ontologije se nahaja temeljna zgodovinopisna novost druge generacije glede na prvo: Tomaževo bitje ni več Aristotelovo, temveč nekaj povsem izvir-

nega. To je ponavljal jasno in glasno sam Gilson, ki je - kakor smo videli - izhajal iz povsem nasprotnih prepričanj: "Trdili smo in to ponavljali na vse mogoče načine skozi stoletja - bo pisal leta 1965 -, da je filozofija sv. Tomaža Akvinskega pravzaprav Aristotelova. Tisti, ki so to trdili, so dosegli, da se je začelo v to verjeti, še hujše pa je, da so v to verjeli še sami. Nekateri v to verjmejo še danes, in to do te mere, da imajo skorajda za herezijo trditev, ki pa je vendar očitno dokazana, da filozofija sv. Tomaža Akvinskega ni Aristotelova".⁴⁵

Razdaljo tomistične ontologije od Aristotelove je močno poudaril tudi Cornelio Fabro, ki je, poleg tega da je opozoril na značilen esencializem filozofije Stagirita, pokazal tudi na odsotnost pojma deleženja ali participacije, ki je tako odločilen za tomistično misel. V prvi izdaji znanega dela *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, ki je izšlo leta 1939⁴⁶, je že takole pisal v jasni navezavi na razlagalce iz prve generacije: "Medtem pa se drugi, ki danes predstavljajo večino, sploh ne zavedajo vztrajnosti, s katero tomistična besedila poudarjajo to točko. Ko pa se tega zavedajo, se zdi, da pustijo zdrkniti pojem deleženja v ozadje, tako da pride do izraza samo aristotelski nauk o deju in možnosti, v katerem se oni pojem popolnoma utopi, tako da postane neuporaben. To je vtis, ki ga dobimo ne le pri branju tomističnih priročnikov, pač pa tudi onih sintetičnih rekonstrukcij, kot je to *Das Wesen des Thomismus p. Manserja*, ki sicer ni brez odlik. Podoben pristop je možno opaziti tudi pri avtorju, kot je Aimé Forest, ki je bil tako prodoren in posrečen pri zgodovinski rekonstrukciji drugih temeljnih vidikov Akvinčeve misli"⁴⁷.

To opredeljevanje glede Aristotela je sovpadalo z zatrjevanjem absolutne izvirnosti tomističnega *esse*, katere zagrizen zagovornik je Fabro bil. Že v tej razpravi iz leta 1939 se je namreč tako izrazil o Gilsonovem *Esprit de la Philosophie Médiévale*: "Zdi se torej, da v ari-

stotelizmu dej 'biti' ali τὸ εἶναι kot prvenstvena metafizična vrednost ostaja nekako zastrt. Ne pravim sicer, da je povsem 'odsoten', saj bi sicer sploh ne bilo nikakršne metafizike. Konec koncev ni predstavljivo, kako bi lahko Aristotel ali katerikoli drugi pogan izoliral in izpostavil vrednost bitnega deja v njegovem globokem smislu, glede na njegovo nepoznavanje dejstva stvarjenja: *Gilson je zadel v polno, ko je opazil, da je dogma o stvarjenju bila začetek krščanske (in smemo reči tudi tomistične) metafizike kot tiste misli, ki ni več osredotočena le na οὐσία in na lik, pač pa na bitni dej*".⁴⁸

V Fabrovi razlagi stališča o izvirnosti tomističnega *esse* najdemo obe značilnosti, ki smo ju videli pri gilsonizmu, tj. metafiziko Eksodusa in boj zoper sleherno obliko esencializma in formalizma: "*Izvirnost tomističnega esse,*" kakor pravi namreč Fabro, "*je možno prikazati v dveh taktih ali korakih [...]. Prvi korak predstavlja temeljno sprejetje definicije Boga iz besedila Eksodusa (3,14): 'Jaz sem, ki sem' [...]. Od tod je esse dojet kot zadnja metafizična opredelitev bistva Boga [...]. Drugi korak, ki je značilen za tomistično razumevanje bibličnega besedila, pa sestoji v neke vrste dvojni dialektiki; saj gre po eni strani za vključitev bibličnega pojmovanja znotraj dobro opredeljenega teoretskega okvira, ki izvira iz klasičnega izročila (platonizma, aristotelizma, novoplatonizma ...), po drugi strani pa gre za preobrazbo vsebin in tem iz različnih virov s pomočjo bibličnega esse, kar jih povzdigne vse do popolnoma nove razlage stvarnosti";⁴⁹ in dalje "*esse kot 'actualitas absolute' je novost razodetja v Eksodusu (3,14), ki je bila neznan klasični misli in predpostavlja zato stvarjenje; esse kot absolutna pozitiviteta in kot dej slehernega lika je novost metafizike sv. Tomaža, ki je bila neznan Aristotelu in ki jo je nato formalistična smer v sholastiki pozabila ali zavrnila*".⁵⁰*

Pri teh navedkih smo se zaustavili prav posebej, saj predstavljajo jasen manifest te druge generacije, ki jih bodo učenjaki tretje ge-

neracije od šestdesetih dalje vzeli pod lupo in jih zagrizeno zavračali.⁵¹ Slednji, kakor bomo videli, bodo odkrili navzočnost istih tem tomistične ontologije že v ontologiji nekaterih novoplatonskih filozofov in bodo zato na koncu zavračali osrednjo tezo druge generacije o izvirnosti tomističnega stališča.

Čeprav je bila podlaga za takšen razvoj zgodovinopisja - če natančno pogledamo - že obsežno pripravljena s strani učenjakov, kot so Fabro, Geiger⁵², De Raeymaecker⁵³ in de Finance⁵⁴, katerim je uspelo prav s tem, ko so močno podčrtali novoplatonski vpliv v tomistični ontologiji, iztrgati Tomaža, če smemo tako reči, iz Aristotelovega objema, vendar so ga s tem, po drugi strani, v celoti prepustili, prav gotovo nehote, objemu novoplatonikov.

To se je zgodilo zato, ker so - to lahko že v naprej povemo - pustili pasti, pri uziranju svojiskih značilnosti tomističnega *esse*, vidik izvorne razikovanosti bitja, ki je značilen za Aristotela in za Tomaževo recepcijo njegove misli, da bi se pomudili zgolj pri podčrtavi transcendentalnih svojstev dejanskosti in likovnosti (za kateri so menili, da sta značilni prva za Aristotela, druga pa za novoplatonike).⁵⁵ Pri taki zastavitvi bi zadostovalo, da bi se odkrilo - kakor se je potem tudi zgodilo -, da je tudi v novoplatonizmu bitje razumljeno kot ἐνέργεια, pa ne bi bilo več nobenega razloga za navezavo na Aristotela.

Da so poznavalci iz druge generacije vendarle branili izvorni značaj Tomaževega bitja tudi glede na novoplatonske vire, je očitno iz njihovih lastnih tozadevno zelo jasnih trditev: "*Niti spis De causis niti katerikoli drugi platonski spis,*" je pisal Fabro, "*ni enačil Boga z esse purum, saj je tam esse formalni abstraktum od ens in se zato prireka le končnim stvarem*".⁵⁶ Toda glede glavne smeri njihovih raziskav ni dvoma, da so vse uperjene v prikazovanje tega, kako je Tomaž izdelal pojem intenzivnega *esse* ravno v svojih komentar-

jih k delom Psevdo-Dionizija in k *Liber De causis*. Fabro je jasno povedal: "Odgovornost tega metafizičnega obrata s strani sv. Tomaža je treba pripisati zlasti dvema novoplatonskima viroma, iz katerih črpa že od začetka njegovega znanstvenega delovanja: to sta Psevdo-Dionizij in Proklos".⁵⁷

Prav tako ni nobenega dvoma o splošni teoretski težnji njihove misli, ki jo stalno prežema za novoplatonizem tako značilna odločitev za enovitost. Ta odločitev je lepo vidna na primer pri jasni opredelitvi v prid pridnevne analogije in zoper razmerno analogijo, ki je prav gotovo znamenje spremembe v dojemanju bitja, saj je šlo pri prvi generaciji za podčrtavo značaja bitne različnosti, pri drugi pa za to, da se glede bitja izvrši *reductio ad unum*.⁵⁸

To je bil torej - sicer zelo sintetičen - prikaz značilnosti druge generacije.

Dobro jih pozna sicer vsak proučevalec Tomaža, saj se povzemajo in navajajo povsod po svetu vsakič, ko se začne govoriti o *esse* pri Tomažu. Lahko bi se celo reklo, glede na množico sodobnih razprav, ki se naslanjajo na te teze, da se še nahajamo v polnem razmahu druge generacije.⁵⁹ Kot bomo videli, temu ni tako, je pa to zapoznelo brstenje prav gotovo zanimivo. Mislim, da eden izmed glavnih vzrokov tega nenavadnega pojava - v katerem količinsko najbolj razširjeno stališče se ne ujemata z najnovejšim po kakovosti - nikakor ni teoretične, pač pa izrazito praktične narave. Predstavniki tretje generacije so bili namreč, zlasti na začetku, v glavnem specialisti za novoplatonsko misel (ki že zaradi tega niso uživali slovesa in avtoritete profesionalnih tomistov). Poleg tega so zagovarjali svoje teze o bitju pri Tomažu samo na obrobju svojih raziskav in to zlasti v člankih, ki vsekakor niso imeli tomističnih tem v naslovu. Toda, kot je samoumevno, to ne izključuje dejstva, da so bile njihove teze v tistem času objektivno in neoporečno inovativne.

3. Tretja generacija

"Kakor veste, je g. Gilson odgovoril na to vprašanje - govora je o tem, kako so krščanski avtorji prišli do enačenja Boga z bitjo - rekoč, da so kristjani našli to enačenje v Eksodusu in da ga zato Grki niso poznali. Če analiziramo ta odgovor, vidimo, da vsebuje dve tezi: 1) enačenje Boga z absolutnim Bitjem je ugotovitev, ki je neposredno razodeta v Eksodusu III,14; 2) te ugotovitve Grki niso razumeli. Toda ti dve tezi sta zmotni".⁶⁰ Težko bi bilo natančneje opredeliti teze druge generacije in biti jasnejši pri izražanju lastnega nestrinjanja z njimi. Te besede je zapisala Cornelia de Vogel v članku iz leta 1961, ki je nekakšen programski manifest nastajajoče zgodovinske smeri. V njem je zagovarjala sledeče trditve: 1. ravno Grki so kot prvi enačili Boga z bitjo, medtem ko je bilo to judovskemu narodu povsem zastrto; 2. Grki, ki so zagovarjali nauk o popolni, večni, duhovni in transcendentni Biti, so: Platon in pripadniki njegove šole, Plutarh, maloazijski platoniki iz 2. stol., Plotin in novoplatoniki; 3. judovsko besedilo Eksodusa 3,14 nikakor ni pomenilo "Jaz sem bitje", pač pa kvečjemu nekaj takega kot "Moje ime naj vas ne zanima. Preprosto zaupajte mi, pa boste videli, da Jaz sem"; 4. prevajalci Svetega pisma iz hebrejščine so bili pripadniki močno sinkretistične egipčanske kulture iz 3. stol. in so bili po vsej verjetnosti spodbujeni od grške misli pri prevajanju odlomka iz Eksodusa z besedami $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota \acute{\omicron} \omega\sigma\acute{\eta}$.⁶¹ De Voglova je zato lahko zaključila: "Zaključujem, da je potrebno spremeniti Gilsonovo tezo v obratno smer in reči: če so kristjani našli enačenje Boga z absolutnim Bitjem v besedilu Eksodusa 3,14, je to zato, ker so Grki poučili ta odlomek o absolutnem Bitju".⁶² Prelomni domet teh trditve se kaže sam od sebe. V njih je bolj kot zgolj nakazano odkritje, ki je spodnašalo temelje prejšnjih prepričanj: treba je bilo le nadaljevati po poti, ki jo je odprla De Voglova, zlasti

pa povleči posledice na področje tomistične ontologije prav posebej.

Na slednje ni bilo treba dolgo čakati. Samo dve leti kasneje, leta 1963, je Werner Beierwaltes, velik poznavalec novoplatonizma, ki se je posvetil tomizmu za čas enega članka, takole zaključil svojo razpravo o Tomaževem *Komentarju k Liber De causis*: “*Problematika samorefleksivnosti mišljenja, vzajemne prežetosti bitja, življenja, mišljenja, vprašanje vzročnosti vzrokov ter povezava stvarjenja in deleženja v filozofiji Tomaža Akvinskega so tu razviti iz vidika, ki je zaznamovan z novoplatonizmom [...]. Omenjeni skozi Liber De causis posredovani novoplatonski elementi niso torej pridani kot ‘miselne vsebine’ k prevladujočemu Tomaževemu aristotelizmu, pač pa določajo kot miselna načela samo notranjo zgradbo njegove misli*”.⁶³ Tu se že jasno vidi, kako zahteva po oddaljitvi Tomaža od Aristotela ne služi več izpostavitvi izvornosti njegove misli, pač pa je neposredno sorazmerna zahtevi po odkritju njegove notranje, strukturne novoplatonske naglašenosti.

Nadaljnje Beierwaltesove razprave potrjujejo to hermenevitično usmeritev. Leta 1969 se je namreč takole izrazil v *Predgovoru* k zborniku z naslovom *Platonismus in der Philosophie des Mittelalter*, kateremu je bil sam urednik: “*Na posebej izrazit način je to očitno pri Tomažu Akvinskem. Razširjeno pojmovanje, ki si je zagotovilo nenehno ponavljanje v zgodovinah filozofije, po katerem naj bi bil Tomaž kratkomalo aristotelik in torej nič drugega kot aristotelik, so raziskave sicer modificirale, vendar bistvenih posledic te modifikacije na razumevanje Tomaža ni doslej še nihče v celoti izpeljal*”.⁶⁴ Beierwaltes se ni tu nanašal - ko je govoril o “raziskavah” - le na svoj prejšnji članek (ter na razprave avtorjev, kot so Huit⁶⁵, Henle⁶⁶, Deninger⁶⁷, Kremer⁶⁸), pač pa predvsem na staro razpravo Baeumerja⁶⁹, ki jo je ponovno objavil ravno v obravnavanem zborniku. V tem “preroškem”

članku, napisanem leta 1916, je najti nekatere najznačilnejše hermenevitične poteze bodoče “tretje generacije” in Beierwaltesa prav posebej. V njem je na primer možno prebrati: “*Nekaj primerov bo zadostovalo za dokaz, da to, kar je platonsko in novoplatonsko pri Tomažu, ni nikakor nekaj postranskega, pač pa mestoma nekaj, kar sega globoko v njegov celotni nazor, seveda predvsem v njegov teoretično-metafizični in ne etično-religiozni, praktični nazor*”.⁷⁰ Med primeri, ki jih navaja avtor v dokaz za ta bistveni Tomažev novoplatonizem, se nahaja tudi teza o prvenstvu enovitosti nad množtvom: “*Navesti bi bilo možno tudi raznovrstno uporabo platonskega načela, da enovitost predhaja množtvu*”.⁷¹

Beierwaltes in z njim vsi tomisti iz tretje generacije so se strinjali s to zadnjo trditvijo, ki poudarja, da se svojski značaj tomistične ontologije povsem ujema s svojskim značajem novoplatonske, in sicer zlasti glede nerazdeljivosti Enega (ki je bil mišljen že v novoplatonizmu kot Bit) in posledične podreditve slehernega množstva le-temu.

Na to interpretativno sled se je pomaknila tudi razprava Klause Kremerja, izšla leta 1966, ki je bila prav posebej posvečena izpostavitvi novoplatonskega izvora tomističnega nauka o bitju. Avtor ni pustil prostora za morebitne nesporazume: “*Tomaž Akvinski je v svoji filozofiji bitja*” tako je trdil, “*bistveno odvisen od novoplatonske smeri, ki vodi od Plotina preko Porfirija, Proklosa in Dionizija do njega [...]. Tomaž je torej prevzel svoj ipsum esse per se subsistens od novoplatonizma*”.⁷²

Ena izmed značilnih potez te razprave, ki mu je prinesla nasprotovanje večine ortodoksnih tomistov, je bilo izenačenje *esse commune* novoplatonikov s tomističnim *Ipsum esse subsistens*.⁷³ Teza seveda ni mogla biti sprejeta, saj je imela kot neposredno posledico Tomažu tuje imanentistično stališče. Kljub temu pa je bila drznost Kremerjeve interpretacije simptom volje, ki je bila tako odločena, da bo zved-

la tomistično stališče na stališče njegovih predhodnikov, da se ni bala zagovarjati teze, ki je bila v očitnem nasprotju s trditvami in celotno držo Tomaža glede te teme.

Zanimivo je opaziti tudi usodo, ki je doletela pojem množstva v zvezi s to spremembo stališča glede bitja. Ono je bilo sedaj razumljeno izključno kot značilnost ustvarjenih bitij v njihovi končnosti in nikakor kot transcendentna razsežnost bitja, ki govori notranji

in bistveni razlikovanosti bitja kot takega (kot je to bilo za nekatere učenjake iz prve generacije). Seveda se je gledalo na vrhovno Bitje kot na strogo enovito in neprizadeto od te "bolezni", od te izvirne "krivde" končnega: *"Tako kot Plotin, Proklos in Dionizij tudi Tomaž primerja množstvo v čutnem svetu z množtvom v Bogu. Kar se tam odbija drugo od drugega in vzajemno izključuje, se tu združuje v eno [...] Pravzaprav bi se o stvareh ali o množ-*



Evgenija Jarc: *Mati z otrokom*, mešana tehnika, 35x45 cm, 2006.

tvu v Bogu sploh ne smelo govoriti [...]. V Bogu niso stvari nič drugega kot Bog, v kolikor pa je Bog absolutna Enost in Enostavnost, niso stvari nič drugega kot ta Enostavnost sama".⁷⁴ Tu se jasno kaže do konca razvita težnja po obravnavi bitja v smislu enosti, ki smo jo videli na delu že v drugi generaciji.

S tem v zvezi se zdi zanimiva usoda, ki tu kaj doleti pojem analogije. Kakor se spominimo, je bila za prvo generacijo ta beseda sopenka za notranjo razlikovanost bitja. V Kremerjevem besedilu pa znotraj kazala pojmov pri geslu "analogija" beremo: "glej podobnost"⁷⁵!

Razprava, čeprav z določenimi pomisleki, ni mogla biti sprejeta drugače kot pozitivno s strani Beierwaltesa, ki je v recenziji z naslovom *Neoplatonica*, izrecno navajajoč De Voglovo, govoril o zatonu metafizike Eksodususa.⁷⁶ Podobno se je sicer izrazil že dve leti prej v nekem drugem besedilu zoper Gilsonovo interpretacijo in v prid De Voglove.⁷⁷

Leto po izidu Kremerjevega besedila je izšel Solignacov članek, ki ni kazal dvomov glede Tomaževega novoplatonizma: "Stroga filološka analiza - je bilo možno tam brati - bo zanesljivo pokazala, da vir Tomaževega nauka o esse ni nič drugega kot *De Divinis Nominibus V, 1-7*, tj. tisto poglavje, ki opredeli bit kot odlikovano ime za Boga. Znamenito in temeljno mesto, ki obravnava bit - mislimo namreč na *De Pot. VII, 2, ad 9* - že zadostuje, da pokaže pot pozornemu bralcu. Če Tomaž opredeljuje Boga kot *Ipsum esse per se subsistens* - in prav iz dojetja Boga izvira celoten nauk o esse - je to zato, ker je prebral pri Psevdo-Dioniziju, da je esse prvo deleženje, temelj vseh ostalih".⁷⁸ Na prvi pogled bi to lahko bile še Fabrove besede, toda če se pogleda natančneje, izdaja njihov duh povsem nasproten hermenevtični namen.

Nasprotje z drugo generacijo se je z leti kazalo vedno jasneje, zlasti v navezavi na rezultate raziskav, ki so se med tem izpeljale

na področju novoplatonske ontologije. Dve deli sta bili v tem smislu odločilni: Hadotov *Porphyre et Victorinus* iz leta 1968⁷⁹ in Beierwaltesov *Platonismus und Idealismus* iz leta 1972.⁸⁰ V teh dveh razpravah je bila med drugim jasno dokazana natančna formulacija pojma bitja v smislu deja pri Porfiriju (Hadot), kakor tudi jasno enačenje Boga z Bitjo že pri Plutarhu, pa tudi pri Porfiriju, ter pri Filonu Aleksandrijskem, Gregorju Nacijanškem, Gregorju iz Nise, Viktorinu in sv. Avguštinu (Beierwaltes).⁸¹

Posebno zanimivo je bilo Hadotovo odkritje turinskega palimpsesta, v katerem je nastopal fragment komentarja k Parmenidu, ki bi ga bilo možno prepričljivo pripisati Porfiriju. Besedilo tega komentarja je bilo objavljeno v drugem zvezku omenjene razprave, medtem ko je ustrezajoča razlaga v obliki članka izšla leta 1973.⁸² Na tistih turinskih straneh je najti prelomne trditve za zgodovinisje srednjeveške misli, kot je to enačenje Boga z bitjo in opredelitev slednje kot *ἐνέργεια*. Po Hadotovih lastnih besedah: "Tu vidimo, kako v zgodovini zahodne misli prvič nastopi pojem nedoločniške biti, ločene od deležniškega bivajočega ali od samostalnikov, ki označujejo podstat ali bistvo [...]. Dva poudarka komentatorja lahko prikličejo pozornost. Najprej, čista bit nastopa tu kot 'dejavnost'. To je nadvse pomembno. Pri Platonu glagol 'biti', pa naj bo kot preprosta kopula ali kot zatrditev bivanja, nikoli ne vsebuje pojma dejavnosti. Pri našem komentatorju pa, nasprotno, 'biti' pomeni izvajati dejavnost biti, še več, zdi se celo, da je vrhunec udejstvovanja ravno dejavnost biti, da je bit ravno najintenzivnejša dejavnost"⁸³.

Če pomislimo na vztrajnost, s katero se je dolga leta branilo tezo o izviranosti tomiističnega esse, in na izjemno razširjenost pogleda, ki je opredeljeval ta esse v smislu intenzivnega deja, postane takoj jasen prelomni domet Hadotovega odkritja, pa čeprav leta ni imel za predmet Tomaževe misli.

Obstaja vsekakor članek istega avtorja, ki je izšel kakšno leto kasneje in ki je izrecno posvečen kritični presoji izvornosti tomističnega bit(nega de)ja ter Gilsonovi interpretaciji.⁸⁴ Hadot začne z navezavo na de Vogelovo in poudari, da želi nadaljevati po njenih stopinjah in k temu dodati še doprinos svojih lastnih raziskav. Na koncu analize so zaključki povsem jasni: “Pričevanje našega pisca komentarja k Parmenidu nam dovoljuje ugotoviti, da prav tako kot enačenje med Bogom in Bivajočim, tako tudi enačenje med Bogom in nedoločniško bitjo ni značilno krščanska zamisel. Le-ta namreč izhaja iz notranjega razvoja platonizma”.⁸⁵ Kakor je očitno, je s tem teza druge generacije o izvornosti in svojskosti krščanske, zlasti pa tomistične ontologije zadeta v srce.

Vredna pozornosti je tudi Hadotova rekonstrukcija zgodovinske poti, po kateri je novoplatonsko zamišljen *esse* prispel v srednji vek in k sv. Tomažu. Šlo naj bi za pot, ki izhajajoč iz Porfirija vodi preko Viktorina do Boetijvega dela *De hebdomadibus*, ki je bilo poznano v srednjem veku in ga je Tomaž sam komentiral.⁸⁶

Vendar se vrnimo k “tomistom” in pogledjmo, na kakšen način so te nove teorije vplivale na Tomaževi ontologiji “uradno” posvečene razprave, ki so sledile.

Treba je reči, da je bil prelom, ki so ga zarisali poznavalci novoplatonizma, le postopoma dojet v vsem njegovem dometu znotraj tomističnega zgodovinopisja. Razprava Campodonica, na primer, ki je izšla leta 1986, ni navajala ne Beierwaltesa ne Hadota.⁸⁷

Ni mogoče sicer reči, da mu je bila tuja zaznava spremembe zornega kota glede tomistične ontologije ter zaznava novoplatonizirajoče usmeritve raziskav. Nasprotno, glavni namen knjige je bil ravno ponovna zadržitev izvornosti Tomaževega bit(nega de)ja, ki je ravno sposoben - kar je osrednja teza razprave - uskladiti aristotelsko stališče z novo-

platonskim ter s tem izdelati zamisel, v kateri sta oba vidika popolnoma komplementarna. Toda težava je v tem, da se v celotni knjigi aristotelsko stališče enači *tout court* z zamislijo biti kot deja, medtem ko se platonsko enači z dojetjem biti kot izpopolnjujočega lika. Z njegovimi lastnimi besedami: “prav zahvaljujoč aristotelskemu vplivu si Tomaž zamisli ‘esse’ kot energijo in bivanjski dinamizem [...], zahvaljujoč platonsko-dionizejskemu vplivu pa ga razume kot temeljno popolnost stvarnosti, na kateri deležijo vse ostale popolnosti. Izvirnost tega ‘esse’ je v zmožnosti, da poveže v enoto oba vidika”.⁸⁸

Ravno tu pa se nahaja šibka točka Campodoniceve interpretacije, kajti s tem, ko niso bile upoštevane pomembne teze Hadota (in Beierwaltesa ter de Vogelove), se je zanemarilo dejstvo, ki bi ravno postavilo pod vprašaj celotno prikazano shemo, namreč odkritje, da je bila že v novoplatonizmu bit obče sprejeta kot ἐνέργεια ali bitni dej.

Hadotova odkritja (kakor tudi vseh ostalih poznavalcev novoplatonizma) pa so bila upoštevana v Hankeyevih razpravah.⁸⁹ V teh zelo dobro dokumentiranih delih se je zagovarjala z jasnimi črkami popolna ne-izvirnost tomistične filozofije na osnovi najnovejših ugotovitev v zvezi z novoplatonsko filozofijo. Posledice Hadotovih odkritij na tomistično ontologijo, na primer, so tu razumljene kot bolj ali manj samoumevne in sprejete: “Profesor Hadot - beremo v tem besedilu - je razkril značaj Porfirjeve modifikacije Plotina in je pokazal nekaj od tega, kako je bilo njegovo povzdignjenje biti v smeri novoplatonskega Enega posredovano latinskimi teološkimi in filozofskimi šolam [...]. Proučevalci iz časa ‘tomistične pomladi’ so imeli prav, ko so opozorili na utemeljenost Akvinčeve ontologije v *esse* [...]. Je pa prelomnega pomena, da je protikrščanski novoplatonik Porfirij združil *Εvo* ζ *είναι*. Prav tako je pomenljivo, da je ravno on vir tega nauka pri kristjanih Viktorinu, Av-

guštinu in Boetiju in da je bil torej ta nauk zastopan precej pred Tomažem [...]. Končno pa je pomembno, da je Porfirij in ne razodet spis, v ozadju podobnih naukov pri arabskih novoplatonikih, kot je to Avicena [...]. Te ugotovitve imajo uničevalne posledice za zamisli, da je Tomaževa ontologija ali filozofija o esse izvirna, ali da je krščanska, ali da je 'metafizika Eksodusa' [...]"⁹⁰ Zvajanje Tomaževe filozofije bitja na Porfirijevo ne bi moglo biti bolj izrecno.

Toda vendar Tomaževa misel - bi se lahko ugovarjalo - ni v celoti zvedljiva na enačenje Boga z bit(nim de)jem; obstajajo tudi druge pomembne in izvirne vsebine, kakor npr. ustroj *exitus-reditus* v njegovi *Summa*, vprašanje o Božjih imenih, negativna teologija. In vendar, na osnovi temeljnih del drugega poznavalca novoplatonizma, Henrija Saffreya⁹¹, je Hankey pokazal, kako je tudi te, ravnokar omenjene značilnosti Tomaž podedoval od postplotinovske misli, zlasti od jamblihovsko-proklovske smeri posredovane potom Dionizija. V Tomaževi *Summa theologiae*, kakor tudi v celotni njegovi misli, naj bi z različnimi notranjimi napetostmi sobivali dve smeri mišljenja, ki sta obe novoplatonski in ki v nobenem primeru ne bi puščali prostora zamisli o tematski, vsebinski in ne zgolj organizacijski izvirnosti tomistične ontologije.⁹²

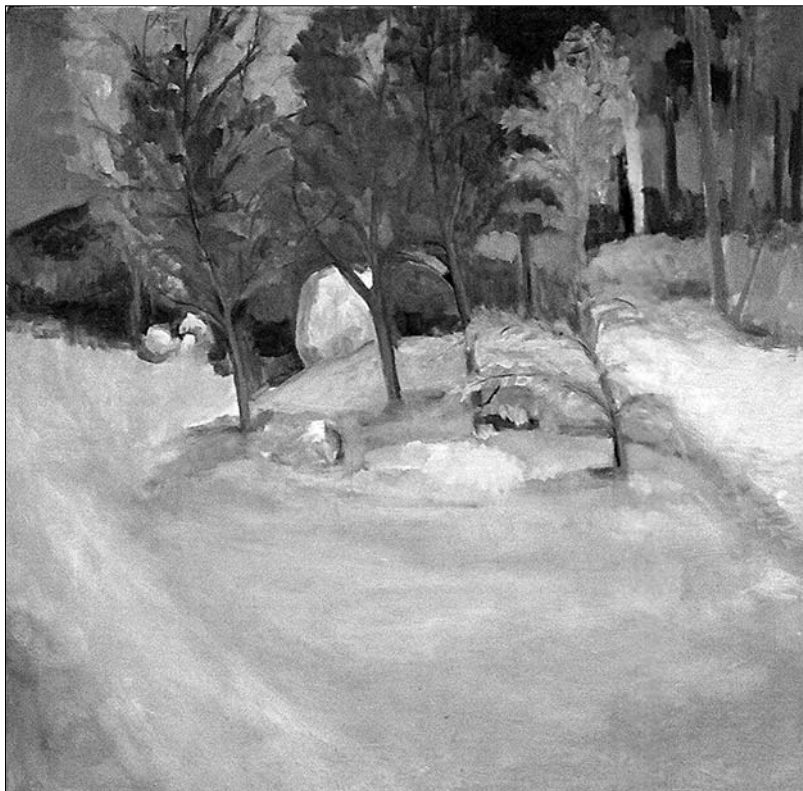
Tudi Ruffinengova razprava je upoštevala Hadotova odkritja, čeprav v bistveno manj novoplatonizirajoči interpretaciji od prejšnje, saj je pravzaprav v marsikateri točki blizu Fabrovi.⁹³ Kljub temu je tudi Ruffinengo jasno trdil: "*Gilson trdi, da obe veliki ugotovitvi metafizike: Bog je Bit sama; je Stvarnik vseh (bivajočih prigradnih) stvari, sta značilni za krščansko filozofijo. Izdelali so jih namreč, pravi Gilson, cerkveni očetje ter veliki srednjeveški misleci, izhajajoč iz bibličnega razodetja Božjega Imena ('Jaz sem', Eksodus 3,14). Grška filozofija, zaključuje Gilson, ni dospela do teh ugotovitev. A to velja le za Platona in Aristotela.*

*Saj konec koncev se tudi Gilsonova analiza zauzavi le pri teh dveh avtorjih; ne vzame v pretres novoplatonizma, še zlasti ne omenjenega komentarja k Parmenidu, ki ga je Hadot proučeval okrog leta 1970, in iz katerega izhaja, da je novoplatonizem došel do dojetja Biti kot izvora Bivajočega".⁹⁴ Kakor smo videli, je to drugič, da se poudarjeno tomistično besedilo tako jasno opredeli do teze o izvirnosti, ki je bila glavna tema druge generacije. Za zgodovino tomističnega zgodovinopisja so te ugotovitve postajale novo dejstvo, ki ga je skupnost proučevalcev lahko le vzela na znanje. V recenziji k omenjenemu besedilu namreč beremo: "*Ostaja torej, ne glede na to, ali je Tomaž Akvinski bil pod vplivom novoplatonizma ali ne, da sta dva novoplatonska avtorja izjavila, da je esse, razumljen kot čista dejavnost, prvo počelo stvarnosti. Sodobno tomistično zgodovinopisje, prepričano o absolutni izvirnosti Tomaža na to temo, kjer mu ne priznajo drugega kot patristične predhodnike, se je odločilo, da tega odkritja ne bo upoštevalo. Ena izmed zaslug Ruffinengovega dela je prelom s to držo ter ponoven premislek Tomaževega učenja ob upoštevanju bogate metafizike novoplatonskega izročila".⁹⁵**

Na tej točki ni ostajalo tomističnemu proučevalcu drugega kot tvegati rekonstrukcijo zgodovinskega razvoja, ki vodi od Porfirija do Tomaža. Ruffinengo je sledeč in dopolnjujoč Hadotovo tezo predlagal sledečo shemo: Porfirij-Viktorin-Boetij-(*De divinis nominibus*)-Chartrška šola-Albert Veliki-Tomaž Akvinski.⁹⁶

Toda ta rekonstrukcija se ne zdi povsem prepričljiva očem C. D'Ancona Costa.

Raziskave te poznavalke pomenijo zadnjo - pa tudi najbolj dokumentirano in prepričljivo - besedo glede vprašanja novoplatonizma pri Tomažu in glede vprašanja o njegovih zgodovinskih posrednikih.⁹⁷ Avtorica začne najprej z ugotovitvijo, da je nauk o enačenju Boga z bitjo Tomaž dejansko prebral



Evgenija Jarc: *Jasa*, olje na platnu, 100x100 cm, 2007.

v *Liber De causis* in v *De divinis nominibus*, in sicer v prvem vsaj v komentarju k propozicijam 4, 9 in 16, v drugem pa zlasti v drugem poglavju.⁹⁸ Še več: sam Tomaž se je tega zavedal. Če je namreč povezal stališči obeh besedil, ugotavljajoč v obeh “korekcijo” čistega platonskega stališča in če je izrecno pripisal obema zamisel o prvenstvu biti, še več, o “čisti obstoječi Biti”, ni bilo to zaradi osebne potrebe po sintezi - kakor je menil Fabro⁹⁹ -, pač pa preprosto zato, ker je prepoznaval, kar je bral, zaradi točne besedilno-kritične eksegeze.

Namreč ravno D’Ancona Costa je lepo izpostavila, kako je bilo tomistično branje dela *Liber De causis* zaznamovano s presenetljivo eksegetsko ostrino, v primerjavi s stanjem raziskav v tistem času. Ko je namreč

ugotovil, da *Liber De causis* ni aristotelsko delo,¹⁰⁰ se je Tomaž zavedal, da ne gre niti za preprost komentar “platonskega” značaja k Proklovi *Elementatio theologica*. Pogosto vzporejanje z mesti iz *De divinis nominibus*, ki ga je Tomaž opravljal v svojem komentarju, pričuje ravno o eksegetskem zavedanju, da *Liber De causis* ni povsem zvedljiv na čisto *positio platonica*.¹⁰¹

V resnici je sodobna kritika odkrila ravno prisotnost več sestavin v arabskem besedilu tega dela, in sicer: izrazito proklovske teme, značilno plotinovske teme in končno teme - med katerimi je ravno enačenje prvega počela z bitjo -, katerih poreklo ni povsem zanesljivo. D’Ancona Costa se nagiba - zoper tezo o porfirijevskem - k tezi o dionizijevskem poreklu.¹⁰²

Slednji poudarek je vreden posebne pozornosti. Prvenstveno je avtorica - na Hadotovi sledi - skeptična glede pripisovanja pojma bitja kot intenzivnega deja in Enega kot bitja Porfiriju. Dalje, na osnovi dokumentiranih primerjav med doktrinalnimi konteksti dokaže, da vir nauka o bitju v *De causis* vsekakor ni Porfirijev komentar k *Parmenidu* - kakor se je glasila hipoteza nekaterih Hadotovih privržencev¹⁰³ -, pač pa po vsej verjetnosti Psevdo-Dionizij in torej krščanski avtor.¹⁰⁴

Ta razlika ni nepomembna. Če bi namreč držalo, da sta edina tomistična vira zamisli bitja kot deja *De divinis nominibus* in *Liber De causis*, in da je slednji odvisen od prvega, in če bi bilo res, da je zamisel bitja kot deja prvič zrasla v krščanskem okolju - k čemu se ravno nagiba D'Ancona Costa -, bi iz tega sledila relativizacija in preosnova kritike teorij druge generacije. Treba bi se bilo, skratka, vrniti k priznanju, da se lahko zamisel bitja kot deja izoblikuje samo znotraj kulturnega okolja, ki je zaznamovano z Razodetjem.

Ne glede na rezultate teh raziskav, ki vse do danes niso še dokončni, se mi zdi vendarle, da določene ugotovitve veljajo za zanesljivo sprejete: 1. Tomaževa ontološka zamisel, vsekakor, ne velja za izvorno - kakor je menila druga generacija;¹⁰⁵ 2. najdemo jo skoraj enako v novoplatonskem izročilu (čeprav natančni izvor in poti, ki so jo pripeljale do Tomaža, še niso povsem pojasnjeni);¹⁰⁶ 3. Tomaž se je povsem zavedal novoplatonskega izvora svojega nauka.

Ne sprejemam prvega in tretjega zaključka. Kakor bom skušal nadalje pokazati, Tomaževa ontološka zamisel ni le težko zvedljiva na novoplatonsko, pač pa velja obratno, da je sam Tomaž zavestno izdelal določene bistvene vidike svojega nauka ravno v polemiki s tistim stališčem.

4. Reakcije

Da bi bolje razumeli zasnovanost problema, se bomo zaustavili zaporedno, sledeč kronološkemu redu objavljanja, pri treh reakcijah, ki so jih vzbudile teze tretje generacije: prva in zadnja branita Tomaža, druga pa je njemu nasprotna. Medtem ko teze v obrambo skušajo ponovno zagovarjati mnenje o izvornosti tomističnega stališča, se mu je druga zoperstavila, ravno sprejemajoč interpretacijo o temeljnem "platonizmu" tomistične filozofije in izhajajoč iz kritik, ki jih je že Aristotel naslovil - od novoplatonizma zgodovinsko prevzetim - teorijam "Platonikov". Avtor prve reakcije ni mogel biti nihče drug kot zopet Fabro¹⁰⁷, avtor druge je bil Berti¹⁰⁸, avtor tretje pa Aertsen¹⁰⁹.

V članku, ki je odgovarjal na Kremerjevo besedilo, je Fabro začel z opažanjem: "*Toda če je bilo glede te izvornosti tomističnega esse možno najti obsežno strinjanje med razlagalci, se le-to nekoliko maje, ko želimo natančneje določiti pomen, obseg in domet te izvornosti*".¹¹⁰ Z drugimi besedami, Fabro je zaznal spremembo držę glede vprašanja tomistične izvornosti. Njegov odgovor se je naslavljal na očitek imanentizma, ki so ga tomisti pogosto naslavljali na platonsko metafiziko, v kateri, se je trdilo, da je odnos Bogsvet, ob izključitvi značilno aristotelske tvorne vzročnosti, vodil v uporabo zgolj likovne vzročnosti, ki ni sama zadostovala za zagotovitev zadostne presežnosti Biti. Kremerjevo besedilo je bilo prav posebej ranljivo pred to kritiko in posledično ni bilo težko obraniti izvornost Tomaža nedotaknjeno od sleherne oblike novoplatonskega imanentizma že na osnovi samih Tomaževih izrecnih trditev. "*To, kar nas pušča v dvomu in presenečenosti,*" je pisal Fabro, "*je enačenje med Esse ipsum subsistens (Bogom) in esse commune, ki je Forma universalis vsega bivajočega. Kremerjeva razlaga izrecno vodi tomistično stališče nazaj v formalni platonizem, ki bo značilen kasneje za Kuzanca*

in Eckharta ter je bila prej značilen za char-trško solo [...]. Tipično obliko tega formalističnega panteizma je najti v Areopagitu v besedilu, ki tu ni navedeno [...]. Toda treba je takoj dodati, da sv. Tomaž ne le pozna to Dionizijevo formulacijo, temveč močno zavrača panteistično razlago in uporabo, ki jo označuje kot 'perversus' in tujo (po njegovem mnenju) sami Dionizijevi misli".¹¹¹

Toda vprašanje je bilo po našem mnenju bolj zagatno. Šlo je, morda nekoliko globlje, za sprejem izziva o imanentističnih posledicah novoplatonske pozicije in za postavitev vprašanja ne le o tem, ali je v tomističnih besedilih možno najti *trditve* za ali proti imanentizmu, pač pa ali je v Tomaževi zamisli bitja najti *razloge*, ki bi upravičevali stvarno razliko med Bitjem in bitji.

Prav na tak način pa je problem zastavil Berti.

Oglejmo si najprej zaključke njegovega premisleka: 1. platonsko in novoplatonsko ontološko pojmovanje nista zmožni zagotoviti razlike med Bitjem in bitji; 2. to je možno samo v aristotelski perspektivi (toda ne v moči tvorne vzročnosti in niti v moči teorije prvenstva deja, kakor je trdil Fabro); Tomaževa ontologija je povsem zvedljiva na novoplatonsko, kakor trdi tretja generacija, zato pa, kakor slednja tudi prva, ne glede na njene nasprotno trditve, pada pod obsodbo imanentizma.

Toda preberimo same Bertijeve jasne in drastične besede: "*Ko je moral izraziti s pomočjo filozofskega pojma odnos med Bogom kot Esse ipsum subsistens in vsemi drugimi bitji, ni mogel seči po drugem kot po pojmu 'deležnja', ki pa, kot je znano, izraža natanko odnos, ki poteka pri Platonu med sleherni stvarjo in njeno idejo ali likom [...]. Toda zamisel Boga kot Esse ipsum subsistens, ki je parmenidovskega, platonskega in novoplatonskega izvora, ter likovna vzročnost, ki jo je treba prej ali slej na osnovi prve pripisati Bogu, vodi v odnos med*

Bogom in drugimi bitji, ki veliko bolj spominja na plotinovsko emanacijo kot na biblično stvarjenje [...]. Na koncu ima človek vtis, da je Tomaž, ko je hotel pripisati še Aristotelu nauk, za katerega je mislil, da ga je našel v Svetem pismu (namreč nauk o Ipsum esse subsistens), ki pa je bil v resnici parmenidovskega izvora, pravzaprav pozabil na ugovore, ki jih je Aristotel nanj naslovil, zlasti na razglas njenih monističnih posledic. S tem se je Tomaž sam izpostavil nevarnosti zapadanja v posledice monističnega in torej panteističnega tipa, ki so le bolj sofisticirana, a nič manj nevarna oblika parmenidovskega monizma".¹¹²

Kritika bi bila težko izrecnejša, a še izrecnejši - in odločilen glede na cilje zastavitve celotnega problema - je bil Bertijev prikaz razlogov, zaradi katerih je platonska ontologija strukturno nezmožna utemeljiti razliko: "*Zato, da bi se izognili imanentizmu, ki ga je sicer zavračalo celotno aristotelsko-tomistično, kakor tudi platonsko-skotistično izročilo, a je obenem, zaradi težnje le-tega k enoznačnosti bitja, bil prisoten v slednjem, kot nevarnost nauku o pridevni analogiji, je nujno predvsem spomniti, da bitje nikakor ni nič enoznačnega, kar izhaja iz dejstva, da bitje ni rod [...] Bitje, skratka, ni rod, kajti poleg tega, da izraža to, kar je skupno vsem bitjem, izraža tudi to, po čemer se bitja razlikujejo, tj. razlike med njimi. Če bi bitje bilo rod, bi ga ne smeli prirehati razlikam, torej bi le-teh ne bilo, ne bi obstajale in bi se tako vse stvari zvedle na eno, kakor je trdil Parmenid".¹¹³*

Berti je, skratka, trdil, da je bitje pri platonikih (in pri novoplatonikih) dojeto v sebi kot rod in zato ne more biti mišljeno kot izvorno in notranje razlikovano. Aristotelovo bitje pa ima analoškost (in ne to, da je podstat ali da je dej) kot svojo glavno značilnost in zato ima razliko za svoje temeljno svojstvo.

Za Bertija torej tomistična izjava o obstoju Boga kot *Ipsum esse subsistens* izraža dojemanje bitja kot rodu in se s tem hitro dokaže

nezmožnost, da bi se takšno bitje kakorkoli razlikovalo.

Oglejmo si na kratko dva protiugovora Bertiju: prvi, s strani de Voglove, je v bran novoplatonskega stališča, drugi, Poppijev, je v bran tomističnega stališča. De Vogel je pisala takole: “*Nekaj sodobnih razlagalcev je nastopilo, ki v odgovarjanju na tübingensko teorijo platonizma kot sistema izhajanja iz dveh poslednjih počel, izražajo mnenje, da platonizem mora končati v imanentizmu, in da se mora krščanstvo obrniti k Aristotelu, da bi ‘rešilo’ svojo teološko resnico pred to usodno težnjo in da bi našlo pot do pojma resnično presežnega Boga. A to je pogled, ki je svojevrstno slep za bistvo platonizma, ki se nahaja dejansko, v teoriji presežne Biti in je bil tako močno pod vplivom te zamisli, da moramo pač priznati, da gre za globok uvid v to, kar Božji um resnično je*”.¹¹⁴ To pa je Poppijev odgovor na Bertija: “*Najprej iz analiziranih besedil in iz vse tomistične misli jasno sledi, da ‘Ipsum esse subsistens’ ni nikoli obravnavan kot likovni ali kot tvorni vzrok; ne gre torej za prvino v smislu notranje likovne konstituente bitij, ki jih proizvaja bit, pač pa je njihov zunanji, presežni in univerzalni vzrok*”.¹¹⁵

Ti protiugovori, prav tako kot Fabrov odziv, v resnici niso zavrnili prav veliko na ravni vsebine, saj so se omejili na poudarjanje tujosti posameznih napadenih točk do obtožbe imanentizma. Kakor pa se je videlo, je bila raven Bertijevih ugovorov drugačna. Slednji se namreč ni nikoli vprašal, ali je najti v besedilih Tomaža in novoplatonikov trditve v prid imanentizma (pravzaprav prizna v njih prisotnost nasprotnih trditev), pač pa se je vprašal, ali se v njihovih ontologijah nahajajo *razlogi* za zadostno utemeljitev ontološke razlike. Bertijevo razmišljanje je bilo jasno: ali je bitje *kot tako* izvorno razlikovano (ne torej zato, ker je dej, in še manj zato, ker je lik) in je torej misljiva razlika med Bitjem in bitji, ali pa ni taka in torej onkraj vseh do-

brih namenov in pobožnih trditev omenjene razlike ni možno logično misliti.

Pravo središče diskusije bi zato moralo biti drugačno: ali je res, da bitje *kot tako* pri novoplatonikih *in* pri Tomažu ni notranje razlikovano.

Aertsen sicer ne zastavi na tak način diskusije o razmerju novoplatonske misli s Tomaževo, se pa posluži dokaj zastarelih argumentov zoper sodobno težnjo po novoplatoniziranju tomistične filozofije.

Najprej mu je treba sicer priznati dve zaslugi. Prva je v tem, da je jasno uvidel - kar ni bilo še običajno med razlagalci Tomaža -, kako je platonska težnja, ki se je začela s Fabrom in Geigerjem, dobila nov prizvok od Kremerjevega besedila dalje in je dosegla višek s Hankeyevimi deli.¹¹⁶ Druga zasluga se stoji v poskusu reakcije na to težnjo, skozi oblikovanje odgovora tudi na zgodovinskih argumentih, tj. izpostavljajoč najpomembnejši kulturni dogodek Tomaževega stoletja: vstop Aristotelovih *libri naturales* in posledično reorientacijo zahodne misli.¹¹⁷

Kljub temu pa trije argumenti, ki jih navaja Aertsen, da bi dokazal razdaljo med Tomažem in platoniki, ki obenem ustrezajo trem Tomaževim kritikam platonizma, ne morejo predstavljati ustreznega in sorazmernega odgovora platonski težnji tomizma tretje generacije.

Tomaževe kritike, če povzamemo, so po Aertsenu sledeče: 1. zoper platonsko zamišljene *maxime communia*, tj. zoper ločene in po sebi obstoječe pojme, postavi Tomaž nauk o transcendentalijah, ki so splošne, a ne ločene in niti ne po sebi obstoječe; 2. zoper platonsko zamisel prvenstva dobrega in enega nad bitjem postavi nauk o prvenstvu bitja; 3. zoper platonski “ekstrinsecizem”, po katerem so stvari dobre v moči prve dobroti, zagovarja, da so stvari dobre zaradi svojega lastnega bitja.¹¹⁸

Glede teh treh kritik je treba reči vsaj troje: 1. ne gre za “značilne” Tomaževe odgo-

vore, saj jih je najti tudi pri drugih njemu sodobnih srednjeveških avtorjih: Tomaž jih le povzame; 2. zlasti prvi dve kritiki ne kritizirata "značilno" novoplatonskih nauk, saj je v samem novoplatonizmu najti druge nauke, drugačne ali celo nasprotno kritiziranim, kakor npr. zamisel o ne-podstatnosti splošnih pojmov ali zamisel o istovetnosti Enega, Dobrega in Bitja, ki se prelije v tomistično filozofijo; 3. sam Tomaž se je zavedal platonskega izvora teh nauk.

Oglejmo si namreč prvo kritiko. Prvič, ne le Tomaž, pač pa tudi vsi ostali avtorji, ki obravnavajo transcendentalije - kot so to Filip Kancler, Aleksander Haleški, Albert Kölnski, Duns Skot, ki jih Aertsen dobro pozna¹¹⁹ -, ne obravnavajo, za razliko od Platona, najsplošnejših imen kot po sebi obstoječih, pač pa kot zamenljivih z bitjem: v tem smislu navedena kritika ni značilno Tomaževa. Drugič, kakor so pokazale raziskave D'Ancona Costove, ki smo jih navedli - ki jih pa Aertsen, kot zgleđa, ne pozna -, razveljavitev reda ločenih idej je prisotna v novoplatonskem *Liber De causis*, kakor tudi v *De divinis nominibus*, o čemer Tomaž kaže - tretjič - jasno poznavanje.¹²⁰ Seveda v teh spisih Platonove ločene in po sebi obstoječe ideje še niso razumljene kot transcendentalije - gre za nauk, ki se rodi, kot pokaže sam Aertsen, šele z nastopom Aristotelove *Metafizike* -, pač pa kot Božje ideje in imena, vendar zanesljivo pripada že novoplatonikom kritika po sebi obstoječih in ločenih Platonovih idej.¹²¹ Tomaž ve za to, kakor dokazuje njegov *Komentar k Liber De causis*.

Oglejmo si še drugo kritiko. Prvič ni zgolj Tomaževa; tudi Albert Veliki, na primer, kritizira platonsko zamisel o prvenstvu dobrega nad bitjem, prav tako Aleksander Haleški. Predvsem pa je vprašljivo, da je teza o prvenstvu dobrega nad bitjem značilna za platonike. Najprej je vprašljivo, ali pripada samemu Platonu, če je res, da je zagovarjal v svojih ne-

napisanih naukih zamisel o istovetnosti Enega-Dobrega z Bitjem, kakor nam pove najznamenitejša priča, Aristotel, kakor bomo še bolje pokazali.¹²² Glede te točke je Berti objavil zelo jasne raziskave¹²³ - toda zgleđa, da jih Aertsen ne pozna. Poleg tega - in to je napomembnejša točka - vsaj za Porfirija in za vse porfirijevske novoplatonske izročilo (vključno s tistim, morda, v *Liber De causis*) nikakor ne velja teza o prvenstvu Enega-Dobrega nad Bitjem, pač pa, obratno, teza o istovetenju Enega-Dobrega s čistim Bit(nim de)jem, kakor so pokazale navedene raziskave Hadota (in Girgentija), za katere zgleđa, da jih Aertsen ne pozna. Če bi se torej želelo pokazati kakšno rezervo glede Hadotove porfirijevske razlage, bi bilo potrebno dokazati, da omenjeno istovetenje Enega-Dobrega-Bitja ni prisotno niti v Plutarhu, Filonu Aleksandrijskem, Gregorju Nacianskem, Gregorju iz Nise, Viktorinu in sv. Avguštinu - kakor sicer zatrjuje zgoraj navedeni (a pri Aertsenu nenavedeni) Beierwaltes -, ali v *De divinis nominibus* in v *De causis* - kakor sicer pokaže D'Ancona Costa, nepoznana Aertsenu. Na koncu bi bilo treba pokazati, da Tomaž ni vedel za platonski izvor svoje teze o nepodrejenosti bitja enemu in dobremu - kar, zopet, sicer dokazuje D'Ancona Costa, ki je, zopet, Aertsen ne navaja.

Končno, glede tretje Tomaževe kritike, je treba preprosto ugotoviti, da zopet ne gre za značilno Tomažev odgovor, saj je skupen, na primer, Dunsu Skotu in sploh vsem njegovim aristotelskim sodobnikom.

Skratka, argumenti, ki jih navaja Aertsen, da bi dokazal oddaljenost Tomaža od platonizma, niso primerni za zavrnitev tez razlagalcev iz tretje generacije. Čeprav je zahteva po osvoboditvi tomistične ontologije iz njene zvedbe na novoplatonsko hermenevtično legitimna, se mi ponovno zatrjevanje nekaterih razlagalnih tez, ki so jih razlagalci

tretje generacije že dokončno ovrgli, ne zdi pot, ki vodi do te osvoboditve.

Pravzaprav so, v tem smislu, sodobne raziskave, s svojim prikazom tem, kjer je Tomaž - za razliko od tega, kar se je mislilo v pretekosti - nesporno blizu platonikom, osvobodile področje za bolj usmerjeno raziskavo in lahko danes pripomorejo k zanesljivejšemu odkritju edine pristno tomistične kritične zamisli v odnosu do pristno novopla-

tonske filozofije. Ta teza je, kot bomo pokazali v nadaljevanju, v zamisli o notranji in strukturni razlikovanosti bitja.

5. Izpostavitve teze

Naš namen je v nadaljevanju pokazati, da bitje kot tako pri Tomažu ni le istovetno in enovito, pač pa tudi izvorno in notranje mnogotero ter različno. Še več, Tomaž sam je izoblikoval pojme "*divisio*", "*diversum*" in



Evgenija Jarc: Breze II., olje na platnu, 70x100 cm, 2005.

“aliud” kot transcendentalije v polemiki z zamisljivo, ki jo je imel za značilno platonsko.

Naša teza torej: 1. deli z razlago lastno prvi generaciji prepričanje o aristotelskem vplivu na tomistično zamisel bitja in prepričanje, da gre iskati najgloblje jedro aristotelske ontologije, ki ga je Tomaž prevzel, v nauku o analogiji (v smislu teorije o izvorni in notranji razlikovanosti bitja zoper bitje mišljeno kot rod); 2. deli z drugo generacijo tezo o izvornosti Tomaževega bitja tako glede na Aristotela kakor glede na novoplatonike; 3. deli s tretjo generacijo tezo o prisotnosti ontološke zamisli v Tomažu, ki je v marsičem istovetna novoplatonski; 4. deli s stališčem Bertija samo zastavitev problema, in sicer nujnost premisleka o bitju kot takem prej kot o odnosu Bog-svet, da bi lahko pravilno ocenili domet platonskih vplivov na njegov nauk.

Iz rečenega je razumljivo tudi, v čem se naša teza razlikuje od ostalih.

Da bi povzeli glavni predmet naše raziskave v eni sami povedi, bi bilo treba navesti same Tomaževe besede, katerih bi naša razprava želela biti le razlaga: “bitje je tisto, kar je vsemu najbolj notranje in kar se najgloblje nahaja v vsem, kar je”.¹²⁴ Z Maritainovimi besedami: “je kot če bi kdo razcepil travno biko in bi iz nje izkočilo nekaj, kar je večje od sveta”.¹²⁵

6. Metodološka opomba: bitje ali Bitje

Preden se začnemo ukvarjati s Tomaževo mislijo, moramo odgovoriti na možen pomislek in s tem podati metodološko pojasnitev.

Do sedaj smo govorili o izvorni razliki v bitju. O kakšni bitju je tu govora? O tistem z velikim B ali z malim? In dalje, o kakšni razliki? O razliki med čim? O razliki med ustvarjenimi bitji, ali o tisti med Bitjem in bitji ali o tisti med osebami Presvete Trojice?

Naš odgovor se glasi takole: ne nameravamo govoriti o kaki posebni razliki ali o kak-

šnem posebnem bitju, pač pa o razliki kot taki in o bitju kot takem.

Najbrž bo ta odgovor sprožil približno tak odziv: ni mogoče govoriti o bitju nasploh, pač pa samo o posameznih bitjih; tvegamo, da bomo na ta način zelo megleni, dvomni in nejasni. Poleg tega pa ravno morebitni diskurz o bitju kot takem predpostavlja bitje kot najsplošnejši rod, kar je ravno nasprotno od tistega, kar želimo pokazati. Šlo bi, z drugimi besedami, ravno za metodološko zahtevo, ki je v protislovju z zamisljivo, ki bi jo radi obranili: z zamisljivo o izvorni razlikovanosti bitja, tj. o strukturni posamičnosti bitij.

Diskusija o tem ugovoru bi zahtevala posebno razpravo. Naj preprosto opozorimo le, da gre za eno izmed najstarejših vprašanj celotne filozofije vse od Aristotelovih časov: “In nasploh, ali je o vseh vrstah podstati ena znanost,” se je vpraševal Stagirit, “ali pa jih je več? Toda če ni ena znanost, katere vrste podstati je treba postaviti kot nalogo pričujoče znanosti? Z druge strani pa ni prav razumno, da bi bila ena znanost o vseh podstatih [...]”.¹²⁶ Dalje, v VI. knjigi beremo: “Marsikdo pa bi kajpak utegnil zastaviti vprašanje, ali je prva filozofija sploh splošna ali pa se nanaša na nek rod ali neko posamezno naravo”.¹²⁷ S tem se postavlja sam problem obstoja filozofije kot metafizike in kot nauka o celoti; poznamo različne rešitve tega problema, ki so bile ponujene: Hegel, kakor je znano, se je odločno nagibal k prvi rešitvi;¹²⁸ danes se pa Deleuze nagiba k slednji in s tem prispe dosledno do zavestnega samomora filozofije same.¹²⁹

Ni namen pričujoče razprave ukvarjanje s tem problemom. Poskusili bomo preprosto pokazati *in actu exercito*, kakor se reče, možnost diskurza o bitju kot takem, izhajajoč iz vedno znova izpostavljene analize konkretnih bitij: končnih bitij in neskončnega Bitja (edinih, ki konec koncev obstajajo in ki so nam dani po našem spoznanju, ali pa po Ra-

zodetju, za tistega, ki veruje). Ne zdi se nam - a tu ne moremo navesti razlogov za to -, da ta metoda po nujnosti predpostavlja zamisel bitja kot rodu, niti se nam ne zdi, da mora po nujnosti biti dvoumna in megljena: po drugi strani, kakor rečeno, ne bomo govorili o bitju *ne glede na* konkretna bitja, pač pa *izhajajoč iz* njih.

Če nam je dovoljena kritika *ad hominem*, se nam ta metoda zdi vsekakor manj dvoumna od one, ki je danes bolj priljubljena pri obravnavi istega problema. Prav gotovo gre za nesporazum, ko se uporablja izraze bitja in razlike, enosti in množstva, ki so po svoji naravi splošni, da bi se *implicitno* opisalo posebno vrsto ontološke razlike. To je šele prava zmešnjava, kajti z željo, da bi se razmišljalo o teh dveh pojmi, da bi se odkrilo njuna notranja svojstva, se v resnici opisuje prav posebno razliko, na primer, kot se danes rado dogaja, razliko med Bogom in svetom, kakor nam jo predstavlja Razodetje. Zato pa to, kar se prikazuje kot splošen premislek o splošnih pojmi, ni v resnici nič drugega kot čisti fenomenološki opis, opravljen s filozofskimi izrazi, razlike med Bitjem in bitji, ki jo filozofska skupnost profesorjev katoliške filozofije prizna *implicitno in akritično* kot razliko *tout court*.¹³⁰ Z ostrimi Heglovimi besedami: "To umanjkanje zavesti gre neverjetno daleč; ono je krivo za ta temeljni nesporazum, tj. neomikano obnašanje, ko se pri kategoriji, ki se jo obravnava, misli nekaj drugega in ne te kategorije same".¹³¹

Metoda raziskovanja, ki bi ji radi sledili, je nekaj temu povsem nasprotnega. Ne: misliti na posamezno bitje pri obravnavi bitja kot takega, pač pa: misliti na bitje kot tako pri obravnavi posameznih bitij.

Ali ni to metoda samega Tomaža, vsaj ko se ukvarja, kakor je to v *De ente et essentia*, z bitjem kot bitjem? Dovolj bi si bilo ogledati delitev poglavij v tej razpravi, ki je posvečena ravno pojmom "bitja" in "bistva":

začne se s proučitvijo bitja in bistva v sestavljenih podstatih, preide nato k isti analizi, vendar na ravni pojmov (rodu, vrste, razlike); nadaljuje raziskavo o bitju in bistvu pri enostavnih podstatih, najprej na ravni angelov, nato pa na ravni Boga. Zadnje poglavje proučuje bistvo pritik. Kot je razvidno, se razprava ne razvija misleč implicitno na posamezno bitje, pri obravnavi bitja kot takega, pač pa ravno obratno: pri postopni izrecni obravnavi raznih vrst bitij (sestavljenih ali enostavnih, razumskih ali pritičnih) skuša razprava razbrati skupno značilnost bitja in bistva kot takega.

Ta metoda ni nič drugega kot metoda metafizike kot ontologije. Študije Zimmermanna¹³², Honnefelderja¹³³ in Aertsena¹³⁴ so dokazale, da je taka zamisel metafizike kot proučevanja bitja nasploh novost filozofije XIII. stoletja, in je postala možna na osnovi t. i. "drugega začetka *Metafizike*", vsebovanega v IV. knjigi Aristotelove *Metafizike*, kjer Stagirit opredeli prvo filozofijo kot znanost o bitju kot bitju, o njegovih svojstvih, načelih in vzrokih.

Prevedel: Ivo Kerže

* Giovanni Ventimiglia (r. 1964 v Palermu) je diplomiral na Katoliški univerzi v Milanu (1988) ter specializiral iz srednjeveške in idealistične filozofije na univerzi Ludwig-Maximilian v Münchnu (1995) ter doktoriral na omenjeni milanski univerzi (1996). Od leta 2003 poučuje kot izredni profesor na Teološki fakulteti v Luganu (Švica). Poleg tomistične ontologije spadajo v področja njegovega zanimanja tudi ontološka vprašanja v zvezi z virtualnim prostorom in psihoanalizo.

** Prevedena razprava z izvirnim naslovom *Status quaestionis: gli studi sull'ontologia tomista* je prvo poglavje temeljnega dela Giovannija Ventimiglia *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milan, Vita e pensiero, 1997, 3-49. Avtor nas v uvodni bibliografski opombi k temu poglavju spomni, da je bila prva verzija tega sestavka, tukaj

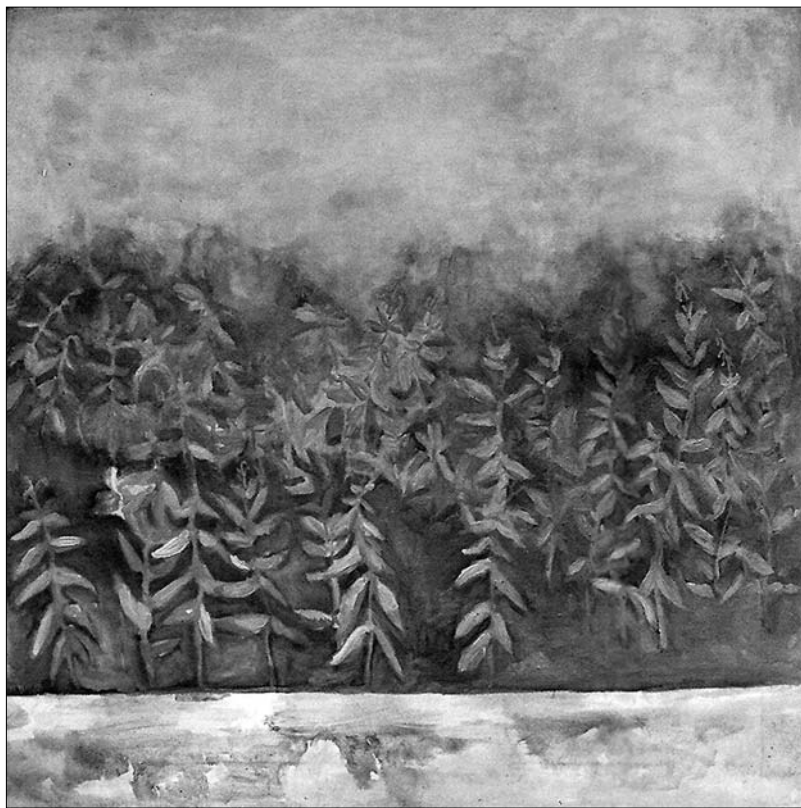
predelana in posodobljena, objavljena v *Aquinas*, 38 (1995), 1, 63-96, z naslovom *Gli studi sull'ontologia tomista: status quaestionis* (op. prev.).

*** Zaradi splošno znanih težav s prevajanjem in uporabo temeljnih ontoloških pojmov (lat. *ens*, *esse*) dolgujem bralcu tozadevno uvodno opombo. Italijanski *essere* (ki lahko pomeni tako *esse* kot *ens*) bom večinoma prevajal s slovenskim izrazom *bitje*, saj je izrazoma skupno, da ju je možno razumeti tako kot glagolnik (npr. *bitje Boga* ali *l'essere di Dio*) in s tem v pomenu *esse*, kakor tudi kot naveden samostalnik (npr. *Živo bitje* ali *essere vivente*) in s tem v pomenu *ens*. Jasno je, da s tako odločitvijo, ki preči ontološko diferenco (tj. latinsko razliko med *esse* in *ens*, ali nemško med *Sein* in *Seiende*, na kar nas je na Slovenskem upravičeno spomnilo zlasti naše heideggerjanstvo), obstaja nevarnost, da izgubimo slednjo izpred oči. Poleg tega, tudi če se zavedamo omenjene razlike v *bitju*, je ta, za razliko od pojmovnega para *esse-ens*, zasnovna na razliki glagolnik-samostalnik in ne na razliki nedoločnik-deležnik. Ta premik ni v našem primeru brez pomena, glede na težo, ki jo ima ravno deležniškost (participacija) pri sv. Tomažu. Zato pa, kjer bo ta nedoločniško-deležniški pomen v ospredju, se bomo pri prevajanju poslužili utečenega pojmovnega para *bit-bivajoče*, ki pa se ga sicer ogibamo zaradi znanih težav (*bivajoče*, za razliko od *ens* ni deležnik od *biti* pač pa od *bivati*). Italijanski izraz *essente* (ki velja za običajen prevod nemškega *Seiende*) pa bomo dosledno prevajali z *bivajoče*. Prim. o tem op. 37 k mojemu komentarju tega besedila, ki je objavljen v tej številki revije (op. prev.).

1. J. Maritain, *Antimoderne*, Pariz, 1922, 1049 (II. zv.; Maritainova dela bomo navajali po francoski kritični izdaji: Jacques et Raïssa Maritain, *Ouvres completes*, ur. "Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain", Fribourg-Pariz, 1986 sl.). To pa je sobesedilo, v katerem se nahaja navedena trditev (Primerno jo je navesti, saj lepo izraža tezo, ki jo vsaj deloma želimo zagovarjati v pričujoči razpravi): "Kaj je vsebovano v izjavi o tem dejstvu? Dvojna trditev: 1. Da vse te stvari so [...]. 2) In da so vendar med seboj različne [...]. Naslednji sklep: pred seboj imamo stvari, ki so in ki so med seboj različne. Zakaj pa različne? Zaradi njihovega lastnega bitja. Če bi se namreč ne razlikovale zaradi lastnega bitja, bi se razlikovale zaradi nečesa drugega; toda drugo od bitja je ne-bitje, je nič. Jasno pa je, da se stvarno različne stvari ne morejo razlikovati zaradi ničesar. Pojem bitja pomeni zato nekaj bistveno raznolikega, nekaj kar je najti na različne načine v različnih bitjih" (prav tam).
2. A. Ghisalberti, *Medioevo teologico*, Rim-Bari, 1991, III. V recenziji tega besedila se ista trditev navaja kot nanašajoča se na bitje v celoti in ne le na Boga. Beremo namreč: "Govora je o popolni

zamenljivosti bitja in enega, kot 'značilnosti, ki najbolj označuje...'", v: *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 35 (1992), 160-161.

3. Med razpravami splošnega značaja in najzanimivejšimi pregledi opozarjamo na: L. B. Geiger, *Quelques aspects du thomisme contemporain à propos de publications récentes*, v: *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 34 (1950), 315-357; A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, München, 1968; S. Vanni Rovighi, *Studi tomistici dal 1945*, v: *Cultura e Scuola*, 27 (1968), 84-93 (ponatisnjen v: *Studi di filosofia medievale*, II. zv: *Secoli XIII e XIV*, Milan, 1978, 207-221; v tem kratkem prikazu je avtorica zajela na za tisti čas zelo prodoren način temeljno razliko med razpravami o tomistični ontologiji, ki so se navdihovale pri aristotelizmu, in onimi, v katerih je prevladovala novoplatonska težnja, ki pa so obenem zagovarjali tezo o izviranosti tomistične zamisli, ter še tistimi povsem novoplatonskimi, ki so odločno zanikali sleherno izvornost Tomaževega *esse*). L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Dunaj, 1969 (zlasti poglavje z naslovom *Analogie und Differenz in der neothomistischen Schule*, 31-51); G. Penati, *La neoscolastica*, v: A. Bausola (ur.), *Questioni di storiografia filosofica*, V. zv., Brescia, 1978, 167-224; E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pflingersdorfer (ur.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des XIX und XX Jahrhunderts*, II. zv., Gradec-Dunaj-Köln 1988. Uporabni sta tudi dve novejši publikaciji o srednjeveških študijah v splošnejšem smislu: R. Imbach, A. Maierù (ur.), *Gli studi di filosofia medievale tra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Zbornik mednarodnega simpozija, Rim 21.-23. september 1989, Rim, 1991; *Die Gegenwart des Mittelalters*, monografska številka revije *Theologische Quartalschrift*, 3 (1992).
4. Za vse tu navedene avtorje prim. naslednje strani.
5. R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et le formules dogmatiques*, Pariz, 1909, 298. Pomen naslova tega dela je kmalu jasen: samo splošno čutenje (senso comune), ki ni nič drugega kot filozofija bitja v svoji najpreprostejši obliki, je v stanju, da dojame globoki smisel dogmatskih določil. Beremo namreč: "Položaj je povsem drugačen, če je splošno čutenje (sens commun), kakor smo ga opredelili, istovetno filozofiji bitja v njenem prvinskem stanju. To, kar trdimo, naj zadostuje kot splošna ugotovitev, bo pa treba pojasniti našo tezo s primerom in jo dokazati na negativen način, tako da bomo pokazali na neskladnost vseh drugih filozofij z dogmo. Izven filozofije bitja je namreč v splošni metafiziki znana le še filozofija pojava in filozofija postajanja" (prav tam, 152).



Evgenija Jarc: *Koprive*, olje na platnu, 100x100 cm, 2007.

6. F. Olgiati, *L'anima di san Tommaso*, Milano, 1923. Prim. tudi istega avtorja, *Il tramonto di S. Tommaso e la sua resurrezione*, ki je bil objavljen v zborniku *San Tommaso d'Aquino*, Milan, 1923, 302-317.
7. R. Garrigou-Lagrange, Philosophie de l' être et ontologisme. Réponse à la Rivista Rosminiana, *Revue thomiste*, 17 (1909), 222.
8. M. Grabmann, Die Schrift "De ente et essentia" und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin, v: W. Pohl (ur.), *Beiträge zur philosophia und paedagogia perennis, Festgabe zum 80. Geburtstag von Otto Willmann*, Freiburg i.B., 1919, III (nav. po Keller, *Sein oder...*, 24).
9. A. D. Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, Pariz, 1910. Prim. zlasti I. zv., 2366. Na str. 26 je možno prebrati trditve, ki je za tiste čase kar povedna: "Predmet (subiectum) obravnave v metafiziki niso v resnici niti Bog niti ločene podstati, pač pa izključno bitje nasploh, kateremu so Bog in ločene podstati le prvi vzroki".
10. P. Mandonnet, La théologie dans l'ordre des frères prêcheurs, v: *Dictionnaire de théologie catholique*, VI. zv., Pariz, 1915, 879 (nav. po Keller, 24).
11. Prim. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun...*, 138 sl.
12. Prim. Olgiati, *L'anima...*, 17.
13. Prim. Sertillanges, *St. Thomas...*, 14 sl. "Šele on je zares prevzel Aristotela, ki ga je Albert Veliki le uporabil" (prav tam, 14); "Sv. Tomaž je začutil, kako Aristotel neizmerno presega vse antične filozofe, vključno s Platonom" (prav tam, 18); "filozofski viri sv. Tomaža so v celoti aristotelski" (prav tam, 20).
14. Prim. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg i.B., 1932. Ta razprava je v celoti zasnovana kot strastna obramba aristotelizma tomistične filozofije.
15. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Pariz, 1931, 36.
16. Manser, *Das Wesen...*, 10. Pomenljive so tudi trditve, ki neposredno predhajajo temu odlomku: "Kar mu je, po našem mnenju, lastno in kar je torej zanj značilno, je strogo logična izpeljava in dograditev razlike med dejem in možnostjo v

- njegovem sistemu. V tem smislu je postal aristotelski nauk o deju in možnosti pravo povezujoče počelo različnih elementov, ki jih je Tomaž prevzel iz različnih virov v svojo sintezo, postal je znanstvena podlaga za rešitev problema vere in razuma, postal je razpoznavno znamenje od ostalih usmeritev 13. stoletju, postal je osrednja misel vseh njegovih različnih najpomembnejših filozofskih nauk in metodčnih prvin” (prav tam).
17. Garrigou-Lagrange, *Le sens comun...*, 139 (besedilo je v izvirniku poudarjeno).
 18. Raziskovalci iz prve generacije se glede tega naslanjajo na stališče dveh klasičnih komentatorjev: Thomas de Vio (Caietanus), *Commentaria in De Ente et Essentia D. Thomae de Aquino*, Benetke, 1496 (izd. M. H. Laurent, Turin 1934); *De nominum analogia*, Pavia, 1498 (izd. N. Zammit, Rim, 1934); Johannes a S. Thoma (1589-1644), *Cursus philosophicus thomisticus*, Rim-Madrid-Köln, 1636-1638 (izd. B. Reiser, Turin, 1930). Prim. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Pariz, 1915 (1951, 12. izd.); S. Ramirez, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, v: *La Ciencia tomista*, 13 (1921), 20-40, 195-214, 337-357; 14 (1922), 17-38; (*De analogia*, ur. V. Rodriguez, Madrid-Salamanca, 1970-1972); A. Gardeil, *La structure analogique de l'intellect*, v: *Revue thomiste*, 32 (1972), 3-19; M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Pariz, 1931; J. Maritain, *Distinguer pour unir: ou degrés du savoir*, Pariz, 1932 (zlasti dodatek II, 1009-1014, IV. zv. nav. izd.); S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Milan 1941-1950 (1982, 6. izd.), 13-22.
 19. M. D. Philippe, *L'être. Recherche d'une philosophie première*, I. zv., Pariz, 1972. Prim. tudi istega avtorja: *Analyse de l'être chez Saint Thomas*, v: *Il pensiero di Tommaso d'Aquino e i problemi fondamentali del nostro tempo* (zbornik), Rim, 1974, 255-279. Kljub vsem študijam druge generacije, ki so dokazale - kakor bomo videli - tujost Tomaževega *esse* v odnosu do aristotelske podstati, navedena dela brez pomislekov poudarjajo istost med *ens* in *substantia* pri Tomažu (isto enostransko substancialistično razlago tomistične ontologije najdemo sredi "druge generacije" v besedilu A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Pariz, 1952). Med dokaj sodobnimi "aristotelskimi" tomisti ne smemo pozabiti avtorja, kot je C. Giacon (*Le grandi tesi del tomismo*, Como, 1945, *Atto e potenza*, Brescia, 1947). Njegovo stališče je podobno stališču že navedenega Manserja.
 20. T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bologna, 1991 (zlasti 813 sl.).
 21. E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, *AHDLMA*, 1 (1926-1927), 125-126.
 22. Prim. E. Gilson, *God and philosophy*, Yale, 1941, 144 sl. O tem Gilsonovem obratu prim. zanimive strani v Geiger, *Quelques aspects...*, 321-328.
 23. Ki pa je bil objavljen leta 1942.
 24. To ugotovitev najdemo v njegovem komentarju k besedilu: G. Prevoust (ur.), *Etienne Gilson - Jacques Maritain, Deux approches de l'être. Correspondance 1923-1971*, Pariz, 1991, 280.
 25. Tako je menil L. B. Geiger v svoji razpravi: *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*, v: *Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté* (zbornik), Pariz, 1949, 227-274.
 26. "Nekateri bodo glede Gilsona morda rekli, da je razložil svetega Tomaža v ključu Kierkegaarda in eksistencialnih filozofij. V resnici (naj nam bo dovoljeno nakazati tu razloge Gilsonovega obrata) pa on sploh ni vedel za te eksistencialne filozofije, preden je napisal knjigo *God and philosophy*, ki predstavlja ključno etapo pri njegovi razlagi svetega Tomaža" (M.-D. Chenu, recenzija k 4. izd. Gilsonovega *Le Thomisme*, v: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2 (1941-1942), 474). Prim. tudi Geiger, *Quelques aspects...*, 321-322. Sartrov *L'être et le néant* je vsekakor iz leta 1943.
 27. J. Maritain, *Carnet de Notes*, Pariz, 1965, XII. zv., 330-331.
 28. Ki jih bo zapisal v delu *De la philosophie chrétienne*, Pariz, 1932.
 29. Prim. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Pariz, 1932. V 3. poglavju te pomembne študije Gilson prvič zavzame stališče v prid teze o izvirnosti tomistične ontologije tudi glede na Aristotela. Toda šele od začetka štiridesetih se bo ta zamisel razvila v vsem zamahu, tako da bo postala zaščitni znak "gilsonizma".
 30. Maritain, *Carnet...*, 130.
 31. Prim. Geiger, *Quelques aspects...*, 381-321.
 32. G. Prevoust (ur.), *Etienne Gilson - Jacques Maritain, Deux approches de l'être...*, 118.
 33. J. Maritain, *Sept Leçons sur l'être et les Premiers principes de la raison spéculative*, Pariz, 1934.
 34. E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Pariz, 1942 (4. izd.), 41.
 35. E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Pariz, 1943 (5. izd.), 506. Treba je reči, da je sam Gilson težil k omalovaževanju maritainovskega vpliva nanj in k podčrtavanju neodvisnosti svojega "odkritja" od prijateljevega. Toda take entuziastične trditve, kakor je tista, ki smo jo ravnokar prebrali in ki jih še bomo, nanašajočimi se na Maritainova dela, napisana zanesljivo pred Gilsonovimi, izrazito zmanjšajo pomen teze o neodvisnosti, če je že ne zanikajo. Slednja se npr. izraža v tovrstnih trditvah: "Kakor vse velike filozofije tudi Tomaževa ponuja različne vidike, ustrezajoče potrebam različnih dob, ki jo berejo. Zato ne sme čuditi, da so

v času, kot je naš, v katerem toliko duhov skuša ponovno vzpostaviti tiste vezi med filozofijo in konkretno realnostjo, ki jih je idealistična izkušnja malomarno prerezala, različni razlagalci sv.

Tomaža vztrajali na vlogi bivanja v njegovem nauku. Očitna neodvisnost poti, ki so jih pripeljale do podobnih zaključkov, še bolj poudarja pomen njihovega ujemanja" (prav tam, 505). Gilson govori tu o "očitni neodvisnosti" nanašajoč se na svojo predhodno študijo *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, ki je izšla v Parizu leta 1939, kjer je bila že prisotna bivanjska zamisel bitja. Toda vsa Maritainova besedila, na katera se Gilson nanaša, so starejša. Prav tako v svoji intelektualni biografiji (*Le philosophe et la théologie*, Pariz, 1960) Gilson izrecno ne dodeljuje Maritainu mesta, ki bi mu po našem mnenju pripadalo.

36. Maritain, *Sept leçons...*, 547 (V. zv.).
37. Prav tam, 549-550.
38. Gilson, *Le thomisme...*, 507 (5. izd.).
39. Prav tam, 60 (že v 4. izd.).
40. J. Maritain, *Eléments de philosophie, II: L'ordre des concepts; 1: Petite logique*, Pariz, 1923, 356 (II. zv.).
41. Maritain, *Antimoderne*, 1049: "[...] toda takoj sem videl, da bitje vsebuje dve prvini, ki se nanašata druga na drugo: to kar je, ali to, kar neka stvar je, kar lahko poimenujemo v najširšem pomenu besede, bistvo stvari; ter dej bitja, kar lahko imenujemo bivanje stvari".
42. Gilson, *Le thomisme*, 120 (4. izd.).
43. Glede vsega tega in glede tega, o čemer bo še tekla beseda, prim.: E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Pariz, 1932; *L'être et l'essence*, Pariz, 1948; *Introduction à la philosophie chrétienne*, Pariz, 1960; *Elements of Christian Philosophy*, New York, 1960.
44. Prim. tudi študijo Gilsonovega učenca: J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Turin, 1963 (2. izd.).
45. E. Gilson, *Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente*, v: *Seminarium*, 17 (1965), 692.
46. Kakor piše avtor v uvodu, je bilo to delo pripravljeno v dveh predhodnih študijah, in sicer v: *Il principio di causalità*, Rim, 1934 (disertacija) in v: *La difesa critica del principio di causa*, Milan, 1936 (ekstrakt v: *Rivista di Filosofia neo-scolastica*).
47. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Milan, 1939, 348. Avtor navaja v uvodu tudi nekatere njegovemu delu predhodne študije, ki so že začele poudarjati pojem deleženja znotraj Tomaževe ontologije in ki so tako deloma pripomogle k pripravi Fabrove "sintetične razlage", kakor jo sam imenuje. Zanimivo je obravnavati te študije, ki prinašajo sredi "prve generacije" sicer še osamljene in nezrele klice tomizma "druge generacije". Navajamo tu samo pomembnejše: J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Pariz, 1919; P. Horwath, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Turin, 1932; A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, Pariz, 1933; L. De Raeymaeker, *Metafisica Generalis*, Louvain, 1935 (2. izd.); G. Soehngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung*, in *Scientia Sacra (Theologische Festgaben für Kardinal Schulte)*, Köln-Düsseldorf, 1935.
48. Prav tam, 359. O razliki med Aristotelovo podstatjo in Tomaževim *esse* je Fabro kasneje spregovoril ob več prilikah. Prim. Dall'essere di Aristotele allo "esse" di Tommaso, v: *Mélanges offerts à Etienne Gilson* (zbornik), Toronto-Pariz, 1959, 227-247; *Actualité et originalité de l' "esse" thomiste*, v: *Revue thomiste*, 64 (1956), 240-270, 480-507; Dall'ente di Aristotele all' "esse" di S. Tommaso, v: *Aquinas*, 1 (1958), 5-39 (ponatis v njegovem *Tomismo e pensiero moderno*, Rim, 1969, 47-80).
49. Navajamo iz kasnejšega besedila, kjer pa je Fabrova misel povzeta na celovit in dokončen način: *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Turin, 1961, 177 (besedilo je izšlo leto prej v francoščini).
50. Prav tam, 161.
51. Med najpomembnejšimi predstavniki te "druge generacije" se je treba spomniti še nemških poznavalcev, kot so G. Siewerth, H. Beck in B. Lakebrink. Pri prvem je treba omeniti: *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a. M., 1939; *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959. Pri drugem spomnimo na: *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquin aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München, 1965; od Lakebrinka navajamo le *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, Vatikan, 1984 (zajema članke od leta 1967 do 1982).
52. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Pariz, 1942.
53. L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain, 1946.
54. J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Pariz, 1945; *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*, Pariz-Bruges, 1966.
55. Fabro, *Partecipazione...*, 112-156 (o Platonu in Aristotelu).
56. Prav tam, 163-164.
57. Prav tam, 181-182. Dalje beremo: "Glavni vir tomistične zamisli intenzivnega esse se zdi skrivnostni avtor areopagitskih spisov" (prav tam, 187).
58. K že navedenim Fabrovim, Geigerjevim in De Raeymaekerjevim študijam je treba navesti še sledečo: B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*

- de l' être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Pariz, 1963.
59. Na tem mestu ni mogoče navesti vseh sodobnih študij, ki se tako ali drugače naslanjajo na Gilsonovo ali na Fabrovo razlago. Bralec nam bo rade volje priznal utemeljenost naše trditve. Tu jih navajamo nekaj le kot primer: T. Alvira, L. Clavell, T. Melendo, *Metafisica*, Pamplona, 1982; J. J. Sanguinetti, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milan, 1986. Poleg tega se študije, ki jih je napisal B. Mondin, vse do njegovega *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino* (Bologna, 1991), gibljejo v tematskem okrožju druge generacije. Vedno kot primer navajamo na koncu še razpravo, ki jo je napisal M. Pangallo, s pomenljivim naslovom: *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Vatikan, 1987.
60. C. J. de Vogel, "Ego sum qui sum" et sa signification pour une philosophie chrétienne, v: *Revue des sciences religieuses*, 34/35 (1960-1961), 348 (članek se je predhodno pojavil v nemškem jeziku znotraj zbornika, kjer pa ni odmeval tako kot njegova ravnokar navedena francoska različica: Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte, v: E. Iserloh, p. Manns (ur.), *Festgabe J. Lortz*, I. zv., Baden-Baden, 1958, 527-548).
61. Parafrazirali smo de Vogelino besedilo: "1. Grki so domislili idejo absolutnega Bitja, medtem ko je Judje sploh niso poznali./ 2. Ravno Grki so prepoznali, vsaj v določenih filozofskih šolah in zlasti v Platonovi, da je popolno, večno, zgolj unljivo in presežno Bitje istovetno z Božjim. Takšno je nedvomno bilo Platonovo mnenje. Najdemo ga razločno pri Plutarhu, pri



Evgenija Jarc: Svetloba v gozdu I., olje na platnu, 100x120 cm, 2007.

- maloazijskih platonikovih sredi 2. stol., končno pa pri Plotinu in novoplatonikih.* / 3. Kar zadeva poistovetenje Boga z absolutnim Bitjem, ga zanesljivo ni najti pri ljudstvu, ki je poslušalo Mojzesa [...]. / 4. Sedemdeseteri prevajalci judovske Biblije, predstavniki močno sinkretistične egipčanske kulture 3. stoletja, so bili najbrž navdihnjeni od grške misli, ko so prevedli omenjeno besedilo iz Eksodusa z besedami $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\ \acute{o}\ \acute{\omega}\nu$." (Prav tam, 348).
62. Prav tam.
63. W. Beierwaltes, Der Kommentar zum "Liber de Causis" als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin, v: *Philosophische Rundschau*, 2 (1963), 215. Kakšno leto kasneje je izšla študija Deningerja o novoplatonskih prvinah v Tomaževem De ente et essentia: J. D. Deninger, Platonische Elemente in Thomas von Aquin Opusculum De ente et essentia, v: K. Flasch (ur.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt a. M., 1965, 377-391. Kljub temu se zdi, da je ta poznavalec predstavnik druge generacije, Fabrov privrženec, saj ne postavlja pod vprašaj "dogme" o izvornosti tomistične zamisli.
64. W. Beierwaltes, Vorwort k zborniku, ki ga je sam uredil: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1969, viii.
65. C. Huit, Les éléments platoniciens de la doctrine de Saint Thomas, v: *Revue thomiste*, 19 (1911), 724-766.
66. R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism. A Study of the "Plato" and "Platonici" Texts in the Writings of St. Thomas*, Haag, 1956 (1970, 2. izd.). (Ta študija je obravnavana v G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, Milan, 1997, 107 sl. (op. prev.)).
67. J. D. Deninger, prav tam.
68. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966.
69. C. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, Münster, 1927, 139-179, Beiträge, xxv, 1/2.
70. Prav tam, 44-45.
71. Prav tam, 46.
72. Kremer, *Die neuplatonische...*, 377-378 (novega značaja tega besedila glede na Fabrova in Gilsonova se je takoj zavedala Vanni Rovighi, *Studi tomistici...*, 216)
73. "Bit novoplatonikov, ki jo Tomaž označi kot 'esse commune' [...], postane v njegovi filozofiji ipsum esse per se subsistens. Esse commune ter ipsum esse per se subsistens sovpadeta, saj esse commune ni dojet aristotelsko, pač pa platonsko, torej ne kot ens rationis, pač pa kot bivajoče, pravzaprav kot najbolj bivajoči lik" (prav tam, 378).
74. Prav tam, 399.
75. Prav tam, 495. Tu smo seveda prevedli iz nemščine izraza "Analogie" in "Ähnlichkeit".
76. W. Beierwaltes, Neoplatonica, v: *Philosophische Rundschau*, 16 (1969), 141-152.
77. W. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, Enneade III*, 7, Frankfurt a. M., 1967 (1981, 2. izd.); (it. prev. z uvodom G. Realeja, prev. A. Trotta, Milan, 1995, zlasti 178-181).
78. A. Solignac, La doctrine de l'esse chez saint Thomas est-elle d'origine néoplatonicienne?, v: *Archives de Philosophie*, 30 (1967), 448.
79. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Pariz, 1968 (v it. prev. G. Girenti, Milan, 1993).
80. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M., 1972 (v it. prev. E. Marmioli, Bologna, 1987).
81. i. in 2. odsek 1. pogl. Beierwaltesovega *Platonismus und Idealismus*, ki je že v celoti preveden v italijanščino, je možno znova najti v: W. Beierwaltes, *Agostino e neoplatonismo cristiano*, v it. prev. A. Trotta, Milan, 1995 (2. pogl.: *La dottrina agostiniana dell'Essere nell'interpretazione di "Ego sum qui sum" (Esodo 3,14) e alcune precedenti concezioni*, 91-119).
82. P. Hadot, L' être et l'étant dans le néoplatonisme, v: *Revue de théologie et de philosophie*, 1973, 101-115 (objavljen tudi v: J. Trouillard et al. (ur.), *Etudes néoplatoniciennes*, Neuchâtel, 1973, 27-41). Isti članek je bil objavljen v italijanskem prevodu znotraj spremene besede k P. Hadot (ur.), *Porfirio, Commentario al Parmenide di Platone*, v it. prev. G. Girenti, Milan, 1993.
83. Prav tam, 31-32.
84. P. Hadot, Dieu comme acte d' être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode, v: *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Pariz, 1978, 57-63. V tem istem zborniku, ki je nekakšen manifest tretje generacije zoper "metafiziko Eksodusa", se nahajajo še druge, za našo temo zelo zanimive razprave: npr. predstavitev zbornika, ki jo je napisal P. Vignaux, ter študiji o podobnosti med tomistično in avguštinsko ontologijo, katerih avtor je E. Zum Brunn, *L'exégèse augustinienne de "Ego sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode" (141-164); La "métaphysique de l'Exode" selon Thomas d'Aquin (245-269)*.
85. Prav tam, 63.
86. Prav tam. O Boetiju prim. še dve predhodni študiji: P. Hadot, La distinction de l' être et l'étant dans le De Hebdomadibus de Boëce, v: P. Wilpert (ur.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, II. zv., Berlin, 1963, 147-153; Forma essendi, interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boëce, v: *Les études classiques*, 38 (1979), 143-156. S svojimi študijami nadaljuje pot, ki jo je utrl Hadot, G.

- Girgenti, L'identità di Uno ed Essere, la triade "essere-vivere-pensare" nel Commentario al "Parmenide" di Porfirio e la recezione in Vittorino, Boezio e Agostino, v: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 37 (1994), 4, 665-688; *Il pensiero forte di Porfirio*, Milan, 1996 (zlasti 9. in 10. pogl., 193-233).
87. A. Campodonico, *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Milan, 1986. Druga študija posvečena "novoplatonizmu" tomistične filozofije, ki pa ni kazala najmanjšega poznavanja prejšnjih pomembnih del (de Vogel, Beierwaltes, Hadot, Kremer), je bila tista, ki jo je napisal P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Lille-Pariz. 1975. Avtor je še govoril o "izvirnosti tomističnega stališča" (457-464) in o "metafiziki Eksodus" v Gilsonovi maniri, ko je bila "tretja generacija" že v polnem razmahu (prim. glede tega: R. Imbach, Le (néo)-platonisme médiévale, Proclus latin, et l'Ecole dominicaine allemande, v: *Revue de théologie et de philosophie*, 110 (1978), 427-448, zelo dobro dokumentiran tudi glede vprašanja o novoplatonizmu v srednjeveški in Tomaževi filozofiji).
88. Prav tam, 41.
89. W. J. Hankey, *God In Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford, 1987; *Aquinas' First Principle: Being or Unity?*, v: *Dionysius*, 4 (1980), 133-172.
90. Hankey, *God In Himself...*, 3-6.
91. H.-D. Saffrey (ur.), *Sancti Thomae de Aquino, Super Librum de Causis Expositio*, Freiburg-Louvain, 1954; *Nouveaux liens objectifs entre le pseudo-Denys et Proclus*, v: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 63 (1979), 3-16; H.-D. Saffrey, L. G. Westerink (ur.), *Uvod*, v: *Proclus, Théologie platonicienne*, I. zv., Pariz, 1969, LX-LXXV; *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius*, v: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68 (1984), 169-182; *Le Théologie platonicienne et Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide*, v: *Revue de théologie et de philosophie*, 116 (1984), 1-12; *L'Hymne de Proclus, prière aux dieux des Oracles chaldaïques*, v: *Néoplatonisme: mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses, 1981, 297-312.
92. W. J. Hankey, *God In Himself...*, 16-17. Prim. tudi Pope Leo's Purposes and St. Thomas' Platonism, v: A. Piolanti (ur.), *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, VIII. zv., Vatikan, 1982, 39-52; *Making theology practical: Thomas Aquinas and the Nineteenth Century Religious Revival*, v: *Dionysius*, 9 (1985), 85-127. Pomenljiv pa je že naslov predavanja, ki ga je Hankey podal na University of the South v Tennesseeju, na Harvard Divinity School ter končno na Philosophy Department of the Memorial University of Newfoundland: *A Vindication of St. Thomas Aquinas as an Hellenic Theologian*.
93. P. P. Ruffinengo, *Le cose, il pensiero, l'Essere. Fondazione critica della Metafisica*, Genova, 1988.
94. Prav tam, 103 (op. 3).
95. *Revue philosophique de Louvain*, 91 (1993), 333-336. V odgovoru na moj predhodni članek (zg. nav. v uvodni bibliografski opombi k pričujočemu besedilu) Ruffinengo zavrača mojo razlago njegove knjige ter umestitev njega med tomiste tretje generacije. Navajam tu zadnji del njegovega odgovora: "Imamo pa tu opraviti z dejstvom, ki se mi zdi nevrpashljivo: definicija Boga kot *Ipsum esse* je novoplatonskega izvora in Tomaž jo je prevzel: *od koga, je pravzaprav drugotno. Bistveno je, da je ta esse, tako v splošnem smislu, kakor v navezavi na Boga, bil pred Tomažem vedno razumljen kot lik ob drugih likih (in Bog je tako bil Najvišji Lik). Absolutna in odločilna izvirnost Tomaža je v tem, da ga je dojel kot actus, actus formae, omnium formarum. Tako je Bog za Tomaža Ipsum Esse, v smislu Ipse Actus Essendi subsistentis. (Skratka: novoplatonski ipsum esse še ni actus essendi sv. Tomaža Akvinskega.) Če zaključim, ob branju kratke kritične naznake Giovannija Ventimiglie k moji knjigi, predvsem pa ob ugotovitvi, da jo je umestil v "tretjo generacijo", bi mu rad prišepnil: če bo še kdaj imel priliko govoriti o njej, kar me seveda nikakor ne bi motilo, naj je nikar ne umesti več v "tretjo generacijo"; ne zato, ker bi imel kaj proti slednji, pač pa zato, ker se prepoznavam samo v generaciji zavezani k actus essendi." (P. P. Ruffinengo, L'ipsum esse non è ancora l'actus essendi di S. Tommaso, v: *Aquinas*, 1995, 3, 653). Pravzaprav, glede na to, kar je bilo tu zatrjeno, se zdi Ruffinengo - navkljub študijam de Voglove, Beierwaltesa, Hadota in njihovih privržencev - še vedno vezan na zamisel bitja pri Tomažu, ki brani njeno "absolutno in odločilno izvirnost", kar je značilno za to, kar smo poimenovali "druga generacija". Toda je dejstvo, da po raziskavah onih poznavalcev - prav posebej mislim tu na navedene Hadotove in Girgentijeve - ni več mogoče brezpogojno zatrditi, da "ipsum esse novoplatonikov še ni actus essendi sv. Tomaža", še toliko manj je to možno storiti ob navajanju Hadotovih študij, ki so vse usmerjene k dokazovanju, da je v Porfiriju izrecno navzoča ideja biti kot intenzivnega bitnega deja in kot ἐνέργεια, ne pa kot lika. Mi je zato žal, da nisem mogel slediti Ruffinengovemu namigu in spoštovati njegove želje, ko sem ga zopet umestil v "tretjo generacijo": obljubim, da tega ne bom več storil, ko bo ta velik poznavalec Tomaža podal prepričljivo zavrnitev Hadotovih tez, ki jih sam navaja, na osnovi analize besedil.*
96. Ruffinengo, *Le cose...*, 141 (op. 142).

97. Od te avtorice prim.: Uvod k *Tommaso d'Aquino, Commento al Libro delle Cause*, ur. C. D'Ancona Costa, Milan, 1986, 164; *Le fonti e la struttura del Liber de Causis*, v: *Medioevo*, 15 (1989), 1-38; "Cause Prime non est yliathim". *Liber de Causis*, prop. 8(9): le fonti e la dottrina, v: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale I*, 2 (1990), 327-351; La doctrine de la création "mediante intelligentia" dans le *Liber de Causis* et dans les sources, v: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 76 (1992), 209-233; La doctrine néoplatonicienne de l' être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le *Liber de Causis* par rapport a ses sources, v: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 59 (1992), 41-85; "Esse quod est supra eternitatem". La cause première, l' être et l'éternité dans le *Liber de Causis* et dans ses sources, v: *AHDLMA*, 59 (1992), 41-62; Saint Thomas lecteur du "Liber de Causis". Bilan des recherches contemporaines concernant le "De Causis" et analyse de l'interprétation thomiste, v: *Revue thomiste*, 92 (1992), 785-817; L'uso della Sententia Dionysii nel Commento di S. Tommaso e Egidio Romano alle proposizioni 3, 4, 6 del *Liber de Causis*, v: *Medioevo*, 8 (1982), 1-42. Veliko teh člankov je sedaj zbranih v monografiji *Recherches sur le Liber de Causis*, Pariz, 1995.
98. Prim. D'Ancona Costa, Uvod k..., 61-67, 112-120; *La doctrine néoplatonicienne ...*, 41, 49.
99. Fabro, *Partecipazione ...*, 197.
100. *In De causis*, Prol.
101. Prim. D'Ancona Costa, Uvod k ..., 112 sl.
102. D'Ancona Costa, *La doctrine néoplatonicienne ...*
103. To so avtorji, ki jih navaja D'Ancona Costa v svojem članku (in ki jih pomenljivo navaja tudi Hankey v svojih študijah): P. Thillet, Une page de Plotin (Enn. IV 3 (27), 20.1-39) et son commentaire dans la "Pseudo-Théologie d'Aristote", v: *Revue des Etudes Grecques*, 81 (1968), X-XII; Indices "porphyriens" dans la "Théologie d'Aristote", v: *Le Néoplatonisme* (zbornik), Actes du Colloque de Royaumont 9-13 juin 1969, Pariz, 1971, 293-313; S. Pines, Les textes arabes dits plotiniens et le courant "porphyrien" dans le néoplatonisme grec, 303-317.
104. "Pregled sobesedil, v katerih je Prvi vzrok označen kot 'čista bit', pokaže, da je bil avtor arabske parafraze Plotina pod Porfirjevim vplivom glede argumentov, ki spremljajo definicijo prvega počela kot 'biti'" (C. D'Ancona Costa, *La doctrine néoplatonicienne ...*, 76). In dalje: "Obstaja vsekakor besedilo, za katero se zdi, da sta ga poznala tako avtor parafraze Plotina kakor tudi avtor knjige *De Causis*, in v katerem je najti tisti dve razliki, ki ločujeta arabska izvirna od njenih virov, tj.: istovetnost Boga in biti ter razlaga Proklove vzročnosti [...] kot svojstva Boga stvarnika. To besedilo je pseudo-dionizijevski *De divinis nominibus*" (prav tam, 79).
105. Poleg navedenih tudi drugi poznavalci zanikujejo izvirnost tomistične ontologije tako, da jo zvajajo na izvirnost drugih mislecev, kakor npr. na Aristotelovo ali Boetijevo. Kar zadeva aristotelški izvor, spomnimo tu na J. R. Catan, Aristotele e S. Tommaso intorno all'"actus essendi", v: *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 73 (1981), 639-655 (o tem se je sicer izrazil tudi Berti in pokazal, da Aristotel, ki je sicer upošteval hipotezo o razumevanju bitja kot *actus essendi*, a jo je zavestno zavrnil zaradi nesprejemljivih teoretskih posledic, ki bi iz tega sledile. Prim. E. Berti, Il concetto di atto nella metafisica di Aristotele, v: M. Sanchez Sorondo (ur.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Rim, 1990, 46-61. To vprašanje bomo vsekakor natančneje obravnavali kasneje). Glede boetijevskega izvora pa napotujemo na R. McLnery, *Boethius and Aquinas*, Washington, 1990.
106. Tudi eno izmed najnovejših besedil o odnosu med tomistično in dionizijevsko metafiziko, *de facto* implicitno potrjuje tezo o ne-izvirnosti tomistične ontologije, čeprav se izrecno ne izrazi glede tega vprašanja in se celo želi naslanjati na Fabrove teze. Zanimivo je opaziti med drugim mesto, ki je dodeljeno v tem besedilu Aristotelu kot viru tomistične ontologije: od njega naj ne bi Tomaž podedoval nič drugega kot metodo realističnega raziskovanja, vselej utemeljenega na empirični izkušnji. Prim. F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden-Brill-New York-Köln, 1992, zlasti 275-276.
107. C. Fabro, Platonismo, neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze, v: *Aquinas*, 12 (1969), 217-242.
108. Od tega avtorja napotujem na: Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come "Ipsum esse", v: *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975, 347-351; L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista, v: *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, 1984, 13-33; L'analogia di Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi, v: G. Casetta (ur.), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Rim, 1987, 94-115. O aristotelški kritiki nenapisanih naukov Platona in Akademikov: Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele, v: *Studi...*, 181-208 (gre za ponatis, v italijanskem prevodu, razprave z naslovom Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la "Métaphysique", v: *Etudes sur la "Metaphysique" d' Aristote* (Actes du VIe Symposium Aristotelicum), Pariz, 1979, 89-130); *Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977; Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne, v: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 63 (1981), 227-252; Il Platone di

- Krämer e la metafisica classica, v: *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 75 (1983), 313-329; Strategie di interpretazione dei filosofi antichi, v: *Elenchos*, 10 (1989), 289-315; L'uno ed i molti nella Metafisica di Aristotele, v: V. Melchiorre (ur.), *L'Uno e i molti*, Milan, 1990, 155-180; *Introduzione alla metafisica*, Turin, 1993; A proposito di Platone, Aristotele e neoplatonismo (risposta a Franco Trabattoni), v: *Rivista di Storia della Filosofia*, 49 (1994), 533-540. Navedena besedila so večkrat prispevki k razpravi s tübingensko-milansko šolo, o kateri prim. F. Trabattoni, Platone, Aristotele e la "metafisica classica". Osservazioni su un dibattito di attualità, v: *Rivista di Storia della Filosofia*, 4 (1993), 663-692 (napotitev na ta članek dolgujem dr. Paolu De Lucii, za kar se mu na tem mestu zahvaljujem). (O tübingensko-milanski šoli prim. tudi I. Kerze, Giovanni Reale, Zgodovina antične filozofije (recenzija), v: *Tretji dan*, 7/8 (2006), 140-144 (op. prev.).)
109. Od tega avtorja - naslednika A. Zimmermanna pri vodenju znamenitega "Thomas Institut" v Kölnu, kakor tudi prestižne zbirke *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* - tozadevno napotevam na: The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy, v: *Medioevo*, 18 (1992), 53-70; *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, 1996, 165-170.
110. Fabro, *Platonismo...*, 218.
111. Prav tam, 227. Še druge ugotovitve v tem besedilu so pomenljive: "Sledč avtorjevi tezi se tomistično zamišljen esse zvede na (novo)platonsko zamisel deja kot "lika" sic et simpliciter [...]. V tako zastavljenem sočenju platonizma in aristotelizma se lahko dialektika sistemov odpre v smeri treh rešitev: v smeri povratka tomizma sic et simpliciter k platonizmu v smislu tistega emanatizma, ki je lasten platonizmu (kakor se je zgodilo pri albertizmu) - tod vodi Kremerjeva razlaga; v smeri neposredne in celostne pritrditve aristotelizmu, kar je postalo večinsko stališče v tomistični šoli; obstaja pa tudi tretja rešitev, in sicer tista, ki vidi tomizem kot "preseženje" (superamento)[...]. To preseženje je izraženo zlasti v zamisli o esse kot o actus essendi [...]" (prav tam, 231-232).
112. Berti, *Aristotelismo...*, 350-351. Prim. tudi *L' analogia dell'essere...*, 21: "Ni dvomov glede izvirnosti zamisli bitja kot actus essendi, niti o tvornem - tj. stvarjenjskem - značaju Božje vzročnosti in končno niti o absolutni preseženosti Boga. Moramo pa se vprašati, koliko je vskladljiva ta preseženost s stopenjsko zamisljivo bitja: kjer, namreč, obstajajo stopnje, mora obstajati skupno bistvo, ki se deleži bitjem v različnih stopnjah, saj razlika v stopnji se zdi bolj razlika v kvaliteti kot pa v kvaliteti ali bistvu. Toda če obstaja eno samo bistvo, ki se deleži v različnih stopnjah, potem bitje ima bistvo in je torej enoznačno in nič več analogno. In če je Bog ta bitje po svojem bistvu, potem ni več presežen v strogem pomenu besede, temveč je prisoten, v različnih stopnjah namreč, v ustvarjeninah. Pridelna analogija, kratka, predpostavlja različne odnose do iste instance, ki ne igra toliko vloge presežnega vzroka, kot pa vlogo notranje prvine, vlogo poslednjega skupnega imenovalca, merske enote". Prim. tudi zopet od Bertija, *L' analogia in Aristotele...*, 108. Prim. tozadevno tudi: P. Aubenque, *Les origines néoplatoniciennes de l' analogie de l' être*, v: *Néoplatonisme...* (zbornik), 63-76.
113. Prav tam, 30.
114. C. de Vogel, *Deus creator omnium. Plato and Aristotle in Aquinas' Doctrine of God*, v: L. P. Gerson (ur.), *Graceful reason. Essay in Ancient and Mediaeval Philosophy presented to J. Owens*, Toronto, 1983, 203-227 (nav. odlomek je na str. 226). Napotevam tudi na četrto poglavje - z naslovom *Il posto di Platone nella metafisica. Le reazioni italiane al Platone di Krämer (1982-1983)* - italijanskega prevoda njenega dela *Rethinking Plato and the Platonism*, Leiden, 1986: *Ripensando platone e il Platonismo*, uv. G. Reale, prev. E. Peroli, Milan, 1990, 196-207. Berti pa je s svoje strani tudi odgovoril de Voglovi, npr. v *A proposito di Platone...*, 539, pojasnjujoč, da v kolikor mislimo s preseženostjo "brezdanjo razdaljo" med Bogom in svetom, jo je prav gotovo možno najti v novoplatonizmu, toda če s preseženostjo mislimo tudi "brezpogojno neodvisnost" Boga od sveta, tj. "možnost -Enega - da obstaja tudi brez vsega ostalega", pa je ni mogoče, po Bertijevem mnenju, najti v novoplatonizmu.
115. A. Poppi, *Sul problema della sostanzializzazione dell'ente e dell'uno in san Tommaso d'Aquino*, v: *Classicità del pensiero medievale*, Milan, 1988, 121-149, 145.
116. Aertsens, *The Platonic Tendency...*, 53-54.
117. Prav tam, 69-70. Tozadevno Aertsens navaja študijo G. Wieland, *Plato oder Aristoteles? Überlegenugen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters*, v: *Tijdschrift voor Filosofie*, 47 (1985), 605-630.
118. Prav tam, 70.
119. Aertsens, *Mediaeval Philosophy...*, 25-70.
120. D'Ancona Costa, uvod v: *Tommaso d'Aquino. Commento al Libro delle Cause...*, 91-109.
121. Srednjeplatoniski in novoplatonski nauk, po katerem se svet idej nahaja v Božjem umu, izvira po Krämerju celo iz Ksenokrata (prim. H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964).
122. Prim. G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, Milan, 1997, 51 sl..



Evgenija Jarc: Papua Nova Gvineja, olje na platnu, 100x100 cm, 2007.

123. Prim. npr. Berti, *Il problema della sostanzialità...*; *L'analogia in Aristotele...*, 107.
124. *S. th.*, I, q. 8, a. 1.
125. Maritain, *Sept Leçons...*, V. zv., 592.
126. *Metaph.*, III, 2 (v it. prev. G. Reale, Milan, 1978) (prilag. slov. prev. V. Kalana, Ljubljana, 1999, 57 (op. prev.)).
127. Prav tam, VI, 1 (nav. it. prev.) (nav. slov. prev, 150 (op. prev.)).
128. Prim. G. W. F. Hegel, *La scienza della Logica*, 2. zv., v it. prev. A. Moni, pregledal C. Cesa, Bari, 1968; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, v it. prev. A. Tassi, Bologna, 1985 (v tem paragrafu se nam ni zdelo potrebno navajati del iz izvirnika, v kolikor ne gre za zgodovinsko analizo) (razen v tem poglavju so vsi navedki v izvirniku pričujočega besedila prineseni v izvirnih jezikih; odločili smo se za prevod tudi le-teh v slov., da bi olajšali dostopnost besedila (op. prev.)).
129. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Bologna, 1971.
130. Napotevam na množico člankov zajetih v zbornikih s pomenljivimi naslovi: V. Melchiorre (ur.), *La differenza e l'origine*, Milan, 1987; V. Melchiorre (ur.), *L'Uno e i molti...*, Prim. tudi kot prikaz stališča, o katerem je tukaj govora, študijo W. Beierwaltesa, *Identità e differenza*, uv. A. Bausola, prev. S. Saini, Milan, 1989. V vseh teh študijah, ko je govora o "identiteti" in "Enem", se misli v resnici na Boga in ko se reče "razlika" ali "mnoštvo", se misli na razliko med Bitjem in bitji ali pa neposredno na končno, emanirano ali ustvarjeno stvarnost.
131. Hegel, *La scienza...*, 20 (prilag. slov. prev. Z. Kobeta, *Znanost logike I.*, Ljubljana, 1991, 26).
132. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden-Köln, 1965.
133. L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, v: J. P. Beckmann e tal. (ur.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, 165-186.
134. J. A. Aertsen, *Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica*, v: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988), 293-316.

Povratak k aristotelskemu razumevanju tomizma

Giovanni Ventimiglia kot glasnik najnovejše generacije tomističnih študij

1. Potreba po posodobitvi slovenskega poznavanja tomizma

Pričujoči sestavek ni le komentar k Ventimiglievem *status quaestionis*, ki ga prinašamo v prevodu v tej številki *Tretjega dne*. Je predvsem to, a ne le to, saj je obenem tudi nadaljevanje premisleka o katoliški vlogi v slovenskem narodnem gibanju, ki je bil objavljen v zadnjih petih številkah naše revije v sklopu priprav na nov slovenski katoliški shod. V teh zgodovinskih analizah smo namreč vedno znova prišli do ugotovitve, da je negativen politični izid državljanske vojne na Slovenskem bistveno pogojen s pomanjkljivim razumevanjem tomizma znotraj slovenske katoliške intelektualne elite.¹ Zgleda, da se to pomanjkljivo razumevanje vleče vse do danes in zdi se v tesni povezavi tudi z današnjo politično neobglenostjo slovenskega katoliškega tabora.² Zato pa se nekako vsiljuje misel, da bi kazalo proučiti sodobne razvoje v proučevanju tomizma in se tako čimbolj izogniti stranpotem v razumevanju za katolištvo tako bistvene filozofske usmeritve,³ kar bi najbrž imelo za posledico, da bi (zaradi večje miselne konsistentnosti) naša stran dosegala boljše rezultate na vseh ravneh, tudi na politični. Ker pa Ventimigliev *status quaestionis* ter celotna knjiga (*Differenza e contraddizione*, Milan, 1997), iz katere je ta sestavek vzet, zelo jasno izpričujeta težnje zadnjih odkritij v proučevanju Tomaževe misli, se nam je zdelo primerno objaviti prevod

omenjenega *status quaestionis* ter v pričujočem prikazu povzeti in komentirati glavne ugotovitve celotne Ventimiglieve študije.

Naj nekoliko bolj pojasnim zgornje trditve o slovenski situaciji v odnosu do tomizma, saj sem jih v dosedanjih sestavkih prikazal le mimogrede. Zgoraj omenjena teza, da je zlasti filozofska zasnova našega predvojnega katolištva, zaradi svoje enostranske usmerjenosti v abstraktna načela in zaradi svojega pomanjkljivega zanimanja za konkretnost, pripomogla k političnemu neuspehu katolicanov v državljanski vojni, je bila že večkrat izrečena. V zadnjem času smo jo lahko zasledili kot več ali manj soglasno sprejeto v bloku o slovenskem katoliškem shodu, ki je ob koncu prejšnjega leta izšel v naši reviji.⁴ Izrecno jo tam navaja Tomaž Simčič, ko pravi, da “iz glasila [...] predvojne radikalno-katoliške mladinske organizacije izhaja odlično poznavanje in presojanje načelnih vprašanj, po drugi strani pa nekakšna neobglenost in naivnost na ravni stvarnih političnih analiz. Gre za naključje ali za podatek, ki ima svoj pomen za slovenski politični katolicizem kot tak?”⁵ Isto tezo ima v mislih Justin Stanovnik, ko v omenjenem bloku takole ocenjuje vzgojni koncept našega predvojnega katolištva: “Prevelik pomen so dajali sprejemanju naukov in navodil in premajhen samostojnemu razumevanju vedno novih stanj spreminjajočega se sveta. Ni čudno, da je tako vzgajana in oblikovana mladina, ko je prišel čas, na katerega se je pripravljala,

dajala mučence, ni pa bilo v njej ambicije, da bi s svetom ravnala tako, kakor svet zahteva, da se z njim ravna".⁶ Na podoben način zveni zanimiva Pirčeva ocena življenjskega opusa Aleša Ušeničnika. V znani monografiji, ki jo je Pirc pisal o tem osrednjem predvojnem katoliškem filozofu pri nas, namreč piše, da "ne gre le za vztrajanje v neki določeni, zgodovinsko pogojeni obliki, ampak po našem mnenju za nekaj mnogo globljega, kar je treba reči o Ušeničnikovem 'človeku načel' in o katoliškem gibanju na Slovenskem od Mahniča dalje, ki je bilo osredotočeno na načela. Hote ali nehotе - načela ostanejo vedno nekaj v bistvu intelektualnega. [...] 'Človek načel' nas nehotе spominja na - angela, ali bolje, nenehno poudarjanje 'človeka načel' diši po zgrešenem angelizmu v pojmovanju človeka, tj. po enostranskem intelektualizmu in po pretiranem ločevanju duhovnega in materialnega principa v človekovi naravi in iz tega izvirajočem platoniskem vrednotenju materialnega, živalskega, 'človeškega' kot negativnega ter duhovnega, božanskega, 'angelskega' kot pozitivnega v človeku. [...] Človek-angel ne le da ne more biti ideal, ampak je po Maritainovem prepričanju celo ena temeljnih zmot moderne kulture, ki se vleče od Descartesa dalje".⁷ Navezava na znamenitega tomista Maritaina⁸ je tu zanimiva, saj Pirc prikaže Ušeničnikov in Mahničev miselni pristop kot vprašljiv ravno s tomističnega stališča, ki sta ga sama zagovarjala. Sploh pa je to zanimivo, če imamo pred sabo, da se je Kocbek kot eden najbolj znanih glasnikov teze o pretirani načelni abstraktnosti našega predvojnega katolicizma veliko naslanjal ravno na Maritainovo misel.⁹ V *Dejanju* leta 1938 zapiše to tezo takole: "V vsem našem življenju je še danes določno videti stalno oddaljevanje od konkretnega, v vseh naši mislih in delih je razlilo bolno razpoloženje za univerzalnost".¹⁰ Gre za eno izmed variant njegovega znamenitega očitka univerzalizma predvojni katoliški kulturi. Prodorno se izrazi o

tedanjem enostranskem pojmovanju načel, ko pravi v pismu *Enemu izmed ozkih*: "Ne govorim proti načelom, Bog obvaruj, tudi ne tajim vaše dobre volje po sredstvih, tragično je le, da ljubite bolj njihovo shematično veljavnost kakor nepreračunljivo veljavnost. Vi ste paradoks: do smrti zvesti načelom izgubljate njihovo dinamično vsebino. Ne morem Ti dovolj povedati, kako zelo prezirate njihovo mnogovrstno združevanje z življenjem".¹¹ Na sledi Maritainove in Gilsonove obsodbe esencializma v imenu tomizma kot eksistencializma povzame zgornje stališče s sholastično pojmovnostjo takole: "Vedno bolj se umikate iz individualne eksistencije v tipično esencijo".¹²

Zanimivo je nenazadnje, da sam Ušeničnik poda podobno oceno pretiranega platonizirajočega intelektualizma, univerzalizma ali esencializma o tedanji slovenski katoliški misli, in sicer ko piše o Mahniču leta 1921: "Dr. Mahnič je bil izrazit intelektualist. Zato je vedno ponavljal, da nam je treba filozofije in filozofije. Ta zahteva je kajpada upravičena, zelo upravičena, a sama filozofija vendarle ni vse. Kot filozof je Mahnič prezrl meje filozofije. Ali recimo drugače: bil je tako zelo logik, da je logik včasih v njem zatopil psihologa. V prvi dobi se je skoraj zdelo, da mu je kakor Sokratu spoznanje že krepostnost. Naglašal je tako zelo načela, kakor da je spoznanje načel že vse. [...] Ta enostranski intelektualizem je zastiral Mahniču nekoliko pogled na realno življenje".¹³

Zdi se skratka, da je določeno platonizirajoče enostransko poudarjanje abstraktnega, splošnega načela in zapostavljanje konkretnega in posamičnega dovolj objektivno izpričana temeljna značilnost miselnosti naše predvojne katoliške kulture z Mahničovo ter Ušeničnikovo interpretacijo tomizma na čelu.¹⁴

Prav tako se zdi, da je ta enostranskost v temelju političnega neuspeha katoliške strani v državljanski vojni. Že navedena Stanovnikova pritrditev tej tezi lepo izpostavlja, kako

je taka platonizirajoča misel lahko le odvrčala slovenskega katoličana od konkretne politične akcije in ga usposabljala le za mučeništvo (Grozde, Mravlje, Kikelj in toliko drugih), kar ga seveda po eni strani projecira v koordinate svetosti, a ga po drugi dela politično izrazito defetistično razpoloženega ter nesposobnega za obrambo tretjih pred (komunističnim) nasiljem, kar pa vzvratno problematizira vrednost omenjene svetosti.¹⁵

Povezavo tedanjega platoniziranega tomizma z zgodovinskim polomom '41-45' je možno uzreti še iz ene perspektive. Če imamo pred sabo pomen, ki ga je slovenska književnost (s Prešernom na čelu) imela in ima za slovensko narodno gibanje, ni mogoče prezreti dejstva, da tudi v vsem času razmaha katoliškega gibanja na Slovenskem ni katoliška

stran proizvedla niti enega pomembnejšega literarnega zgodovinarja. Med velikimi imeni predvojne literarne zgodovine (I. Prijatelj, F. Kidrič, I. Grafenauer) ne najdemo niti enega, ki bi bil pripadnik strogo katoliške, mahničeve usmeritve, pač pa imamo opravka ali z decidiranimi liberalci (Prijatelj, Kidrič) ali pa s katoliškimi liberalci (Grafenauer). Tako stanje slovenskega književnega zgodovinopisja seveda ni moglo vplivati drugače na učečo se mladino, kot da je ustvarjalo vtis o izraziti kulturotvornosti protestantov, razsvetljencev in liberalcev pri nas in o bolj ali manj izrazito zaviralni vlogi katolištva pri narodnem razmahu.¹⁶ Ta vtis so lahko potem še stopnjevale marksistične interpretacije slovenskega narodnega gibanja (recimo Kardeleva), ki so se lahko udobno oprle na to li-



Evgenija Jarc: *Hommage-a-Alma-Karlin*, mešana tehnika, 100x70 cm, 2002.

beralno interpretativno tradicijo. Tako nekatoliško zasnovana narodno-zgodovinska zavest pa seveda ni mogla mobilizirati katoličanov v enotno katoliško zgodovinsko akcijo ne pred vojno ne med njo (in tudi sedaj ne, če samo pomislimo, kako nekatoliško predstavo imamo katoličani o našem narodnem gibanju ob vseh letošnjih katoliških povzdigovanjih Trubarja v očeta naroda). Učinkovala pa je mobilizacijsko za nasprotno stran, kar se je na ravni politične učinkovitosti še kako poznalo.

Podobno ugotavlja tudi Granda, ko v nedavnem zborniku govori o tem, kako je bil izobraževalni sistem pred vojno kljub katoliški številčni premoči večinoma v rokah liberalcev: *“Liberalna stranka je kljub svoji predvojni šibkosti v novih jugoslovanskih političnih povezavah, tudi s pomočjo kraljevi hiši Ljubega unitarizma in celo odrekanja slovenstvu, dosegla zavidanja vredno politično moč. Pri tem ji je zlasti v intelektualnih krogih koristilo popolno obvladovanje predvsem filozofske fakultete, kar je imelo dolgoročne posledice tudi na kulturnem oziroma intelektualnem področju”*.¹⁷ To katoliško zanemarjanje tako ključnih področij, zlasti že omenjene literarne zgodovine, pa je lahko temeljilo le na zanemarjanju konkretne, eksistencialne ravni v tedanjem slovenskem tomizmu, ki je bil bolj zazrt v esencialno in abstraktno, ter se je zato bolj zanimal za načelne debate kot pa za zgodovinske in umetniške.¹⁸

Naj za primerjavo le omenim, kako drugače se je na zgodovinsko in umetniško raven odzvalo obdobje katoliške obnove na Slovenskem, ki smo ga v prejšnjih številkah naše revije označili kot začetek in temelj slovenskega narodnega gibanja.¹⁹ Zgodovinopisje v obliki polihistorstva (Schoenleben, Valvasor, Dolničar) je bilo tako rekoč osrednja vrsta tedanje književne produkcije. Kar pa za deva spodbujanje, gojenje in beleženje lepих umetnosti v tem času, eksplozije slovenskega

baročnega genija seveda ni potrebno izgublјati besed. Toda tedaj je bil eksistencialen vidik tomizma še kako živ skozi suarezjansko interpretacijo tomizma²⁰ kakor tudi skozi njen duhovni odraz v ignacijanski duhovnosti.²¹ Zato pa je bilo tedanje slovensko katolištvo tudi politično bistveno uspešnejše in odločnejše v boju zoper tedanje borbeno antikatolištvo, tj. zoper protestantizem (pomislimo na dejavnost škofov Ravbarja, Tekstorja in Hrena), v primerjavi s katoliškim političnim defetizmom v 20. stoletju (pomislimo na lik škofa Rožmana).²²

Prav tako pa moramo imeti pred očmi, da je že omenjena enostransko eksistencialna, personalistična, maritainovska različica tomizma, ki jo je pri nas pred vojno populariziral zlasti Kocbek, prav tako očitno pripeljala do nesprijemljivih posledic v politični akciji Kocbeka in njegovega kroga za časa državljanske vojne in po njej. S svojim poudarkom na konkretnosti in pretiranim odmišljenjem načelne plati je tak tomizem zlahka zdrknil v občudovanje materialističnega pogleda na stvarnost in iz njega izvirajočega surovega pragmatizma poosebljenega v ravnanju komunistične partije. Kocbekovi dnevniki so žalostni dokaz te fascinacije.²³

Vidimo torej, da je potreba po poglobitvi našega razumevanja tomizma nadvse pereča, saj se zdi, da ravno iz nesporazumov v zvezi z njim prihaja v katoliški skupnosti do neslutnih katastrof, da pa pravilno razumevanje vodi, kot v primeru naše katoliške obnove, k prav tako neslutnim razcvetom. Potreba po poglobitvi tomističnih študij pri nas pa je pereča tudi zato, ker se zdi, da navedene stranpoti niso le stvar preteklosti. Platonicizem, o katerem smo govorili v zvezi z Mahničevim in Ušeničnikovim tomizmom ter v zvezi z razsulom katoliške strani leta 1945, se pojavlja v sedANJI katoliški intelektualni srenji kot priljubljen filozofski pristop (pomislimo tu na opus G. Kocijančiča, zlasti na integralni

prevod in komentar Platonovih del). Po drugi strani pa se po Kocbeku posredovani personalizem, ki je tesno povezan z Maritainovo in Gilsonovo različico tomizma,²⁴ kaže kot prevladujoči miselni model slovenskega katoliškega intelektualca. Zdi se, skratka, da je prišel čas, ko bo treba prevetriti našo katoliško miselno situacijo na osnovi Tomaževega nauka samega ter ločiti žito od plevela (Mt 3,12). Samo tak ponoven prevzem tomizma, skluden z najsodobnejšimi raziskavami, bo namreč omogočil, da se bo slovensko katolištvo resnično očistilo svojih nekatoliških naplavin ter bo tako s polnimi jadri lahko zaplulo v katoliško prihodnost Slovenije.

2. Odlično mesto Ventimiglieve študije v sodobnem tomizmu

Preden se lotimo podrobne predstavitve in komentarja Ventimiglieve študije, kot sredstva za doseg zgoraj zastavljenega cilja, bi kazalo omeniti razloge, zaradi katerih smo izbrali prav to delo za prikaz sedanjega stanja raziskav o tomizmu.

Prvi razlog je prav gotovo ta, da je Ventimiglia s svojim, tu prevedenim *status quaestionis* sam lucidno in dokumentirano prikazal razvoj proučevanja jedra Tomaževe filozofije, tj. njegove ontologije, v 20. stoletju. Njegovo besedilo nas tako popelje na raven sedanjega trenutka v tomizmu.

Drugi razlog je ta, da je tehtnost tega prikaza nedvoumno priznana v tomističnih krogih samih. B. Mondin, eden sedanjih vodilnih italijanskih tomistov, je v svoj nedavni (2002) prikaz devetnajstih najpomembnejših razlagalcev Tomaževe metafizike v 20. stoletju uvrstil tudi Giovannija Ventimiglio, prav zaradi prepričljivosti njegovega *status quaestionis*, kakor tudi zaradi tez, ki jih iz njega izpelje.²⁵ Prav tako se o Ventimiglievem besedilu z odlikami izrazi posebna številka narvarskega *Anuario filosófico* z naslovom *Thomism today* iz leta 2006. Zbornik je uredil

E. Alarcón iz univerze v Navarri, ki je znan zlasti kot urednik različnih bibliografskih pregledov o sodobni tomistični literaturi.²⁶ V tem zborniku Á. L. González piše v svojem pregledu sodobnih interpretacij tomistične metafizike o Ventimigli takole: "*Italijanski avtor G. Ventimiglia je izdelal izstopajoč in prodoren status quaestionis o študijah tomistične metafizike, ki je osredotočen na problem bitja in je mišljen kot uvod v svež in tehten raziskovalni pristop.*"²⁷ Dalje pravi, da je Ventimigliev pregled "*zelo uporaben, saj s tem ko skuša sistematizirati in sintetizirati problematiko, zajame glavne smeri, v katere so bili vloženi raziskovalni napor.*"²⁸ V nadaljevanju nas González opozori, da v glavnem tudi sam privzema stališča Ventimiglievega *status quaestionis*.²⁹ Lahko bi rekli, da je dobra sprejetost Ventimiglievega besedila v pomembni meri povezana s tem, da je zamišljeno kot *jasen prikaz razlik* med filozofskimi usmeritvami na danem področju. Ne smemo pozabiti, da so zelo podobno zamišljeni spisi večkrat predstavljali uvod v nov preboj. Najbolj tu prihaja na misel znameniti Heglov *Differenzschrift*, v katerem je mladi Hegel natančno pokazal na bistveno razliko med Fichtejevimi in Schellingovimi filozofskimi sistemom in s tem položil temelje za svoj lastni sistem. Podobno Kantov sistem temelji na predhodnem prikazu bistvenih razlik med tedanjim racionalizmom in empirizmom, ki ga najdemo v uvodnem delu njegove *Kritike čistega uma*.

Poleg teh navedkov, ki pričajo o odmevnosti in cenjenosti Ventimiglievega besedila v sedanji tomistični srenji, pa je treba dodati, da Ventimiglievo stališče, zaznavno že v njegovem *status quaestionis*, a še bolj v tu neprevedenem nadaljevanju Ventimiglievega dela, jasno kaže težnje zadnjih raziskav na tem področju, ki bi se lahko v grobem povzele v sintagmo *povratka k aristotelskemu razumevanju Tomaževe misli*. Kakor namreč lahko pre-

beremo v njegovem *status quaestionis*, so se glede Tomaževe ontologije v 20. stoletju zvrstile tri usmeritve ali "generacije". Prva je prisegala na aristotelskega Tomaža (G. Manser, R. Garrigou-Lagrange, A. D. Sertillanges). Druga je poudarjala neodvisnost Tomaža od antičnih mislecev, saj je pripisovala njegovi ontologiji izrazito eksistencialno zasnovo, ki naj bi bila antičnim mislecem nepojmljiva predvsem zaradi nepoznavanja dogme o stvarjenju iz nič (J. Maritain, É. Gilson, C. Fabro). Tretja pa je odkrila, da je ta izraziti eksistencialni značaj tomizma podedovan iz poganskega novoplatonizma (P. Hadot, W. Beierwaltes). Zdi pa se dovolj očitno, da Ventimiglijevo besedilo samo nastopa kot predstavnik sedanje, četrte generacije tomističnih študij, ki je Ventimiglia sicer kot take ne navaja, jo je pa zaznati že v njegovem *status quaestionis*, ko recimo omenja (v 4. razdelku) Jana Aertsena (r. 1938), emeritiranega direktorja znamenitega kölnskega Thomas-Institut, kot kritika novoplatonske interpretacije Tomaževe misli, in sicer zlasti zaradi Tomaževih značilno aristotelskih kritik Platonove filozofije.³⁰ Prav tam omenja slovitega sodobnega italijanskega aristotelika, padovanskega profesorja Enrica Bertija (r. 1935), kot kritika tomizma tako druge kot tretje generacije zaradi možnih monističnih konsekvenc, in vabi tomiste nazaj k aristotelskemu analoškemu pojmovanju bitja.³¹ V neprevedenem nadaljevanju knjige Ventimiglia navede v podobnem ključu še enega pomembnega sodobnega avtorja: to je Alain de Libera (r. 1948), ki vidi bistvo celotne srednjeveške filozofije v sledenju napotkom aristotelske etike.³² Prav tako ni možno v tem ključu mimo imena češkega, zgodaj preminulega dominikanskega avtorja Tomáša Tyna (1950-1990), ki je predlagal v svojem, v italijanščini napisanem delu *Metafisica della sostanza* integralen povratek k tomizmu kot aristotelski metafiziki podstati.³³ Med mlajšimi av-

torji te usmeritve je poleg samega Ventimiglie (r. 1964) tu še Jesús Villagrasa (r. 1963),³⁴ ki pri svoji interpretaciji tomistične metafizike sledi v veliki meri Bertijevi spodbudam, zlasti tistim v smeri aristotelizma kot "šibke" metafizike (*metafisica "debole"*).³⁵ Prav tako bi o podobni usmeritvi (sicer s pomembnim poudarkom na dionizijevskem vplivu na Tomaža) lahko govorili pri Andreasu Speeru (r. 1957), sedanjem direktorju kölnskega Thomas-Institut.³⁶

Skratka, smeli bi reči, da je v sodobnem tomizmu močno zaznavna težnja, ki nasprotuje tezam tretje generacije o (novo)platoniskem značaju Tomaževe ontologije, saj prepozna izrazito aristotelsko poreklo tomizma. Lahko bi torej v Ventimiglijevi maniri govorili o konturah nekakšne četrte generacije tomističnih študij, čeprav je očitno, da gre pri tem v veliki meri za povratek k aristotelsko usmerjenim ugotovitvam avtorjev prve generacije. Zato je bil v naslovu omenjen *povratek* k aristotelskemu razumevanju Tomaža. Bomo pa v nadaljevanju videli, da ta povratek (kot sleherna pristna *ponovitev*) nosi v sebi tudi nekaj *novoga*, nekaj česar v prvi generaciji še ni bilo (tako jasno) zaznati.

3. Ventimiglijevo aristotelsko preseženje platonistične interpretacije tomistične ontologije

Ko smo torej ugotovili, da je Ventimiglijev *status quaestionis*, kakor tudi celotno delo *Differenza e contraddizione*, v katerega se le-ta umešča kot uvod, zelo tehten prikaz najnovejših teženj v tomističnih študijah, je najbolje, da preidemo k povzetku le-tega, kjer bo očitno, na kakšen način si Ventimiglia zamišlja omenjeni povratek k aristotelskemu tomizmu.

a) Ventimiglijev status quaestionis

To besedilo ne bi potrebovalo povzetka, saj je na voljo bralcu te številke v prevede-



Evgenija Jarc: *Zeleno drevo I.*, akril na platnu, 100x120 cm, 2007.

ni obliki. Vendar ker se zdi, da je tudi pri zelo pozornih in izkušenih tomistih prišlo do določenih nesporazumov pri branju tega teksta,³⁷ bi kazalo izpostaviti nekatere njegove ključne točke, zlasti tiste, ki ločujejo po Ventimiglievem mnenju omenjene tri (ali bolje: štiri) generacije tomistov.

Na prvi pogled in v skladu z ustaljenim prepričanjem bi se reklo, da Ventimiglia razloči omenjene generacije na osnovi njihovega različnega poudarjanja biti v tomizmu. Tako

se zdi, da se druga generacija razlikuje od prve v tem, ko poudari bit³⁸ kot osrednji pojem Tomaževe ontologije, in zapostavi bistvo kot derivat biti. Tretja generacija pa uzre (novo)platonski značaj tega poudarka na biti, medtem ko četrta uzre v zamisli tomizma druge in tretje generacije nevarnost monizma, zato se vrne k aristoteliskim tezam prve generacije. Vendar je tako površno branje Ventimiglievega besedila pomanjkljivo, saj iz nje ga ni razvidno, kako Ventimiglia določi teze

prve in (posledično) četrte generacije. Kot glavno tezo prve generacije pa naš avtor ne izpostavi stališč v zvezi s primatom biti, *pač pa tezo o primatu razmerne analogije bitja nad pridevno*. Ko namreč opredeli razliko med prvo in drugo generacijo, pravi, da so tomisti prve generacije (zlasti Garrigou-Lagrange) bolj poudarjali razmerno analogijo kot pa pridevno, saj je razmerna analogija imela "to prednost, da je za razliko od njene večne tekmiče poudarjala značaj notranje razlikovanosti bitja, kar pa je ravno predpostavljala nauk o bitju kot različnem od rodu".³⁹ Predstavniki druge generacije pa so se, s svojim poudarjanjem biti kot bitnega deja in deleženja bivajočega na njem, vse bolj ogrevali za pridevno analogijo. Ta ugotovitev ni nepomembna ali obrobna, saj vidi Ventimiglia v zamisli o notranji razlikovanosti bitja ravno osrednji nauk (tako aristotelizma kot tudi) tomizma, kakor bo razvidno iz našega nadaljnjega prikaza študije. Pravzaprav vidimo, da je ravno razlika med pridevno in razmerno analogijo tisti ključ, ki nam omogoči v polnosti razbrati razlike med navedenimi generacijami, saj se "četrta" generacija (z Bertijem na čelu) distancira od druge in tretje predvsem zato, ker njena zamisel pridevne analogije (ki sicer izhaja iz zamisli o primatu biti in o njenem deleženju) vodi v monizem, za razliko od razmerne analogije. Lahko bi tudi rekli, da je prav pridevna analogija tista osnova, ki omogoči v tretji generaciji uzrtje platonске zasnove druge generacije.

Vidimo torej, da je v Ventimiglievem *status quaestionis* temeljno vprašanje razvoja tomizma v 20. stoletju predvsem vprašanje analogije bitja in ne primata biti nad bistvom. Vendar osvežimo, v čem se pridevna analogija bitja razlikuje od razmerne, da bo Ventimiglieva generacijska razvrstitev razumljivejša. Najprej moramo imeti pred očmi, da ima navidez ohlapen pojem analogije v svojem izvornem grškem filozofskem kontekstu *zelo*

natančen pomen, in sicer pomen matematičnega sorazmerja ($a : b = c : d$),⁴⁰ zato so jo Latinci (Boetij ...) prevajali kar s "proportio"⁴¹ in jo pri nas nekateri (Kalan) prevajajo s "sorazmerje". Med zelo znanimi antičnimi filozofskimi analogijami z jasnim matematičnim značajem je recimo Platonova analogija o spoznanju kot daljici,⁴² ali pa Aristotelova analogija o pravičnosti kot pravokotniku.⁴³ V čem je torej razlika med pridevno in razmerno analogijo? V *Katoliški enciklopediji* najdemo tak prikaz te razlike: "Pridevna analogija sestoji v tem, da pripisemo dveh ali več predmetom lastnost, ki se formalno nahaja v predmetu višjega reda, s katerim so le-ti v nekakšnem odnosu. Npr. zdravje se v pravem pomenu pripisuje živali, toda pripisuje se tudi zdravilu in barvi, ki sta vzrok in znamenje zdravja živali. Razmerna analogija izraža lastnost, ki se nahaja v različnih predmetih v različnem razmerju; npr. zrenje se pripisuje očesu, človekovemu umu ter Božjemu umu, vendar očitno kljub podobnosti obstaja razlika med temi tremi načini zrenja. Ta analogija se lahko prevede v tako matematično obliko: 'oko : telo = um : duša'".⁴⁴

V tem smislu gre pri pridevni analogiji bitja za to, da pripisemo bitje v pravem pomenu Bogu (saj le On je po svojem bistvu), vsemu ostalemu pa le po podobnosti njemu, ki izhaja iz vzročnega razmerja med Bogom kot Vzrokom vsega in vsem ostalim. Kar ni Bog, biva zato le toliko, kolikor Bog to povzroči, oz. kolikor Bog daje le-temu biti.⁴⁵ Tako ustvarjenina deleži na biti, ki je Bog. To stališče Ventimiglia ugotavlja pri tomizmu druge in tretje generacije. Monistična past, o kateri govori četrta generacija (zlasti Berti), je na dlani, saj če ustvarjenina ima Božjo bit, se razlika med Bogom in stvarstvom skoraj povsem zabiše. Natančneje, ta razlika je lahko le kvantitativna in ne kvalitativna, saj se sledeč tej zamisli Bog razlikuje od drugih stvari po tem, da ima vso bit (in zato je bit sama - *Ipsum esse*),

druge stvari pa imajo manj biti, in sicer toliko manj, kolikor manj so popolne. Opravka imamo torej v tem primeru z nekakšnim emanatizmom, ki pa je kljub stopenjski zasnovi še vedno panteizem in s tem monizem, saj je bit vseh stvari vendarle Božja bit, kot poudarja Berti.⁴⁶

Razmerna analogija bitja pa se razlikuje od pridevne po tem, da ne jemlje bitja kot *člena razmerja*, pač pa kot *razmerje samo*. Pridevno analogijo bitja bi namreč lahko izrazili s formulo $\infty : 1 = 1 : 0$, kjer je na levi strani enačbe Bog zapisan kot ∞ , ustvarjenina pa kot 1 (končna vrednost pač, lahko bi bila tudi 2, 3, 4, ...), na desni strani enačbe pa 1 označuje bitje (tj. nekaj, kar je, neko eno), nič pa nebitje. Bog je v pridevni analogiji bitje v pravem pomenu, ustvarjenine pa so v odnosu do njega kot nebitje, nič. Formula je tudi sicer matematično pravilna, saj $1 : 0 = \infty$ (saj bolj ko manjšamo imenovalac, bolj se vrednost ulomka bliža ∞), ter če delimo vse skupaj z 1, dobimo $1 : 0 = \infty : 1$. Pri tem moramo imeti pred sabo, da bi zgornja formula veljala tudi, če bi v imenovalcu pod ∞ napisali katerokoli končno vrednost 2, 3 itd. Saj bi prav tako veljalo, da $\infty : 2, 3, \dots = 1 : 0$, kot velja, da $\infty : 1 = 1 : 0$, v kolikor $\infty = 1 : 0$, kakor tudi $2 : 0, 3 : 0$ itd. Prevedeno v ontološke kategorije: ne glede koliko ustvarjenina deleži na Božji (neskončni) biti, je še vedno nič pred Njim, ki je edino pravo bitje. V razmerju do edinega pravega Bitja se razlike med končnim izravnajo, saj če malce obrnemo zgornjo formulo, dobimo, da $\infty \cdot 0 = 1, 2, 3$ itd. Zato je na tej ravni (tj. v odnosu do ∞) $1 = 2 = 3$ itd. Razlike znotraj končnega se tu sesedajo v popolno brezrazličnost. Ker pa je ob enem celota vsega končnega (tj. vsota vseh števil) neskončna, se neskončnost končno poistoveti s to brezrazlično celoto končnega: nevarnost monizma je na dlani.

Razmerna analogija pa je zamišljena precej drugače. Lepo jo ponazarja denimo razmerje

med krogom in kvadratom (lahko bi vzeli tudi razmerje stranice kvadrata do diagonale), kot dvema kvalitativno in ne zgolj kvantitativno različnima pojavoma, saj vemo, da med njima ni najmanjše skupne merske enote. To pomeni, da je možno razmerje med njima določiti le skozi infinitezimalen, neskončen proces "zapolnjevanja" kroga z vedno manjšimi kvadrati in se tako približevati vrednosti, ki jo poznamo kot grški π (torej $\pi = A : r^2$, kjer je A ploščina kroga). To lahko izrazimo tudi s formulo $\infty \cdot (r^2 : \infty) = A$.⁴⁷ To pa pomeni, da $\infty : \infty = A : r^2$. Tu vidimo, da ne gre za razmerje med (neskončnim) bitjem in ničem, kot pri pridevni analogiji, pač pa za razmerje med končnima bitjema ($A : r^2$) z obojestransko relacijo do neskončnega ($\infty : \infty$). Bitje se tako ne pripisuje v pravem pomenu samo enemu bitju, pač pa večim, vsakemu na svoj način. Bit je tu to, kar ju povezuje (tisto eno, saj $\infty : \infty = 1$), vendar ju ne povezuje tako, da bi odpravilo razliko med njima, kot v pridevni analogiji, pač pa tako, da to razliko ohranja v obliki določenega razmerja (v našem primeru je to π), ki pa je različno od para do para primerjanih bitij. To pa zato, ker $\infty : \infty = 1, 2, 3, \pi$ itd., saj če velja formula $\infty : 1 = 1 : 0$, kot poudarja pridevna analogija, in če to delimo z ∞ , dobimo $\infty : \infty = 1 : (\infty \cdot 0)$. Ker pa je $\infty \cdot 0 = 1, 2, 3, \pi$ itd. velja, da tudi $\infty : \infty = 1 : 1, 2, 3, \pi$ itd. in če obrnemo $\infty : \infty = 1, 2, 3, \pi$ itd. Vendar to ne pomeni, da se tu razlike razpustijo tako kot v pridevni analogiji, saj so v enačbi $\infty : \infty$ vrednosti, ki se med seboj izenačijo (1, 2, 3, π itd.), vrednosti, ki označujejo *razmerja* med končnim (npr. med r^2 in A) in neskončnim samim (potom formule $\infty : \infty$). S tem ko označujejo razmerje, pa označujejo razliko med členi razmerja. Pri pridevni analogiji pa vrednosti 1, 2, 3, π itd., ki se med seboj izenačijo, ne označujejo (izrecno) nobenega razmerja in s tem nimajo v sebi nobene razlike. Ob tem je hkrati očit-

no, da so v razmerni analogiji razlike med končnim utemeljene v samodeljenosti, samorazlikovanosti neskončnosti same, ki je zajamčena z značilnim ulomkom $\infty : \infty$. Slednjega poudarka pri pridevni analogiji ni zaznati, saj se namreč prehod iz neskončne v končno vrednost ne uresniči preko izpostavitve omenjene samorazlikovanosti neskončnosti, pač pa preko (stvarjenjske)⁴⁸ povezave neskončnosti z ničem ($\infty \times 0$), ki pušča neskončnost kot tako zaprto v svoji nerazlikovanosti. Nevarnost monizma je tako v razmerni analogiji odsotna, saj je različnost v njej temeljna poteza vsega, kar je, ki se tako nikakor ne more sesesti v Eno. S tem je tudi izključen emanatizem, saj je tu različnost določena v naravi, bistvu vsega, kar je, in zato ne more biti zgolj kvantitativna, pač pa tudi bistvena, kvalitativna. Obenem se tu tudi neskončnost ne more zreducirati na celoto vsega končnega, kot se je to zgodilo pri pridevni analogiji, saj se končno od neskončnega razlikuje po tem, da je končno razlikovano (tj. deljeno) lahko po sebi (npr. $2 : 2$) ali pa po drugem (npr. $2 : 3$). Pri tem moramo upoštevati, da delitev z 1 (npr. $2 : 1$) sploh ni delitev. Neskončno pa je lahko razlikovano le po sebi, saj je sleherno deljenje neskončnega s končnim (npr. $\infty : 2$, $\infty : 3$, itd.) istovetno delitvi z 1, saj nam vedno da za rezultat ∞ . Delitev z 1 pa sploh ni prava delitev. Torej se tudi celota končnega bistveno razlikuje od neskončnega po tem, da je lahko razlikovana tudi po drugem, kar pri neskončnosti ni mogoče. Ravno zato pa je tu sleherni pan-teizem nemogoč.⁴⁹

Po tem za koga morda nekoliko nenavadnem matematičnem prikazu analogije bitja, ki pa je upravičen zaradi že omenjenega matematičnega izvora pojma analogije nasploh, je lahko morda nekoliko bolj jasno, zakaj Ventimiglia v zgoraj že navedenem odlomku pravi, da je razmerna analogija bitja "za razliko od njene večne tekmiče poudarjala zna-

čaj notranje razlikovanosti bitja, kar pa je ravno predpostavljaj nauk o bitju kot različnem od rodu"⁵⁰ in da so jo zato tomisti prve (in jo sedaj tomisti četrte) generacije imeli raje od pridevne. Tako končna kot neskončna (Božja) bit se v razmerni analogiji kažeta kot notranje razlikovani. Natančneje: končna bit se kaže kot razlikovana zaradi samorazlikovanosti ali samodeljenosti Božje biti ($\infty : \infty$).

Kakšna pa je tu povezava s poudarkom, da je bitje različno od rodu ali generičnega pojma, ki smo jo ravnokar prebrali v citatu? že Aristotel je poudaril v *Metafiziki*, da bitje ni rod ("οὐτε τὸ οὐ γένος").⁵¹ V sholastiki se je razlog te Aristotelove teze večkrat prikazoval s pomočjo t. i. Porfirijevega drevesa (arbor porphyriana), ki ga je novoplatonik Porfirij zapisal v svoji znameniti *Isagogé*. Ta prikaz lepo povzema Ušeničnik v svoji *Ontologiji*: "Ako pojem bitja približe motrimo, vidimo, da je splošen, celo najsplošnejši, da je torej dobljen po nekakšni abstrakciji, toda ta abstrakcija ni prava logična abstrakcija, ki pojmuje reči po nekaterih znakih brez drugih, n. pr. po generičnem bistvu brez vrstnih razlik, "animal" brez "rationale". S takšno abstrakcijo pojma "bitje" ni mogoče dobiti, zakaj vse, kar je, je bitje, zato ni mogoče odmisлити bitja in nekaj pustiti, ker bi bil tudi ti isti nekaj bitje in bi torej ne bili res odmislili bitja. [...] Prav tako določevanje bitja (kontrakcija) ni kakor n. pr. pri generičnih pojmi, ki se določujejo po vrstnih razlikah. Za bitje ne more biti nobenih vrstnih razlik, zakaj vsaka vrstna razlika generičnemu pojmu nekaj doda, a kaj naj se doda pojmu bitja, ko izven nje-ga ni nič, ker je vse, kar je kaj, tudi že bitje. [...] Zato pojem bitja sploh ni generičen pojem".⁵² To pa pomeni, da razlike med konkretnimi bitji niso nekaj, kar bi bilo pojmu bitja zunanje (kakor bi to bilo pri rodu), pač pa notranje. Bitje je zato samorazlikovano, za razliko od rodu, kot poudarja Ventimiglia in kot smo ugotovili pri naši matema-

tični analizi razmerne analogije bitja ($\infty:\infty$). S tem je torej razloženo nagnjenje tomistov prve generacije tako do teze, da bitje ni rod, kot do razmerne analogije. Gre, drugače povedano, za težnjo k razumevanju bitja kot samorazlikovanega pojma, ki se po Ventimigliem mnenju v drugi in tretji generaciji izgubi, saj se tu (zaradi zgoraj navedene eksistencialne interpretacije Tomaževe misli) pojavi težnja k pridevni analogiji in k pojmovanju bitja kot nerazlikovanega, enovitega.

b) Ventimiglijeva teza: razlika ("aliud quid") kot transcendentalija

S tem pa smo prišli do preddverja teze, ki jo Ventimiglia poda v (v tej številki *Tretjega dne* neprevedenem) nadaljevanju študije. Na osnovi minucioznega pregleda (novo)platonskih in aristotelskih virov Tomaževega razumevanja bitja in njegove razlikovanosti⁵³ pride namreč Ventimiglia do ugotovitve, da se je sv. Tomaž zelo dobro zavedal nevarnosti, ki so jo prinašala (novo)platonška besedila, na osnovi katerih je sv. Tomaž zgradil svojo lastno ontološko koncepcijo vezano na pojem deleženja ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$, participatio) biti, kot so to bila zlasti dela Porfirija, Boetija, Areopagita, neznanega avtorja *Liber de Causis*, Platona samega (zlasti njegovega Timaja),⁵⁴ pa tudi viktorincev, Abelarda, sv. Bonaventure, sv. Alberta Velikega, našega Hermana Koroškega⁵⁵ ter mnogih drugih. Nevarnost teh besedil je zaznaval tako na *ontološki* kot na *teološki* ravni, in sicer zaradi značilno platonске zamisli o vsesplošnem prvenstvu enosti nad množtvom.

Platon je namreč v svojih nenapisanih naukih ($\acute{\alpha}\gamma\rho\alpha\phi\alpha$ $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) trdil, da je Počelo vsega, kar je ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$), *Eno*. Vendar, ker se je zavedal, da potem ni jasno, od kod naj izvira množstvo stvari, je vnesel v samo Počelo tudi počelo množstva (Diado),⁵⁶ ki pa se od Enega ostro razlikuje in mu je podrejeno, saj je sleherno množstvo pač množstvo *enot* in tako

je udeleženo na *Enem*, *Eno* pa ni udeleženo na množtvu, ker je ravno negacija sleherne mnogoterosti.⁵⁷ Na sledi Aristotelove kritike Platonove protologije se je sv. Tomažu zdela ta platonška zamisel *na ontološki ravni* sporna zato, ker (po Platonovem mnenju) kar je enovito ne more biti (v istem smislu) mnogotero, zato pa se *Eno* (ki je popolna enovitost) popolnoma razlikuje od *Diade* (kot osnovnega množstva). Med njima je nepremostljiv prepad prav zato, ker je *Eno* tako enovito, da nima z množtvom *niti najmanjše povezave*. Ker pa, kot smo videli, množstvo (in s tem *Diada*) ne more obstajati drugače kot v (udeleženjski) *povezavi* z *Enim*, sledi, da *Diade* *ne more biti*. Če pa ni *Diade*, ni jasno, od kod množstvo bitij, ki ga stalno izkušamo.⁵⁸ Če ni *Diade*, smo obsojeni na parmenidovski monizem. Zdi se skratka, da sv. Tomaž uzira spornost platonizma na ontološki ravni v svoji zamisli bitja kot povsem enovitega, nerazlikovanega in nedeljivega (saj smo videli, da za platonizem nekaj je, kolikor je enovito, in enovito je, kolikor ni mnogotero).

Poleg tega pa je, kot rečeno, platonški primat Enega sporen za sv. Tomaža tudi na teološki ravni. To spornost je namreč (sledječ Ventimiglijemu prikazu) zaznaval zlasti pri branju krščanskih novoplatonikov (Dionizija, Viktorina, Skota Eriugene itd.) in še zlasti ob njihovi interpretaciji dogme o Sveti Trojici. Ventimiglia navede s tem v zvezi odlomek, v katerem veliki poznavalec novoplatonizma W. Beierwaltes označuje Viktorinovo novoplatonsko pojmovanje Sv. Trojice kot latentno arijansko: "*(Arijeva nauk) zatrjuje bistveno razliko med Sinom in Očetom ter bistveno podrejenost Sina Očetu (subordinacionizem). V tem smislu se zdi Arijeva zamisel trinitarnosti bližja novoplatonski filozofiji kot pa t. i. pravoverna zamisel Trojice, kajti bistvena za novoplatonsko misel je odločna podrejenost vsega, kar izvira iz prvega počela, tj. iz samega Enega, njemu samemu*".⁵⁹ To Beier-

waltesovo besedilo komentira Ventimiglia takole: "Kakor je očitno, tu Beierwaltes prikazuje Eno kot Očeta in prvo drugost kot Sina - za razliko od krščanskega nauka, kjer so vse tri Osebe hkrati Eno, in je torej ono samo v celoti in hkrati enovito ter različno."⁶⁰ In še nadaljuje vračajoč se k tezi, ki smo jo že omenili v zvezi z ontološko ravno: "Toda zakaj naj bi bila za novoplatonsko misel bistvena podrejenost vsega Enemu (tj. Očetu), če ne zato, ker je Eno strukturno neuskladljivo z množtvom in posledično mora slednje biti vselej zunanje in podrejeno (*omnis multitudo secunda est ab uno*)?"⁶¹ Ta opažanja podkrepi Ventimiglia še takole: "Poleg tega se je v nauku platonikov, ki je bil ves osredotočen na Božjo enovitost, skrival po Tomaževem mnenju celo latentni sabelianizem, tj. zamisel Boga kot povsem nerazlikovanega, v katerem "notranje" razlike niso upoštevane kot stvarne. Torej, vsaj v očeh Tomaževih sodobnikov in, kot bomo videli, tudi v Tomaževih lastnih, platonska filozofija ni bila najbolj primerna za izražanje krščanskega trinitarnega nauka."⁶²

Ta kritičnost do platonizma je bila seveda v Tomaževem času zelo nenavadna, saj je bila večina tedaj dostopnih filozofskih in teoloških del napisanih pod obnebjem novoplatonizma. Očitno jo je sv. Tomaž prevzel od aristotelizma, ki pa je bil tedaj vse prej kot razširjen pojav, zlasti v kaki izraziteje antiplatonski različici.⁶³ Tomažev kölnski učitelj Albert Veliki je bil denimo zagovornik značilno novoplatonske teze o uskladjivosti aristotelizma in platonizma, kakršna je prišla do izraza zlasti v arabskem platonizirajočem aristotelizmu (Avicena, Alkindi, Alfarabi).⁶⁴ Ventimiglia se zato nagiba k mnenju, po katerem naj bi bilo edino okolje, ki bi lahko sv. Tomaža vpeljala v antiplatonski, čisti aristotelizem, pravzaprav domača neapeljska intelektualna sredina: zlasti Tomažev učitelj Peter Iberski ali tudi Irski, izstopajoči lik neapeljskega izrazito aristotelско usmerjenega

Studium generale Friderikovega Siciljskega kraljestva.⁶⁵

Izhajajoč iz Tomaževih aristotelskih ugotovitev o ontološki in teološki nezadostnosti platonizma Ventimiglia izoblikuje v nadaljevanju osrednjo tezo svoje študije. Sv. Tomaž naj bi po Ventimiglievi razlagi ta uvid o nevzdržnosti razumevanja bitja kot zgolj enovitosti pripeljal vse do točke, ko se je zavedal potrebe po dokončni sistematični opredelitvi bitja (in Bitja) kot enovitega in mnogoterega hkrati. Samo takšna opredelitev bi namreč razložila mnogoterost stvari v svetu (in tako ne bi zapadla v parmenidovski monizem) ter hkrati ne bi zašla v goli heraklitovski pluralizem, relativizem, kjer vse razpade v čisto množstvo in nič ni obstojno, večno.⁶⁶ To dokončno sistematizacijo mnogoodinosti bitja uresniči sv. Tomaž tako, da uvrsti med transcendentalije (tj. soizvorne opredelitve bitja) poleg enosti (*unum*) ter ostalih že utečenih svojstev (*verum, bonum, res*) še transcendentalijo "nekaj" (*aliquid*), ki ga z domiselno, značilno srednjeveško (seveda komaj verjetno) etimologijo razloži kot izvirajočega iz "*aliud quid*",⁶⁷ kar bi lahko prevedli kot "drugi kaj" ali tudi kot "drugo kot kaj(stvo)". Morda pa bi se še bolj posrečen in še bolj originalu zvest glasil "ne-kaj(stvo)", v smislu ravno, da bitje ni bistvo (tj. kajstvo), ni rod.

Ventimiglia vsekakor ta *aliquid* kot *aliud quid* razume predvsem kot *aliud* (tudi *alteritas, divisio, diversum*), tj. kot drugo(st), razliko.⁶⁸ *Aliquid* mu tako pomeni predvsem množstvo kot transcendentalno svojstvo bitja, ki mu je prav tako soizvorno kot enost. To je Tomaževa *multitudo transcendens* (transcendentalno množstvo), o katerem piše v *Teološki sumi*⁶⁹ ter v komentarju k Aristotelovi *Fiziki*. V slednjem sv. Tomaž pravi: "Glede tega je treba vedeti, da je deljenje (*divisio*) [...] vzrok množstva. Obstaja namreč dvojje deljenje: eno je likovno, ki se nanaša na nasprotja; drugo

se nanaša na količino. Prvo deljenje je vzrok množstva in to spada k transcendentalom (*est de transcendentibus*) [...].⁷⁰ Takole vzklikne Ventimiglia ob tem odlomku: “*Takšna multitudo je multitudo transcendens. [...] Pred nami je popolna Tomaževa novost, ki je ni najti v predhodnem izročilu glede nomina transcendentia. Poleg tega, kakor je opazil tudi Aertsen, vsaj pri polovici mest, kjer Tomaž uporablja izraz transcendentis v smislu našega “transcendentalija”, ga poveže z multitudo.*”⁷¹ To je torej osrednje Ventimiglievo odkritje: novost, ki jo prinaša Tomaževa misel, je dodelava temeljne Aristotelove kritike platonizma v formulaciji množstva (*multitudo*) ali razlike (*aliquid*) kot enakovrednega transcendentalnemu svojstvu enega (*unum*). Bitje se tako izkaže kot strukturno mnogo-edino.⁷²

c) Problem distinkcije “re – ratione”: domnevna notranja protislovnost bitja

Mnogoedinstvo tomističnega (in aristotelškega) bitja, ki jo poudari Ventimiglia v svojem odkritju transcendentalnega množstva pri sv. Tomažu, ima dve posledici. Prva, obravnavana v zgornjih razdelkih je, da prikaže nevzdržnost platonizirajočih interpretacij tomizma druge in tretje generacije, kjer je bitje (zavezano pridevni analogiji) razumljeno kot zgolj-eno, in s tem izpostavi pozabljeno vrednost aristotelškega tomizma prve generacije (zavezanega razmerni analogiji in razliki med bitjem in rodom). Zanimivo je, da se pri tem tomizem druge generacije, kljub svoji ostrim kritikam zoper esencializem v metafiziki, izkaže kot zavezan ravno le-temu, saj s pristajanjem na pridevno analogijo in na zgoljenovitost bitja pristaja na zamisel bitja kot rodu, tj. kot bistva.⁷³ Druga posledica, o kateri bomo govorili v pričujočem razdelku, je, da se Ventimigli zdi mnogoedino razumevanje bitja neizbežno *notranje protislovno*, čeprav naj bi se sv. Tomaž trudil pokazati, da temu ni tako.

Preden natančneje prikažemo to Ventimiglievo tezo, ki nastopa v drugem delu njegove študije, orišimo na kratko, v čem je ta teza izrazito problematična. Če bi bilo res, da je bitje notranje protisloven pojem (kot je recimo protisloven pojem okroglega trikotnika), bi pomenilo, da je vse, kar je, protislovno. Da vse, kar je, (v istem smislu) je in hkrati ni. Da vse velja in ne velja hkrati. S tem bi se pomaknili v območje *skrajnega relativizma*, kakršnega so zagovarjali antični sofisti, ali pa ga je v novem veku dokončno izoblikoval G. W. F. Hegel s svojo identiteto bitja in nič.⁷⁴ Pri tem vprašanju ni torej v igri le smisel filozofije, pač pa smisel nasploh.⁷⁵

Točka, v kateri Ventimiglia prepoznava to neizbežno protislovnost, je seveda predvidljiva in se nahaja v hkratnosti popolne enovitosti in mnogoterosti bitja. Zdi se namreč, da je nekaj lahko ali povsem enovito ali pa mnogotero, *tertium non datur*. Ventimiglia to izrazi takole: “*Drugi del naše študije se ne nanaša več na vsebino tomistične ontologije, pač pa, v širokem smislu, na njeno logiko. Ne bomo se več vprašali, katere so specifične značilnosti in temeljno svojstvo bitja pri Tomažu, pač pa kako se loteva problema soobstoja nasprotujočih si predikatov v njem: torej, drugače povedano, ne bo več govora o tem ali enovitost in različnost sta ali nista transcendentaliji bitja - videli smo, da pri Tomažu, za razliko od platonikov, je temu tako -, pač pa kako je možno, da je isto bitje hkrati isto in različno. Saj se v Tomaževih očeh slednja trditev kaže kot nepremostljivo protislovje in torej, ali ga ni mogoče razrešiti - in bo treba dosledno odstraniti eno od skrajnosti nasprotja kot pri Parmenidu, ali pa ju nedosledno držati narazen kot pri Platonu - ali pa ga je možno razrešiti in le tedaj bo, posledično, možno trditi, da je bitje hkrati isto in različno*”.⁷⁶ Vidimo, da zgoraj omenjeno relativistično konsekvenco Ventimiglia v tem odlomku

vnaprej izključi in omeni le ostali dve (Parmenidov monizem in Platonov dualizem), a se bo k njej nevarno približal kasneje, kot bomo videli.

Ventimigliev nadaljnji prikaz problema se začne z nizanjem načinov, kako skuša sv. Tomaž obraniti ontološko mnogoedinost pred očitkom protislovja, pri čemer poudari, da so se sholastiki in sv. Tomaž prav posebej pri razrešitvah takih (navideznih) protislovij posluževali metode distinkcije "*secundum quid*", kar bi lahko prevedli kot distinkcijo "*glede na nekaj*" ali kar "*glede na ...*".⁷⁷ Prvi primer takšne vrste distinkcije, ki ga Ventimiglia navede, je distinkcija "*in se - in ordine ad aliud*" ("*glede na sebe - glede na drugo*"), ki jo Tomaž uporablja v znamenitem prvem členu iz *Quaestiones de veritate*⁷⁸ za razrešitev (navideznega) protislovja med bitjem

kot enim ("*unum*") in množtvom drugih transcendentalnih svojstev ("*verum*", "*bonum*", "*aliquid*"), s katerimi se bitje prav tako istoveti. Protislovje se tu razreši tako, da se bitje kaže kot eno *glede na sebe* in dobro, resnično ter ne-kaj *glede na drugo* (tj. v odnosu do volje, razuma in drugega bitja). Isto distinkcijo opazi Ventimiglia tudi v *Quaestiones de potentia*, kjer gre za odpravo očitka protislovnosti v Bitju (tj. Bogu) in njegovi Troedinosti.⁷⁹ Vendar se ta distinkcija znajde pred določeno težavo. Če bi jo namreč jemali kot stvarno razliko (*distinctio realis*), bi pomenilo, da je B(/b)itje stvarno mnogotero (da je torej razdeljeno na dve ali več ločenih stvarnosti) in bi ne mogli več govoriti o njegovi absolutni enovitosti. Če bi jo pa jemali kot zgolj razumsko razliko (*distinctio rationis*), bi šlo za goli umislek, fikcijo in bi s tem bila



Evgenija Jarc: Drevo, olje na platnu, 50x35 cm, 2006.

fiktivna tudi odprava protislovja, kateri ta razlika služi.⁸⁰

Zato pa nas Ventimiglia napoti na nadaljnjo, globljo Tomaževo distinkcijo, ki naj bi odpravila nastali problem, in sicer distinkcijo "re - ratione", kar bi lahko prevedli kot distinkcijo "glede na stvar - glede na vidik (stvari)". Nova distinkcija *ratione* razreši zagato, v katero nas je potisnila prejšnja distinkcija, ravno z uvedbo *rationes*, ki predstavljajo "skrivnostne bitnosti [...], ki se nanašajo na bistva ali narave stvari, ne da bi se izenačile z njimi ter, istočasno na njim ustrezajoče pojme, toda ne da bi se vanje povsem razpustile",⁸¹ kot pravi Ventimiglia. Lahko bi pogojno rekli, da gre za vidike stvari, kar sicer nevarno približuje razliko zgolj razumski, zgolj pojmovni razliki.⁸² V tem smislu bi se torej razlika "in se - in ordine ad aliud", ki se lahko poenostavi v razliko med bistvom in odnosom, razumela kot razliko med *rationes*. Bistvo in odnos postaneta tako le dva vidika iste stvari ("idem re, differunt ratione").⁸³ Tako pa se nova razlika izkaže kot tista prava distinkcija "secundum quid", s katero skuša Tomaž razrešiti očitek protislovja k njegovi mnogoodini konceptiji bitja. Trancendentali se tako izkažejo kot različne *rationes*, vidiki bitja,⁸⁴ tri Božje Osebe pa zopet kot vidiki Boga.⁸⁵

Vendar se tudi ta distinkcija, ki naj bi dokončno rešila problem protislovnosti tomišičnega bitja, zdi po Ventimigli nezadostna. Tu se nasloni na pomenljiv primer, ki ga uporablja sv. Tomaž pri ilustraciji razlike "re - ratione": gre za primer točke, ki nastopa v *Quaestiones de potentia*: "Tistemu, kar je isto glede na stvar in različno glede na vidik (idem re et differens ratione), nič ne prepoveduje, da bi pripisovali med seboj protislovnne izraze, kot pravi Filozof, kakor je to jasno, da stvarno ista, a po vidikih različna točka, je obenem začetek in konec. In glede na to, da je začetek, ni konec in obratno."⁸⁶ Ventimiglia navaja, da sv. Tomaž večkrat poseže po tem primeru (in

po podobnem primeru trenutka kot hkrati koncu preteklosti in začetku prihodnosti,⁸⁷ pa tudi ceste, ki je hkrati v hrib in v dolino, odvisno od vidika⁸⁸) v razrešitvah posebej težavnih protislovij.⁸⁹ Vendar se ta primer Ventimigli ne zdi ustrezen, zato ker se primer točke (ali trenutka ali ceste) le bistveno razlikuje od bitja: slednji se namreč razlikuje od prvega po tem, da je vsezajemajoč, da izven nje ga ni *absolutno ničesar*. Ali kot pravi Ventimiglia: "Kakor smo videli, da bi razložil razliko *ratione*, se Tomaž posluži podobe točke in ceste. Istočasno pa opozarja, da gre le za primere. Ta položaj ni naključen. Če bi primerjava točke (ali ceste) izrazila nekaj o samem bistvu razlike *ratione*, če bi, drugače rečeno, ne bil le primer, pač pa nekakšna definicija po podobah, bi se znašli pred nedoslednostjo. Namreč, razlika med *rationes* točke ("začetka" in "konca") predpostavlja obstoj nečesa, kar se razlikuje od točke in do česar se lahko to odnaša kot začetek ali konec. To drugo je črta. Podoben razmislek velja za cesto, ki je lahko tako v hrib kot v dolino, ker obstaja nekaj drugačnega od nje: to sta mesti, ki jih povezuje. Isti razmislek pa ne more veljati, kakor že slutimo, za razliko *ratione* pri bitju. Nič drugega ni od bitja, glede na kar bi se lahko odnašalo tako in drugače".⁹⁰ Razmislek je verjetno dovolj jasen: različni vidiki na isto stvar so možni, če obstajajo različna gledišča izven stvari, iz katerih je možno na različne načine gledati na isto stvar. A zaradi vsezajemajočnosti bitja se zdi to pri bitju nemogoče. Izven bitja ni namreč ničesar in zato ni niti nobenih gledišč, s katerih bi lahko gledali na bitje na različne načine.

Ventimiglia pa svoj ugovor Tomažu poda še iz drugega, temeljnjšega vidika, in sicer z načelno kritiko reševanja protislovja mnogoodinosti bitja s pomočjo kakršnekoli distinkcije ali druge logične operacije, saj: "različnost, ki je notranja bitju, je različnost, ki je istovetna istovetnosti bitja, in torej je prav

tista izvorna mnogo-edinost, ki se jo je skušalo narediti misljivo".⁹¹ Ne gre torej le za neposrečenost primerov točke, ceste in trenutka ter posledično za ponesrečenost razlike "re - ratione". Gre za načelni problem, da razlika v bitju ne more biti različna od istosti v njem, saj sta istost ("unum") in razlika ("aliquid") za Tomaža transcendentelni svojstvi bitja in torej z njim istovetni. Zato pa velja, da istost (v bitju) = bitje, kakor tudi, da različnost (v bitju) = bitje in posledično velja tudi, da istost (v bitju) = različnost (v bitju). To pa je neizbežno protislovna trditev. To je formula, ki je istovetna Heglovi istosti istosti in različnosti ali identiteti bitja in nič.⁹² Na to heglovsko pozicijo protislovja kot poslednje resnice bitja na koncu svojega dela pristane končno (proti hotenju sv. Tomaža seveda) tudi Ventimiglia, ko poreče, da "la soluzione di queste contraddizioni coincide con la contraddizione come soluzione" ("rešitev teh protislovij se ujema s protislovjem kot rešitvijo").⁹³ Stavak je sicer v originalu zapisan v pogojniku ("coincida"), vendar se zdi, da s tem, ko smo ga spremenili v asertorično obliko, nismo spremenili njenega pomena glede na kontekst. Za Ventimiglio se torej tomizem kot aristotelizem na koncu sesede v hegeljanski relativizem.⁹⁴

4. Tomistično-aristoteljska rešitev problema "re - ratione"

Heglovski zaključek Ventimiglievega (sicer bleščečega) dela bralca nekoliko preseneti, saj se je težko ogniti občutku, da je avtor, ki je znal tako natančno analizirati Tomaževo misel v njenem razmerju do platonizma in aristotelizma, v sklepu knjige opustil prejšnji eksegetski napor in se brez zadovoljive besedilne podlage prepustil tezi, ki je v očitnem nasprotju tako z duhom Tomaževe filozofije kot z njegovo črko. Sploh pa preseneča ta sprememba razlagalne drže glede teme, ki jo je avtor skozi vso knjigo prepričljivo prika-

zoval kot temeljno tako za Tomaževo kot za Aristotelovo misel. Ni namreč čisto predstavljalivo, kako bi lahko taka vrhunska misleca kar tako prepustila jedro lastnega nauka očitku protislovja, kot to prikazuje Ventimiglia.

Kdor se je seznanil še po drugi poti s problemom mnogo-edinosti B(/b)itja pri Aristotelu (v mislih imam tu recimo Realejev uvod k njegovemu prevodu Aristotelove *Metafizike*),⁹⁵ pa lahko kmalu ugotovi, katerih temeljnih Aristotelovih uvidov Ventimiglia ne upošteva pri obravnavi problema tomističnega "transcendentnega protislovja". Gre seveda za Aristotelove uvide, ki jih je sv. Tomaž, kot bomo videli, dobro poznal in obširno uporabil zlasti v trinitarni teologiji, ki jo sicer tudi Ventimiglia izpostavlja kot ključno za razumevanje tomistične ontologije.⁹⁶ V omenjenem Realejevem delu je namreč dovolj jasno nakazano, kako Aristotel rešuje problem mnogoedinosti v Bogu (kot Bitju), tako da si ga zamisli kot reflektivno mišljenje, kot mišljenje mišljenja ($\nu\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\theta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$).⁹⁷ Ta rešitev je, kot bomo videli, ključna tudi za tomistični prikaz Boga kot Troedinosti, ki pravzaprav šele zares (vzvratno) ovrednoti in izoblikuje Aristotelovo zamisel.

Kot je znano, Aristotel razgrne zamisel Boga kot reflektivnega Mišljenja v dvanajsti knjigi *Metafizike*.⁹⁸ Teoretsko jedro knjige se začne s šestim poglavjem, kjer Aristotel razvije svoj "kozmoški" dokaz za Božji obstoj. Dokaz je osnovan na ugotovitvi, da obstaja gibanje in da ni mogoče, da bi se gibanje nasploh začelo ali končalo in je posledično večno.⁹⁹ Nato ugotovi, da mora obstajati vzrok, iz katerega izhaja to gibanje,¹⁰⁰ in da mora ta biti prav tako večni, sicer bi ne mogel poganjati večnega gibanja.¹⁰¹ Prav tako pa mora to Počelo biti dejavno(st), če naj proizvede dejavnost gibanja, sicer bi ne bilo jasno, od kod ta dejavnost.¹⁰² Zato pa opredeli Počelo vsega gibanja kot čisti Dej, ki se dalje

izkaže kot Dej mišljenja, saj je mišljenje najpopolnejša dejavnost.¹⁰³ Ker pa bi tako Mišljenje, če bi mislilo nekaj izven sebe, bilo od le-tega odvisno in torej temu vendarle podrejeno, lahko vrhovno Počelo vsega misli le sama sama sebe in je tako Mišljenje Mišljenja (*νόησις νοήσεως*).¹⁰⁴

Pri tej izpeljavi, ki jo Reale nedvoumno prikazuje kot vrhunec aristotelske filozofije,¹⁰⁵ je jasno vidno, kako Aristotel z zamisljivo reflektivnega deja (mišljenja) reši problem izhajanja gibanja iz Počela. Počelo, zamišljeno kot reflektivni Dej je tisto, ki je hkrati dejavno (in v toliko je lahko počelo gibanja), obenem pa reflektivnost te dejavnosti omogoča, da jo dojamemo kot negibno, večno, v sebi sklenjeno in v toliko povsem neodvisno, absolutno. Platonizem se do take rešitve problema ni mogel dokopati ravno zato, ker si dejavnosti ni uspel zamišljati kot reflektivne, pač pa le kot usmerjene v drugo od sebe, zato pa v platonizmu ni mišljenje Počelo, pač pa je podrejeno Počelu, ki je vselej tisto mišljeno: Ideja.¹⁰⁶ Aristotelova izpeljava ima tako poleg značaja rešitve prikazane problema tudi zelo jasen in povsem zavesten¹⁰⁷ antiplatonski naboj, saj prikazuje nezadostnost platonске zamisli brezdejavnostnega Počela, iz katerega gibanje pač ne more izhajati.¹⁰⁸

Problem, ki ga tu Aristotel obravnava, je v bistvu istoveten problemu mnogoedinosti Bitja kot Počela, v katerem naj bosta soprisotna absolutna enost (kot garant večnosti) in množstvo (brez česar iz Počela ne more izvirati množstvo stvari), ki je ena izmed variant problema, ki ga izpostavlja Ventimiglijeva študija.¹⁰⁹ Podobnost je namreč v tem, da je *gibanje* vezano na časovno in prostorsko *mnoštvo* in se tako problem prisotnosti gibanja v negibnem (in zato večnem) Počelu kaže kot skorajda istovetno problemu prisotnosti množstva v povsem enovitem (in zato večnem) Počelu.

Vendar je kljub vsej bližini Aristotelove razrešitve problema naši tematiki treba reči, da Aristotel z reflektivnostjo deja vendarle ne rešuje neposredno problema mnogoedinosti Bitja. V ospredju je pri njem le problem gibanja. Mnoškoedinost bi se dalo le posredno izkazati iz njegove zastavitve.¹¹⁰

To izostajanje Aristotelove *aplikacije* njegove zamisli o reflektivnosti deja na problem mnogoedinosti Bitja nas sicer ne sme čuditi. Kakor pravi Reale v omenjenem delu, zgleda, da vsled svoji dojemljivosti za politeizem "Grk ni čutil antiteze eno-mnoštvo v božanski sferi: zato pa ni čudno, da vprašanje ni bilo nikoli izrecno postavljeno in obravnavano iz teoretskega vidika".¹¹¹ Ne pozabimo namreč, da Aristotel po eni strani našteje petinpetdeset omenjenih Počel (kolikor je bilo tedaj znanih nebesnih teles),¹¹² čeprav po drugi strani govori o enem samem Nebu kot enem edinem Počelu.¹¹³

Dejansko šele krščanska dogma o Troedinosti zaostri problem mnogoedinosti Boga. Šele v njenem soju postane bistvenost vprašanja o mnogoedinosti Bitja zares pereča. In kot smo videli v zgornjem povzetku Ventimiglijevega prikaza, je šele pristni deplatonizirani aristotelizem, ki ga v okviru krščanske filozofije prvi premore sv. Tomaž Akvinski,¹¹⁴ tisti filozofski pristop, znotraj katerega se tematika mnogoedinosti šele razpre kot problem, saj se novoplatonske različice krščanske filozofije problemu kmalu ognejo tako, da izrinejo množstvo iz Boga.¹¹⁵

In res najdemo pri sv. Tomažu navedeno aristotelsko zamisel reflektivnega deja, kjer nastopa kot rešitev problema Božje Troedinosti. Bog je namreč tudi tu dojet predvsem kot Mišljenje (in z njim ujemajoča se Ljubezen), ki se vrača vase,¹¹⁶ ki je torej v sebi sklenjena.¹¹⁷ Povzemajoč Aristotela¹¹⁸ zastavi sv. Tomaž svojo rešitev takole: "[...] kakor se dejavnost nanaša na isto gibanje, isto velja za trpnost, iz česar pa ne sledi, da sta dejavnost in trpnost isto: saj je



Evgenija Jarc: **Drevo**, olje na platnu, 50x35 cm, 2006.

z dejavnostjo mišljena gibajoča se stvar kot to, od koder gibanje izvira, s trpnostjo pa kot to, na kar gibanje prihaja od drugod. In podobno, kakor je očetovstvo glede na stvar istovetno (idem secundum rem) z Božjim bistvom, in podobno sinovstvo, tako ti dve razmerji po svojih lastnih smislih (rationibus) vključujeta nasprotni si vidike. In tako se medsebojno razlikujeta.”¹¹⁹ Gre torej za varianto razlike “re - ratione”, ki pa je tu izdelana v navezavi na dejavnost in trpnost: isto gibajočo se stvar lahko opazujemo pod različnima vidikoma trpnosti in dejavnosti. Ta primer je zelo ustrezen za trinitarno problematiko, saj, kot pravi dalje sv. Tomaž: “[...] sledeč Filozofu, v V. knjigi Metafizike, je razmerje v obče lahko utemeljeno ali na količini, kot je to pri dvojnem ali polovičnem, ali pa na dejavnosti in trpnosti, kot je to pri izdelovalcu

in izdelku, očetu in sinu, gospodarju in hlapcu ipd. Ker pa količine ni v Bogu [...], ne more biti stvarno razmerje v Bogu utemeljeno na čem drugem kot na dejavnosti. Toda ne na dejavnosti, po kateri bi izhajalo kaj izven Boga [...]. Ostaja torej, da si stvarnih razmerij v Bogu ni mogoče zamisliti drugače kot po dejavnosti, po katerih se vrši izhajanje (processio) v Bogu, ne navzven, pač pa navznoter (non extra, sed intra)”¹²⁰ Bog je tako kot v sebi sklenjeno, povsem enovito in nedeljeno Mišljenje Mišljenja hkrati Oče in Sin: Oče, če Ga obravnavamo kot dejavno Mišljenje, ki ima za predmet samo sebe, tj. kot misleče Mišljenje; Sin pa, če Ga obravnavamo kot trpno Mišljenje, ki je predmet samega Sebe, tj. mišljeno Mišljenje. Ker pa je mišljenje umna dejavnost, ki kot taka predpostavlja v sebi intencionalnost, tj. usmerjenost, težnjo

(“*impetus*”)¹²¹ k mišljenemu, in v tem smislu ljubezen, je obenem Mišljenje Mišljenja tudi Ljubezen, Sv. Duh, in sicer kot tista Intencionalnost, ki je na delu tako v Očetu kot mislečim Mišljenjem, kakor v voljni pokornosti Sina kot mislečega Mišljenja.¹²² Lahko bi rekli, da je Sv. Duh Dej Mišljenja sam, ki posreduje med Dejem Mišljenja kot Mislečim (Oče) in Dejem Mišljenja kot Mišljenim (Sin).¹²³

Že ob tem bežnem pregledu Tomaževe rešitve problema mnogoedinosti v Bitju vidimo, kako je Ventimiglijev prikaz te rešitve (vezane na razliko “*re - ratione*”) pomanjkljiv, ker ne vključi Tomaževe dodelave aristotelske tematike reflektivnega deja, ki je v okviru Tomaževega razumevanja Boga ontološko še dodatno zanimiva, saj Bog tu ni razumljen le kot reflektivni dej Mišljenja (in Volje), pač pa tudi kot reflektivni dej Biti (*Ipsum esse subsistens*).¹²⁴

Vendar bi kljub tej pomanjkljivosti Ventimiglijevega prikaza naš avtor lahko še vedno branil svojo sklepno hegllovsko tezo, rekoč, da vpeljava reflektivnosti v našo problematiko ne reši po sebi mnogoedine zamisli bitja pred očitkom protislovja. Sam Hegel je namreč svojo filozofijo naslonil na aristotelsko zamisel reflektivnosti.¹²⁵ Nenazadnje je celo v sklep svoje *Enciklopedije filozofskih znanosti* zapisal kot nekakšen motto citat o Mišljenju Mišljenja iz dvanajste knjige Aristotelove *Metafizike*.

Refleksije si, skratka, ni težko zamisliti kot protislovje. Misel, ki misli sebe, si je namreč hkrati istovetna in različna, je in ni, saj je hkrati akt mišljenja in predmet akta mišljenja. Ta pa je ne-akt, saj ko mislim nekaj, to fiksiram (v definicijo) in se mi s tem njegova živost, aktivnost izmuzne.¹²⁶ Heglavska logika bitja in nič je *lahko* že takoj tu. Toda vprašanje, ki si ga je treba pri tem zastaviti, je, ali je refleksija tudi *nujno* že protislovna, in dalje ali je Aristotelova (in Tomaževa) zamisel refleksije tudi res protislovna.

Videli smo, da tako Aristotel kot sv. Tomaž govorita o reflektivnem deju (Mišljenja,

Bitja) kot o tisti točki, v kateri se problem mnogoedinosti razreši. Bit je torej tu razumljena kot dej. To pa je ravno tisto, česar ni v Heglovi dialektiki bitja in nič (in njegovi zamisli reflektivnosti). Hegel namreč tako na začetku *Znanosti logike* kot na začetku *Fenomenologije duha* določi bitje kot tisto, kar naj bo dojeto skozi vprašanje “*Kaj je to?*”.¹²⁷ S tem je predpostavljeno, da je bitje neko bistvo, kajstvo, nek rod, saj na vprašalnico “*kaj?*” dobimo kot odgovor definicijo, bistvo. Vendar bitje ni rod, kot nas je spomnil Ventimiglia. Je dej, bi dodala Aristotel in sv. Tomaž: ni akter nekega akta (bistvo) temveč akt, saj, slovnično vzeto, bitje ni le samostalniki, o katerem se lahko vprašamo, kaj je, temveč tudi glagolnik (ki označuje glagol biti), o katerem tako vprašanje že slovnično ni mogoče (“*kaj je biti?*”). Zato pa dobi Hegel po nujnosti kot odgovor na svoje vprašanje, da je bitje nič. Seveda, saj res ni nič od bistva, vendar to še ne pomeni, da nasploh ni nič. Slovnično vzeto: če glagol ni samostalniki, še ne pomeni, da ga ni.

Hegel pa nadaljujoč s svojim esencialističnim pristopom izenači izenačitveni prehod iz bitja v nič in iz nič v bitje z dejem postajanja (Werden).¹²⁸ To nas seveda ne more čuditi, saj če bitja ne razumemo kot deja, potem je edini način, s katerim si lahko zamislimo dejavnost, ta, da si ga zamislimo kot protislovje. To je smer razmišljanja o dejavnosti (in prav posebej o gibanju), v katero so šli vsi eleatski paradoksi (o Ahilu in želvi, o puščici itd.),¹²⁹ s tem da so slednji dejavnost zavračali zaradi te njene (domnevne) protislovnosti, tuje Parmenidovemu absolutno enovitemu bitju,¹³⁰ Hegel pa jo sprejme prav v imenu te protislovnosti, saj je njegova zamisel bitja sama notranje protislovna (bitje = nič). Če si pa bitje zamislimo kot dej(avnost), nam tudi njene uperjenosti (tj. intencionalnosti) ni treba razlagati kot izhod iz bitja (k nebitju), saj je uperjenost kot temeljna značil-

nost dejavnosti sedaj v celoti istovetna bitju samemu in zato ne kaže ven iz njega, pač pa vanj in s tem tudi vase.

Ta istovetnost bitja in deja kaže tako ravno na refleksivnost tega bitnega deja, na njegovo uperjenost vase, ki je sicer jasna že v tisti refleksivnosti samokontrakcije, samoabstrakcije in samorazlikovanosti, ki smo jo opazili zgoraj v okviru premislekov o Porfijrevem drevesu, tj. o tem, da bitje ni rod in da je analogen pojem.¹³¹ Vidimo, skratka, da Tomaževa (in Aristotelova) refleksivna rešitev problema mnogoedinosti v B(/b)itju preseže Ventmigliev očitek protislovja prav zato, ker je bitje pri sv. Tomažu refleksivni *dej*. Pri Heglu pa je refleksivni dej protisloven zato, ker je ravno *dej* pri njem lahko le protisloven prehod iz bitja v nič (ali obratno), saj bitje pri njem *ni dej*.

Tudi problem, ki nastane v zvezi s Tomaževimi primerom točke, se tako razreši, saj če točko razumemo kot črto deljeno z ∞ in črto kot točko pomnoženo z ∞ , vidimo, da se vidika točke (točka kot začetek in kot konec črte) ne pojavita šele ob nečem, kar je drugo od točke (tj. ob črti kot ne-točki), pač pa ob črti kot ∞ -krat podaljšani točki, tj. ob u-dej-anjenju ene izmed možnosti točke (tj. njene podaljšljivosti). Da je to možnost možno udejaniti šele ob nastopu neskončnosti, nas ne sme čuditi, saj se polna samorazlikovanost pojavi šele na ravni bitja, ki je neskončen pojem (spomnimo se formule $\infty:\infty$), saj le-ta ne meji na nič, oziroma le-ta meji *izključno* (refleksivno) sam nase.¹³²

Ventimiglia naj bi se torej po tej razlagi oddaljil od pristne tomistične rešitve ontološke mnogoedinosti, s tem ko je pozabil na to, da je bitje dej in da je ta dej refleksiven. O tem, da ne upošteva tomistične refleksivnosti biti kot rešitve mnogoedinosti, smo že spregovorili.¹³³ O tem, kako upošteva bitje kot dej, pa že zgovorno pričuje njegov *status quaestionis*, v katerem jasno pove, da bit kot dej

po njegovem mnenju ni pojmovanje, ki bi preseglo platonsko pojmovanje bitja kot absolutno enega in kot rodu,¹³⁴ kar pa naj bi, kot smo videli iz zgornjega povzetka, tvorilo bistvo tomistične pozicije. Skratka, Ventimiglia je prepričan, da je teza o središčnosti bitja kot deja presežena teza druge generacije tomistov, kar ga pa vodi v pojmovanje bitja pri Tomažu, v katerem pojem deja ni dojet kot pomemben. Ta odvrnitev pozornosti od bitnega deja pa je očitno tista, ki ga popelje, kot smo videli, v protislovja heglovske relativistične pozicije.

Mar to pomeni, da se želimo z gornjimi ugotovitvami o pomembnosti *actus essendi* pri sv. Tomažu uvrstiti med tiste, ki jih Ventimiglia označi kot zapoznele zagovornike tomizma druge generacije? Med tiste tomiste, skratka, ki ne razumejo ali nočejo razumeti teže ugotovitev tomizma tretje generacije o tem, da je bitje kot *actus essendi* pojmovanje, ki ga najdemo tudi v platonizmu in v toliko ne more tvoriti niti *novum-a* tomizma (kar je trdila druga generacija)?¹³⁵

Nikakor. Ventimigliev *status quaestionis* je dovolj jasno pokazal, da je tako vztrajanje pri ugotovitvah druge generacije ob sedanjem stanju raziskav teoretsko nevzdržno. V zgornjih ugotovitvah smo hoteli izraziti le, da je bitje, razumljeno kot *actus essendi* tisto pojmovanje, ki *omogoči* Tomaževo rešitev problema mnogoedinosti B(b/)itja, saj je bitje dojeto *kot dej* tisto, ki omogoči nadaljnje dojetje bitja *kot refleksivnega deja*. Ravno ta zamisel bitja kot refleksivnega deja (in ne bitja kot deja *tout court*, kot je trdila druga generacija) pa je po našem mnenju tisto, kar tvori *novum* (ob Ventimiglievi ugotovitvi o transcendentaliji *aliquid*) Tomaževe ontološke pozicije.

V zgornjih ugotovitvah je pozorni bralec zaznal tudi stališče, da je zamisel o bitju kot deju aristotelskega in izrazito ne-platonskega porekla. Če se spet ozremo na Ventimigliev

status quaestionis, se zdi tudi to nekako v nasprotju s trditvami tretje generacije o njenem novoplatonskem izvoru, kakor tudi z recentnimi tezami C. D' Ancona Costa o krščanskem (dionizijevskem) poreklu teze.¹³⁶ Vendar se zdi, da zgoraj navedena mesta iz *Metafizike* o Bogu kot Deju ne puščajo prav veliko dvoma o aristotelskem izvoru tega pojmovanja.¹³⁷ Da pa se je ta teza znašla (predelana in dodelana) tudi v poganskem ali krščanskem

novoplatonizmu, nas ne bi smelo čuditi, saj vemo, da je novoplatonizem veliko črpal ne le iz Platona, pač pa tudi iz Aristotela.¹³⁸

Ravno v tem tomističnem aristotelizmu bitja kot refleksivnega deja pa vidimo pripadnost naših tez tomizmu četrte generacije. Lahko bi morda celo rekli, da v zamisli bitja kot refleksivnega deja dobiva tomizem četrte generacije jasnejše in doslednejše teoretske konture, saj se je v Ventimiglijevi izvedbi izpe-



Evgenija Jarc: *Mati z otrokom*, akvarel, 25x30 cm, 2006.

ljava te nove aristotelške interpretacije tomizma ustavila na pol poti, ko je izpostavila strukturno mnogoedinost tomistično-aristotelškega bitja, ne da bi znala razrešiti njegovo navidezno protislovje.

Govorimo o pripadnosti naših tez četrti in ne prvi generaciji kljub temu, da obe generaciji družijo odločen aristotelizem. Interpretacija četrte generacije se je namreč razvila po zaslugi ugotovitev o antični filozofiji, ki so nastale v okviru znamenite tübingensko-milanske šole, katere odličnega predstavnika, G. Realeja, smo zgoraj že omenili. Ravno njene ugotovitve o Platonovih nenapisanih naukih in o njihovi temeljni vezanosti na problematiko enosti in množstva so omogočile predstavitev razlike med Platonom in Aristotelom glede na njuno različno vrednotenje množstva. Ta zastavitev pa predstavlja teoretsko osnovo, na kateri je lahko Ventimiglia (a tudi Berti) izdelal prenovljeno aristotelško interpretacijo tomizma.¹³⁹ Vezanost na tübingensko-milansko šolo (in na tematiko Platonovih nenapisanih naukov) je torej tisto, kar vendarle bistveno razlikuje aristotelizem prve generacije tomistov od (tudi v tem komentarju zastopanega) aristotelizma četrte generacije, saj za časa Garrigou-Lagranga in Manserja ni bila problematika enosti in množstva tako v ospredju razprav o antični in srednjeveški filozofiji, kot se to dogaja danes po zaslugi omenjene zgodovinsko-filozofske šole.¹⁴⁰

V zaključku jedrnega dela tega komentarja naj vendarle poudarimo, da so bile naše nove historiografske teze o pravem *novum-u* tomizma kot reflektivnega *actus essendi* in o aristotelškemu poreklu bitja kot *actus essendi*, tu izpeljane po teoretski poti na osnovi gradiva, ki ga je prinesla Ventimiglijeva študija, in ob reševanju temeljnih problemov, ki jih je odprla. Sedaj je treba te teze dokazati na izvirnih besedilih samih. Odpira se tako prostor za obsežno zgodovinsko-filozofsko raziskavo, kateri ta razprava želi biti le spodbuda in uvod.

5. Sklep

Na koncu tega komentarja pa se povrnimo k naši slovenski situaciji, iz katere smo uvodoma razpoznali potrebo po ukvarjanju s sodobnim tomizmom. Kako naj apliciramo zgornje ugotovitve o tomizmu kot filozofiji reflektivnega bitnega deja na naš konkreten položaj? Uvodoma smo povedali, da tako platonška interpretacija, značilna za tretjo generacijo (ki pa smo jo Slovenci na svoj način doživeli predčasno z Mahničevim in Ušeničnikovim poudarkom na načelih), kakor tudi eksistencialna interpretacija druge generacije (ki jo je med nas ponesel Kocbek), nista prinesli pozitivnih zgodovinskih rezultatov, saj sta obe prispevali k političnemu porazu katolištva na Slovenskem ob koncu druge svetovne vojne. Platonska, "načelarska" interpretacija nas je popeljala v odtujenost od konkretosti, v apolitično držo, kakršno so izražale zlasti mučeniške smrti članov Katoliške akcije. Eksistencialna, "kocbekovska" interpretacija pa se je izkazala ravno za breznačelno, pragmatično, pripravljeno na sleherni kompromis s KPS, v kateri je občudovala brutalni smisel za konkretost. To nas seveda ne more čuditi, če vemo, da je bilo z načelom tedaj mišljeno navodilo za ravnanje, ki je izhajalo iz definicij, v katerih se izražajo dogmatska določila nauka Cerkve. Če je platonistična interpretacija v svoji nagnjenosti k ideji, bistvu, definiciji, postavljala po nujnosti načela nad vso bivanjsko konkretost (in slednjo tako izgubljala pod nogami), jih je eksistencialna interpretacija razpuščala v slednji in tako ostajala v konkretosti brez jasne orientacije, ki jo nudijo ravno definicije, načela.

Strogo aristotelška interpretacija tomizma, ki je očitno pri nas izostajala, pa bi s svojim poudarjanjem reflektivnosti bitnega deja predstavljal sredino med zgornjima skrajnostma. Bitje, dojeto kot reflektivni dej vsebuje namreč v sebi poleg očitnega eksistencialnega poudarka zajetega v aktivnem vidiku

te refleksije tudi bistvo (in s tem načelo), kot pasivni vidik refleksije (tisto udejanjeno ali mišljeno, namreč). Tak tomizem bi torej po nujnosti porodil držo, ki je hkrati v celoti zakoreninjena v bivanjski sferi, a ker le-to dojema refleksivno (in ne kot golo ekstatiko, tako značilno za kocbekovstvo), je ni mogoče ločiti od strogo načelne drže. Načelo, skratka, v tako dojetem tomizmu ni več od življenja ločena in življenju tuja ideja, pač pa bistvo, ki ima na življenje lahko vpliv, ker iz življenja izrašča in je z njim pravzaprav istovetno. To pa je zopet možno le zato, ker je življenje (ali širše vzeto: bitje) dojeto kot refleksiven dej. Obenem pa kaže takšna zastavitev na mnogoedino zamisel bitja, saj so tako načini izražanja načela iz življenja kakor tudi načini njegovega vzvratnega vplivanja nanj mnogovrstni, kot so različni bivanjski položaji, v katerih se nahajamo. Načelo pa je kljub tem različnim pristopom ali vidikom (*rationes*, bi rekel sv. Tomaž) absolutno eno (*idem re*).

Tudi če pogledamo obdobje največjega vzpona katoliškega gibanja za časa Mahniča, vidimo, da je uspeh tega velikega slovenskega misleca temeljil na njegovi prodorni hermeneji slovenskega leposlovja (tu imamo v mislih zlasti njegovih *Dvanajst večerov*). Vidimo, da so bila njegova načela dejansko hermenevitično zasnovana, saj so izražala iz konkretnih slovenskih bivanjskih položajev (ἐνδοξια, bi rekel Aristotel),¹⁴¹ kot so jih razprli in kot jih znajo razpreti le pesniki. Ravno zato pa, ker so bila njegova načela *eksplicirana* iz bivanjske sfere, so bila zmožna tudi tako vplivati na slovensko stvarnost in so postala tudi uspešno politično *aplikabilna* (zlasti po Krekovi roki). Vendar zaradi platonске pojmovnosti, v katero je Mahnič umeščal to svojo izrazito aristotelško dejavnost, so sčasoma njegovi učenci (mislim tu zlasti na Ušeničnika)¹⁴² pozabili na zakoreninjenost Mahničevih načel v slovenski eksistenci. Vedno bolj je zamiralo zanimanje za interpretacijo

literature in zgodovine, kakor je bilo že uvodoma rečeno. Ker načela s tem niso bila več eksplicirana iz življenja, je bilo konec tudi z njihovo zgodovinsko aplikabilnostjo in učinkovitostjo. Sledila je lahko le dezorientacija katoliške strani in njen brodolom.

Vendar rečeno še ne zadostuje za nadaljnjo jasno družbeno orientacijo katoliške strani. Govoriti o potrebi po eksplikativni in aplikativni povezavi med načelno in bivanjsko sfero je namreč brez prave osnove, če ne pokažemo na točko, v kateri se ti dve sferi že vseskozi ujemata in v moči katere je možno izvajati njuno nadaljnje povezovanje. Vprašamo pa se lahko, ali ni ta točka ravno osrednja vsebina družbenega nauka Cerkve, tj. (naravna) *družina* kot zadnji temelj in zadnji cilj sleherne družbenosti.¹⁴³ V družini se namreč načelo ujema z bivanjsko konkretnostjo, saj je družina tista edina konkretna bivanjska skupnost, v kateri se jaz (skozi porajanje) srečam s sabo v drugem (v otroku).¹⁴⁴ Zato pa v njej ne more biti razkola med načelom in življenjem, saj do drugega (otroka) ne morem ravnati drugače kot do sebe. Razkol med načelom in življenjem je možen namreč le tam, kjer me egoizem lahko odvrne od področja odgovornosti do drugega, ki ga ureja načelo. A ker sta drugi in jaz v družini (skozi porajanje) refleksivno istovetna, je tak razkol nemogoč, oz. kolikor je mogoč, je pač izraz neposredne samodestruktivnosti.

Družina se v tem smislu kaže kot najočitnejša konkretizacija Sv. Trojice v našem vsakdanu, kar postane sploh očitno, če pomislimo, da je Sv. Trojica ravno *absolutna Družina* (skupnost Očeta in Sina v Sv. Duhu). Če pa je osrednje jedro katoliške (tj. tomistične) ontologije mnogoedinost in refleksivnost B(b/)itja in je le-ta, kot smo videli, v najvišji meri uresničena v Sv. Trojici kot absolutni Družini, je jasno, da se politična aplikacija te osrednje Tomaževe ontološko-teološke misli lahko kaže le kot odločen pou-

darek na družinski politiki, tj. na taki katoliški politiki, ki si bo zadala kot glavni cilj (ponovno) ovrednotenje slovenske družine, zoper vsem (žal vse bolj očitnim) težnjam, ki jo želijo razdreti in ki v marsičem temeljijo na dolgi zgodovini antikatališke interpretacije (in s tem se navezujem na zgornji hermenevtični poudarek) družinskega življenja pri nas: pomislimo samo na vpliv, ki ga je imela na Slovenskem cankarjanska podoba matere-žrtve (in odsotnega očeta).¹⁴⁵ S tem poudarkom na družini pa smo poleg zgoraj že omenjene hermenevtične razsežnosti mimogrede upotegnili v našo aplikacijo tomizma še drugo, za sedanjí slovenski intelektualni prostor pomembno razsežnost (še drugo $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$, bi rekel Aristotel), namreč psihoanalitsko problematiko.¹⁴⁶ Obe tematiki kaže seveda v bodoče prav skozi to navezavo na aristotelški tomizem korenito notranje preosnovati in ju oddaljiti od njune sedanje (pomislimo na naše heideggerjanstvo in lacanizem) pretežno relativistične zasnove.

Če torej zaključimo z mislijo na bodoči slovenski katoliški shod, bi rekli, da je upravičeno od njega pričakovati izpostavitve sledečih treh točk:

1. ravnokar omenjenega poudarka na družinski politiki in refleksiji družinskosti nasploh,
2. potrebe po katoliški hermenevtiki slovenske eksistence (ki v bistvu ni nič drugega kot izrecno in zavestno gojenje družinsko-narodnega izročila in duha),
3. potrebe po oživitvi aristotelško usmerjenih tomističnih študij na Slovenskem (kot tiste dejavnosti, ki bo nudila ustrezno teoretsko podlago za zgornji dve točki).¹⁴⁷

4. Prim. blok o slovenskem katoliškem shodu v: *Tretji dan*, 9/10 (2007), 33-118. Prim. ta poudarek v mojem povzetku bloka v: *Tretji dan*, 1/2 (2008), 123.
5. T. Simčič, Šesti katoliški shod?, v: *Tretji dan*, 9/10 (2007), 84.
6. J. Stanovnik, Katoliški shod - da ali ne?, v: prav tam, 36.
7. J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana, 1986, 322.
8. In sicer na njegovo delo J. Maritain, *Trois Réformateurs - Luther - Descartes - Rousseau*, Pariz, 1937, kjer obravnava angelizem na naveden način.
9. Prim. J. Maritain, Z ljudstvom, v: *Dejanje* (1938), 3 sl.
10. E. Kocbek, Kultura in Slovenci, v: *Dejanje* (1938), 149.
11. E. Kocbek, Enemu izmed ozkih, v: *Dom in svet* 50 (1937-1938), 115.
12. Prav tam, 113. Prim. o eksistencializmu in eksistencializmu pri Gilsonu in Maritainu 2. razdelek Ventimiglijevega *status quaestionis*.
13. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi*, III. zv., Ljubljana, 1940, 129.
14. Prim. prav tam, 24-25.
15. Prim. STh, II-II, q. 188, a. 3, slov. prev. I. Kerže, v: *Tretji dan*, 5 (2001), 27-28.
16. O kritiki te predstave prim. moj prikaz narodnega gibanja, ki je bil objavljen v štirih nadaljevanjih pod skupnim naslovom Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja, v: *Tretji dan*, 1/2 (2008); 3/4 (2008); 5/6 (2008); 7/8 (2008).
17. S. Granda, Politično življenje v stari Jugoslaviji s posebnim ozirom na liberalce in krščanske socialiste, v: *Slovenska duhovna in politična drama 20. stoletja*, ur. S. Okoliš, Ljubljana, 2007, 19.
18. Simptomatična je recimo tukaj Tomčeva odklonilna drža do umetnosti, prim. S. Mohorič, Volja in razum, v: *Ernest Tomec*, ur. odb. Slovenske kulturne akcije, Buenos Aires, 1991, 154.
19. I. Kerže, Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja I., v: *Tretji dan*, 1/2 (2008), 124 sl.
20. Prim. I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, Ljubljana, 2008, 211 sl., 303. Prim. tudi eksistencialno interpretacijo Suarezove misli v: J. Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suarez*, Madrid, 1947 (cit. po *Thomistica*, 2006, 141) ter zbornik *Neotomismo e Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro*, ur. J. Villagrasa, Rim, 2006.
21. Prim. I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, Ljubljana, 2008, 246 sl.
22. Prim. I. Kerže, Temeljni program slovenskega katoliškega shoda, v: *Tretji dan*, 9/10 (2007), 85-90.

1. Prim. moje sestavke v: *Tretji dan*, 9/10 (2007), op. 20; 1/2 (2008), 122-123; 7/8 (2008), op. 63.

2. Prim. moj sestavek v: *Tretji dan*, 7/8 (2008), op. 63.

3. Prim. Janez Pavel II., *Fides et ratio*, § 43, 78.



Evgenija Jarc: **Breze**, akvarel, 15x21 cm, 2005.

23. Prim. samo, kako Kocbek sprejme umor L. Ehrlicha v dnevniških zapiskih *Tovarišje iz 27.-28. 5. 1942*, v: E. Kocbek, *Zbrano delo*, VI. zv., Ljubljana, 1996, 34-37.
24. Znano je, da se je Mounier filozofsko oblikoval v Maritainovem salonu, prim. G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III. zv., Brescia, 1997, 571.
25. Prim. B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna, 2002, 143-145.
26. Prim. *Thomistica 2006. An International Yearbook of Thomistic Bibliography*, ur. E. Alarcón, Bonn, 2007, ki prinaša pregled tomistične literature z recenzijami za leto 2006. Njegove tomistične bibliografije za leti 2004 in 2005 najdemo v nemški tomistični reviji *Doctor Angelicus* (ur. David Berger), in sicer v številki 5 (2005), 237-314 ter v številki 6 (2006), 301-410. Ureja tudi kronološko obsežnejšo tomistično bibliografijo *Bibliographia Thomistica* na spletnem mestu *Corpus Thomisticum* (<http://www.corpusthomisticum.org>).
27. Á. L. González, Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations, v: *Thomism Today*, ur. E. Alarcón, posebna številka *Anuario filosófico*, 2 (2006), 406.
28. Prav tam.
29. Prav tam, 407, op. 14.

30. Prim. J. Aertsen, *The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy*, v: *Medioevo*, 18 (1992), 53-70.
31. Prim. E. Berti, *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975, 347-351; *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, v: *Metafore dell'invisibile*, (zbornik), Brescia, 1984, 13-33. Kot ključnega za sodobni tomizem ga navaja tudi B. Mondin, 132-136.
32. Prim. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Pariz, 1993.
33. Prim. T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e "analogia entis"*, Bologna, 1991. Njegovo pomembnost za sodobni tomizem poudarja tudi B. Mondin, 126-131.
34. O njegovi relevantnosti prim. E. Berti, J. Villagrassa, *Metafisica*, vol. 1: *L'uomo e la metafisica* (recenzija), v: *Thomistica 2006*, 169.
35. Prim. J. Villagrassa, *Metafisica*, vol. 1: *L'uomo e la metafisica*, Rim, 2006, 14, 62, 107-108, 110, 113, 117, 120-124, 138, 140, 142, 147. Pomen šibke metafizike, kot si jo zamišlja Berti, lepo povzema Villagrassa v navedenem delu na 122-123: "*Berti predlaga šibko metafiziko. Ne 't. i. 'šibko misel', ki se odreka 'močnim' kategorijam, kot so resničnost in zmotnost, veljavnost in neveljavnost, ali 'močnim' vrednotam, kot so dobro in zlo, pravičnost in nepravilnost, da bi se zadovoljil z manj določnimi, manj kategoričnimi stališči*" (E. Berti, *La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici*, v: *Corpo e anima. Necessità della metafisica*. Annuario di filosofia 2000, Milan, 2000, 46-45). *Iz epistemološkega vidika je pravilno imenovati "šibko" tisto teorijo, ki nima pretenzije, da bi na en in edini način določala sleherni stvar, pač pa dopušča mnoštvo možnih pristopov. Teorija, ki je iz epistemološkega vidika močna, je polna informacij, vendar je zelo šibka iz logičnega vidika, tj. iz vidika utemeljevanja, saj je zlahka ovrgljiva. Da bi ovrgli trditev "vsi labodi so beli", je dovolj najti en sam primer črnega laboda. "Isto velja za metafiziko: močna metafizika, kakršna je bila recimo Parmenidova, po kateri (če zelo poenostavimo) 'vse je negibno', ali pa Heraklitova, po kateri (če še vedno poenostavljamo) 'vse se giblje', je zlahka ovrgljiva: dovolj je, namreč, da pokažemo, v prvem primeru, da se nekaj giblje, recimo goli videz spremembe, v drugem pa, da obstaja nekaj negibnega, recimo sama trditev, da se vse giblje. Šibka metafizika, ki bi ji bila lastna trditev (platonška ali aristotelška), da 'nekaj se giblje, nekaj pa ne', pa je veliko težje ovrgljiva in jo je treba zato imeti za logično zelo močno" (Prav tam, 48). Aristotelova metafizika je, še vedno po Bertijevem mnenju, najstarodavnejša šibka metafizika, veliko bolj "šibka in revna" od moderne, s katero je imel opravka Kant, pa tudi od sholastične, ki jo je neprestano imel pred očmi Heidegger. Aristotelova metafizika, s tem ko ni naddoločena*
- (*sovradeterminata*), bi morala biti sprejemljiva tudi za analitično in hermenevitično filozofijo (prim. prav tam, 56). *Ta aristotelška metafizika "je po svojem bistvu drža čiste problematičnosti (problematicità pura), zajame celotno izkustvo, ne da bi predpostavljala nobene gotovosti, nobene vnaprejšnje rešitve. V tem smislu sovpada s kritičnostjo kot tako, tj. s korenito kritičnim pristopom, ki je naloga filozofije tudi iz vidika moderne misli"* (prav tam, 57). *Pravzaprav sama metafizika ni nič drugega kot totalna problematizacija izkustva: "bistveno in ne naddoločeno (sovradeterminata) metafiziko, ki je zaradi tega logično nadvse močna, je možno izraziti kot preprosto vprašanje o tem, ali je izkustvo samo absolut, tj. ali si zadošča ali se v celoti razlaga iz sebe. Kdo je danes pripravljen trditi bodisi med analitiki bodisi med hermenevtiki, da je izkustvo absolut?"* (prav tam, 60)". Razumevanje klasične metafizike kot "čiste problematičnosti" prevzema Berti od svojega učitelja Marina Gentileja (prim. B. Mondin, *n. d.*, 132). Navedeni pojem šibke misli, kateri se zoperstavlja, ali bolje, jo nadgrajuje pojem šibke metafizike, je vpeljal v sodobni filozofski diskurz znani italijanski filozof Gianni Vattimo (prim. recimo G. Vattimo, *Credere di credere*, v slov. prev. B. Klun: *Mislím, da verujem*, Ljubljana, 2004).
36. Prim. A. Speer, *Epistemische Radikalisierung. Anmerkungen zu einer dionysischen Aristoteleslektüre des Thomas von Aquin*, v: *Archiv für Mittelalterliche Philosophie*, 12 (2006), 84-102.
37. V mislih imam predvsem Mondinovo oceno (prim. B. Mondin, *n. d.*, 149), ki pa se zdi, kot da ne upošteva teže ugotovitev tretje generacije. Prim. op. 72.
38. Glede uporabe izrazov *bitje*, *bit* in *bivajoče* v tem sestavku napotavam na drugo uvodno opombo (označeno z **) k mojemu prevodu Ventimiglievega besedila. K tam rečenemu naj na tem mestu dodam le, da se uporaba pojma *bitja* poleg *biti* in *bivajočega* (ali *bistva*) zdi nujna zlasti zaradi refleksivnosti *biti* in samokontraheiranosti *bivajočega*, o kateri bomo govorili v nadaljevanju tega besedila. Prav zato, ker je, kot bomo še videli, *bivajoče bitni* dej in ker je po drugi strani ta *dej bit*, ki je vselej refleksivna in s tem kontraheirana (deležena) v *bivajoče* (ali *bistvo*), moramo imeti izraz, ki izraža to hkratnost *biti* in *bivajočega* in presega njun enostranski pomen. Ta izraz pa je (zaradi hkratnega glagolniškega in samostalniškega pomena) ravno *bitje*.
39. G. Ventimiglia, 9.
40. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1935, 369 sl.
41. EC, I. zv., 1138.
42. Prim. Platon, *Država*, VI, 510-511.

43. Prim. *Nik. et.*, E 8, 1133 a.
44. EC, I. zv., 1138.
45. Lep prikaz te zamisli o danosti biti najdemo v B. Klun, *Ontologija*, (skripta), Ljubljana, Teološka fakulteta, 2002, 28 sl.
46. Prim. E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, 21, nav. po zg. prevedenem Ventimiglievem *status quaestionis*, op. 112.
47. Saj $r^2 : \infty = A : \infty$ ali kakor vemo iz računanja ploščine pod krivuljo $y (dx) = dA$, kjer je x enota od r .
48. Če matematično deljenje ($x : y$) smemo razumeti kot proces analize, cepitve, razgradnje x -a, smemo tudi njej nasprotno funkcijo množenja ($x \cdot y$) razumeti kot proces sinteze, dograditve, izpopolnitve x -a. Če je torej v tem smislu formula $1 : \infty = 0$ matematični prikaz tega, kako (le) neskončno (Bog) lahko razgradi (uniči) končno v nič, je temu obratna formula $0 \cdot \infty = 1$ prikaz stvarjenja iz nič.
49. Prim. I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, 219, kjer navajam, kako suarezjanec Hurtado de Mendoza (1578-1651) pravi, da smo ustvarjenine svoja eksistenca ($2 : 2 = 1$), a da nismo svoja bit ($\infty : \infty$), saj "*multa sunt in nobis distincta a nobis, & nostro esse*". To je tisto, kar nas razlikuje od Boga.
50. G. Ventimiglia, 9.
51. *Metaf.*, B 3, 998 b 22.
52. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi*, X. zv., Ljubljana, 1941, 166-167.
53. Prim. G. Ventimiglia, 51-105.
54. Prim. G. Ventimiglia, 65 sl.
55. Glede to, da gre za avtorja, ki je najverjetneje slovenskega rodu, naj poudarim, da ga Ventimiglia kot nezanemarljivo Tomaževo referenco za poznavanje platonske teorije o Diadi navede kar trikrat, in sicer v G. Ventimiglia, 61, 102 in 368.
56. Prim. G. Ventimiglia, 65 sl. Prim. tudi I. Kerže, G. Reale, *Zgodovina antične filozofije*, (recenzija), v: *Tretji dan*, 7/8 (2006), 141.
57. Prim. G. Ventimiglia, 78.
58. Prim. prav tam, 78-79.
59. W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Milan, 1989, 93, nav. po G. Ventimiglia, 94.
60. G. Ventimiglia, 95.
61. Prav tam.
62. Prav tam, 96.
63. Prim. prav tam, 110.
64. Prim. prav tam, 112, prim. tudi 84.
65. Prim. prav tam, 118. V tej tezi je seveda čutiti tudi neko žlahtno lokalpatriotsko noto Ventimiglie, ki tudi pri mottu k svojemu delu (gre za križarsko pesem iz opusa sicilijanske srednjeveške poezije) ponosno in prefinjeno izpostavlja svoje sicilijanske korenine.
66. Prim. *Metaf.*, G 8, 1012 b 22-31.
67. Prim. G. Ventimiglia, 155-156, 207, 232. Sv. Tomaž to etimologijo izpelje v QDV, q. 1, a. 1. Jezikoslovno ozadje te etimologije naj bi bil Huguccio in njegov *Liber derivationum*. To informacijo prinaša *Editio Leonina* Tomaževih del, ki (na osnovi Ms. Paris B.N. lat. 7625 A, f. 7 rb) navaja ta odlomek iz omenjenega Hugucciove dela: "*et alius componitur cum quis et fit aliquis, aliqua, aliquod*".
68. Prim. G. Ventimiglia, 232-233.
69. Prim. STh, I, q. 30, a. 3, ad 2. Nav. po G. Ventimiglia, 204.
70. In III Phys., I. 12. Nav. po G. Ventimiglia, 157.
71. G. Ventimiglia, 157.
72. Zoper to Ventimiglievo ugotovitev *novum-a* Tomaževe ontologije, se je takole opredelil Mondin v njegovem že večkrat navedenem prikazu Ventimiglieve študije: "*Raziskava Ventimiglie predstavlja pomembno obogatitev nauka o transcendentalijah, ki nedvomno zaseda pomembno mesto v metafiziki, vendar se niti najmanj ne dotika temeljnega ustroja metafizike sv. Tomaža, ki temelji na dveh izvirnih uvidih bistvenega pomena: na uvidu o actus essendi in na uvidu o stvarni razliki med bistvom in bitnim dejem v končnih bitjih. Gre za dva uvida, ki ju sv. Tomaž ne prevzame niti od Aristotela niti od novoplatonikov; zato pa si Akvinec zasluži definicijo utemeljitelja nove metafizike*" (Mondin, 149). Takšna ocena Ventimiglievega dela se zdi problematična zlasti zato, ker se zdi, kot da ne upošteva dejstva, ki ga je Ventimigliev *status quaestionis* izpričal *ad abundantiam*, in sicer da je uvid o *actus essendi* v skladu z ugotovitvami tretje generacije tomistov prevzet od novoplatonikov in da v njem torej ne gre iskati *novum-a* Tomaževe misli, kot je sicer rada počela druga generacija. Kakor je iz te ocene razvidno in kakor tudi Ventimiglia opaža v svojem *status quaestionis*, sodijo dela B. Mondina v danes še vedno zelo razširjeno produkcijo tomističnih tekstov, ki vztraja v smernicah druge generacije, kljub spoznanjem tretje generacije (prim. G. Ventimiglia, 21, op. 59).
73. Prim. G. Ventimiglia, 258-259.
74. Prim. G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, I. zv., v slov. prev. Z. Kobe, Ljubljana, 1991, 63 sl.
75. Prim. I. Kerže, *Prevzem narodne dediščine kot bistvena poteza Heideggrove misli ter njegov odnos do metafizike*, v: *Tretji dan*, 5/6 (2005), 16-17.
76. G. Ventimiglia, 301.
77. Prim. o tem zlasti prav tam, 344-345.
78. Prim. QDV, q. 1, a. 1.
79. Prim. QDP, q. 9, a. 5, nav. po G. Ventimiglia, 305 sl.. Tu je sicer izpostavljena razlika, da je Bog eden "*secundum absolutā*", mnogoter pa

- “*secundum relationes*”, kar pa v nadaljevanju Ventimiglia prikaže kot varianta distinkcije “*in se - in ordine ad aliud*” (prim. G. Ventimiglia, 308).
80. Prim. G. Ventimiglia, 308.
81. G. Ventimiglia, 308.
82. Tu napotim zlasti na sklepno rešitev protislovij v tej študiji v pojmu reflektivnega (misljskega) deja, kjer se vidiki, po katerih dej obravnava sam sebe, izenačijo z dejem samim. Takšni vidiki so Tomaževe *rationes*. Razlika med *distinctio realis* in *distinctio rationis* je v tem primeru seveda presežena. Prim. sp. 4. razdelek.
83. G. Ventimiglia, 308.
84. Prim. prav tam, 326.
85. Prim. prav tam, 311.
86. QDP, q. 7, a. 1, ob. 5. Nav. po G. Ventimiglia, 311.
87. QDP, q. 8, a. 2, ad 10 et 11. Nav. po G. Ventimiglia, 312-313.
88. In Phys III, 1. 5. Nav. po G. Ventimiglia, 317.
89. Prim. prav tam, 313.
90. Prav tam, 346.
91. G. Ventimiglia, 347.
92. Prim. G. W. F. Hegel, prav tam.
93. G. Ventimiglia, 360.
94. Zdi se, da je tudi sicer Ventimiglia domač v hegeljanstvu, sodeč po večih citatih iz tega misleca na koncu njegovega *status quaestionis* in glede na to, da je bila tema njegove študijske specializacije, ki je potekala na Münchenski univerzi “Ludwig-Maximilian” ob srednjeveški tudi idealistična filozofija, kot lahko preberemo na zavihku G. Ventimiglia, *n. d.* Prim. tozadevno še prav tam, xvi, 19, 302, 384.
95. G. Reale, Introduzione alla Metafisica di Aristotele, v: Aristotele, *Metafisica*, I. zv., Milan, 1995.
96. Prim G. Ventimiglia, 303.
97. Prim. G. Reale, prav tam, 144 sl., 276 sl., 303 sl. Prim. tudi I. Kerže, *G. Reale, Zgodovina antične filozofije*, (recenzija), 142.
98. Prim. *Metaf.*, L 7, 1072 b 15-25; L 9, 1074 b 34-35.
99. Prim. *Metaf.*, L 6, 1071 b 3 sl. Gibanje namreč vzporedi času (saj ali je čas gibanje ali pa značilnost le-tega) in ugotovi, da čas ne more imeti ne začetka ne konca, saj sta začetek in konec že znotraj-časovna pojma.
100. V skladu s svojimi ugotovitvami o gibanju iz sedme knjige *Fizike*, prim. G. Reale, 142.
101. Sicer bi tudi zapadli v heraklitovski relativizem vsesplošne spremembe, prim. *Metaf.*, G 8, 1012 b 22-31.
102. Prim. prav tam, L 6, 1071 b 17: “ἐὶ γὰρ μὴ ἐνεργῆσει, οὐκ ἔσται κίνησις”.
103. Prim. prav tam, L 9, 1074 b 16; prim. tudi *Nik. et.*, K 8, 1178 b 15-20.
104. Prim. *Metaf.*, L 9, 1074 b 17 sl. in tudi 7, 1072 b 18-24.
105. Prim. G. Reale, 276 sl., in zlasti 280: “Imejmo pred očmi dejstvo, da s postavitvijo samomislečega Uma [...] na vrh lestvice bitij, Aristotelova metafizika ponese zamisel stroja stvarnosti na najvišjo točko, ki so jo dosegli Grki v predkrščanski dobi, pri čemer gre za korak dlje celo od Platona [...]”. Da bi se zavedali teže te izjave, imejmo v mislih, da jo je zapisal izrazit platonik.
106. Prim. G. Reale, 277-278.
107. Prim. *Metaf.*, L 6, 1071 b 14-17.
108. Prim. zg. op. 102.
109. Prim. G. Ventimiglia, 78-79.
110. Aristotel v *Metaf.*, A 6, 988 a 1-8 sicer rešuje problem izviranja množstva iz Počela tako, da si slednje zamisli kot Um, vendar tu ni neposredno govora o reflektivnem deju kot o bistvenem momentu razrešitve problema.
111. G. Reale, 148.
112. Prim. Realejeve opombe k *Metaf.*, L 8, 1074 a 12-14 v: Aristotele, *Metafisica*, III. zv., Milan, 1995, 598-599.
113. *Metaf.*, L 8, 1074 a 38: “εἷς ἄρα οὐρανός μόνος”.
114. Prim. zg. op. 65.
115. Prim. zg. op. 63-64.
116. Prim. STh, I, q. 29, a. 4, c. O razmerju med mišljenjem in željo (ljubeznijo) prim. tudi Aristotel, *Metaf.*, L 7, 1072 a 26-27.
117. Prim. tudi STh, I, q. 14, a. 2, ad 1. O reflektivnosti mišljenja pri sv. Tomažu prim. tudi STh, I, q. 85, a. 2, c: “*intellectus supra seipsum reflectitur*”. O tem je precej napisal tudi naš Ušeničnik, prim. zlasti *Izbrani spisi*, VII. zv., 92, 97, kjer to tomistično reflektivnost prevaja kot “*sebevidnost*”. O tem prim. tudi zbornik *Aleš Ušeničnik. Čas in ideje. 1868-1952*, ur. M. Ogrin, J. Juhant, Ljubljana, 2004, 261 sl.
118. In sicer tretjo knjigo *Fizike* (202 b 13).
119. STh, I, q. 28, a. 3, ad 1.
120. STh, I, q. 28, a. 4, c.
121. Prim. J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, V. zv., v it. prev. M. Rossignotti: *Il punt odi partenza della metafisica*, Milan, 1995, 319 sl.
122. Prim. STh, I, q. 27, a. 4, c.
123. O soprisotnosti dejavnosti in trpnosti v Bogu v navezavi na nauk o deju in možnosti, prim. tudi G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1935, 508.
124. V tej zvezi je zlasti zanimiv že navedeni odlomek STh, I, q. 14, a. 2, ad 1.
125. Prim. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, v slov. prev. B. Debenjak, Ljubljana, 1998, 401 sl.
126. Prim. tozadevno Natorpov očehek Husserlu, ki ga povzemam v: I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, 28.

127. Prim. I. Kerže, Prevzem narodne dediščine kot bistvena poteza Heideggrove misli ter njegov odnos do metafizike, v: *Tretji dan*, 5/6 (2005), 17.
128. Prim. G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, 64.
129. Prim. G. Reale - D. Antiseri, I. zv., 38-39.
130. Prim. Prav tam, 33-34.
131. Prim. zg. proti koncu razdelka 3. a.
132. Prim. podobne rešitve v Nikolaj Kuzanski, *De docta ignorantia*, XIII sl.
133. Pravzaprav jo mimogrede omeni le v *n. d.*, 162 in brez neposredne navezave na problem mnogoednosti.
134. Prim. G. Ventimiglia, 22 sl., zlasti pa 36, op. 105 (tako oštevilčena se ta op. nahaja tudi v našem prevodu).
135. Prim. prav tam, 21, op. 59 (tako oštevilčena se ta op. nahaja tudi v našem prevodu).
136. Prim. G. Ventimiglia, 34-36 (konec 3. razdelka v našem prevodu).
137. Prim. zg. op. 102.
138. Prim. G. Reale, *Zgodovina antične filozofije*, IV. zv., v slov. prev. M. Leskovar, Ljubljana, 2002, 395, 436.
139. Prim. G. Ventimiglia, 120-121, glede Bertija pa prim. prav tam, 37, op. 108 (tako oštevilčena se ta op. nahaja tudi v našem prevodu).
140. Več o tej šoli prim. mojo recenzijo I. Kerže, *G. Reale, Zgodovina antične filozofije*.
141. Prim. *Metaf.*, B 1, 993 b 1-4, 11-18; tudi *Retorika*, B 2-17. Hermenevtičnosti v povezavi z aristotelskimi $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ se dotakne na koncu svoje študije tudi Ventimiglia, prim. *n. d.*, 348-349. Recentno (hermenevtično zelo zanimivo) povezavo teme o $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ s Tomaževo filozofijo jezika prim. v H.-G. Nissing, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Leiden-Boston, 2006, zlasti 671 sl.
142. Za razliko od Mahniča, ki je v Kreku našel političnega konkretizatorja svojih načelnih ugotovitev, se je Ušeničnik takšne konkretizacije otepal, o čemer priča zlasti njegov odnos do Gosarjeve stanovske zamisli, prim. J. Pirc, 220-221. Prav tako se je Ušeničnik v primerjavi z Mahničem manj intenzivno ukvarjal z literarno kritiko. Zlasti pozornost na formalno plat umetnine, ki je Mahniča v *Dvanajstih večerih* kar precej zanimala (prim. A. Mahnič, *Dvanajst večerov*, Gorica, 1887, 38 sl., 77 sl., 90 sl.), gre pri Ušeničniku v ozadje in stopi v ospredje izključno vsebinska kritika (prim. J. Pirc, 91 sl).
143. Papeški svet Pravičnost in mir, *Kompendij družbenega nauka Cerkve*, Ljubljana, 2007, §§ 252-254
144. Prim. podobne ugotovitve v E. Lévinas, *Totalité et infini*, v it. prev. A. Dell'Asta: *Totalità e infinito*, Milan, 1998, 287 sl., kjer recimo najdemo tako trditev: "Jaz se osvobodim sebe v očetovstvu, ne da bi zato prenehal biti jaz ,saj je jaz ravno njegov sin". Pri Lévinasu seveda temeljna zamisel v ozadju ni reflektivna kot v našem zasnutku, pač pa radikalno alocentrična.
145. Prim. S. Žižek, *Jezik, ideologija in Slovenci*, Ljubljana, 1987, 34 sl.
146. Prim. o upotegnjenju te razsežnosti v tomistično ontološko problematiko tudi G. Ventimiglia, 355 sl.
147. O upravičenosti tako zastavljenega tročlenega zaključka prim. tročlenost fundamentalne hermenevtične naloge, kot sem jo prikazal v: I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, Ljubljana, 2008, 49 sl.

V opombah uporabljene kratice:

- In Phys - Sv. Tomaž Akvinski, *In Aristotelis libros Physicorum*
- Metaf.* - Aristotel, *Metafizika*
- Nik. et.* - Aristotel, *Nikomahova etika*
- QDP - Sv. Tomaž Akvinski, *Quaestiones disputatae de potentia*
- QDV - Sv. Tomaž Akvinski, *Quaestiones disputatae de veritate*
- STh - Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*

MacIntyrejevo in McCabeovo pojmovanje razmerja med politiko in vrlino

Predstaviti in primerjati želim osnovne postavke obravnave razmerja med politikou in vrlino, ki ju Herbert McCabe in Alasdair MacIntyre podajata v svojih razpravah z naslovoma *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče* ter *Odvisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*. Glede na dejstvo, da oba pripadata aristotelsko-tomistični tradiciji etiške misli, je jasno, da sta njuna pogleda na obravnavano razmerje in njegovo vlogo v posameznikovem življenju v veliki meri sorodna. Kljub temu pa med McCabeovim in MacIntyrejevim pogledom na razmerje med politikou in vrlino obstojijo tudi nekatere razlike, ki izhajajo predvsem iz dejstva, da obravnavano problematiko zreta z deloma različnih zornih kotov.¹

H. McCabe o politiki in vrlini

Eden od aksiomov aristotelske politike in njej podrejene etike - politika je namreč v kontekstu aristotelsko-tomistične misli pojmovana kot študij o načinih ohranitve in pospeševanja razvoja *polis*a, etika pa kot sestavni in bistveni del tega študija - je, da biti človek pomeni biti del večje celote, tj. družbe oziroma *polis*a. Pojmovanje človeka kot bitja, ki je po svoji naravi politično (*zoon politikon*), je v vlogi osnovnega izhodišča prisotno tudi v McCabeovem prikazu razmerja med politikou in vrlino.

V začetku svojega izvajanja avtor izpostavi pomen antagonizma med kartezijansko-dualističnim in tomističnim razumevanjem člo-

veškega bitja. V skladu z Descartesovo dualistično mislijo, katere temeljna značilnost je dihotomična delitev človeškega bitja na subjektivno zavest in objektivno materialnost, *!...! dosežemo naša resnična duhovna sebstva z umikom iz javnega materialnega zunanjega sveta v naše lastno središče zavesti*.² Iz tega izhaja, da skrajna posledica doslednega upoštevanja kartezijanskega pojmovanja človeka kot zgolj notranje resničnega bitja ne more biti nič drugega kot popolna individualizacija posameznika. Takšnemu gledanju radikalno nasprotuje tomistično razumevanje človeka, ki trdi, da je prav materialnost načelo naše individuacije, medtem ko duhovno, ob siceršnjem nasprotovanju monizmu, pojmuje kot objektivno in skupno. Na to trditev McCabe opre svoj nadaljnji argument, ki se nanaša na človekovo pripadnost dvema vrstama skupnosti. Kot ljudje primarno pripadamo t. i. "biološki skupnosti", vendar pa se dokončno izoblikujemo šele prek pripadnosti jezikovni skupnosti, skupnosti, ki nam za razliko od biološke dopušča, da se nanjo kritično in ustvarjalno odzivamo. Bistveno pri tem je, da ne gre za skupnost, ki bi jo konstituirali mi sami, kot to velja za posamezne družbene skupine in podskupine na sekundarni ravni, temveč za skupnost, ki konstituira nas. Ohranitev in razvoj te skupnosti pa sta bistveno odvisna prav od tega, v kolikšni meri nam je omogočeno udejanjanje naše kritične ustvarjalnosti, torej tistega, v čemer presegamo golo

biološkost. Če se, ob upoštevanju pravkar omenjenega dejstva, da je tisto, kar nas duhovno in kulturno konstituira, jezikovna skupnost ali *polis*, vrnemo k teoriji uma, ki jo podaja Akvinski, lahko rečemo, da se z vstopom v jezik (v ustvarjanje pomenov prek uporabe materialnih stvari) pričnemo vesti na način, ki ni zgolj individualen.

Toda čeprav je *polis* stvar našega dejavnega preseganja zgolj individualnih oblik vedanja, ga vendarle ne moremo obravnavati samo *!...!* kot sporazum o vzajemni zaščiti ali dogovor o izmenjavi dobrin in uslug.³ *Polis*, katerega temeljni namen je omogočiti dobro, izpopolnjeno in neodvisno življenje, se mora namreč *per se* ukvarjati z vrlino. Primer, ki to dejstvo celostno in jasno izraža, je primer raznih totalitarnih družb, ki so, čeprav v svojem jedru nepravične, v skrbi za lasten obstoj primorane zagotavljati nekakšno minimalno raven pravičnosti. Vrlina kot taka je tako ne le glavni, temveč tudi čisto osnovni pogoj za kakovosten razvoj določene družbe in s tem uspevanje njenih pripadnikov. Iz tega nadalje izhaja, da sta *polis* in vrlina v recipročnem odnosu: vrlina je tista, ki *polis* ohranja in pospešuje njegov razcvet, obenem pa je sama bistveno pogojena z obstojem in stanjem *polisa*. Ta recipročnost v razmerju med vrlino in družbo pa sproža naslednje, t. i. "Trasimahovo vprašanje": Ali lahko na podlagi dejstev, da ljudje potrebujejo pravično družbo in da družba potrebuje pravične ljudi, vzpostavimo trditev, da mora biti sleherni pripadnik zadevne družbe stremeti k pravičnemu ravnanju? Ali obstaja kakšen razlog za pravično delovanje, ki bi bil neodvisen od zunanjih pogojev posameznikovega ravnanja? Razlog, ki bi utemeljeval takšno ravnanje, bi moral po avtorjevem mnenju izhajati iz posameznikove ugotovitve, da so pravična dejanja intrinzično zaželena, zaželena zaradi samih sebe. Ključnega pomena pri tem je, da ta razlog ne more in ne sme temeljiti

zgolj na ponotranjenju strahu pred kaznijo ali na želji po nagradi v obliki eksterno ustvarjenega nadjaza ali vesti. Biti mora plod odkrivanja prednosti, ki so pravičnemu delovanju inherentne. Odkrivanje teh prednosti je po McCabeovem nadalje bistveno pogojeno s spoznanjem, da srečnost (*eudaimonia*) ne sestoji iz niza ustreznih občutij, temveč da izhaja iz določenih, glede na posameznika partikularnih dejavnosti, ki same po sebi zahtevajo posedovanje in habitualno udejanjanje kreposti.

Da bi celoviteje razumeli kontekst za opis in ovrednotenje človekovega delovanja znotraj določene družbe, je nujno obravnavati tudi aristotelski pojem nagnjenja oziroma drža (*habitus*). Ljudje morajo kot pripadniki družbe upoštevati dve vrsti omejitev. Medtem ko je prva povezana z razvijajočo se dispozicijo za krepostno delovanje, druga (zakoni in prepovedi) zagotavlja okvir, znotraj katerega lahko presojava upoštevanje prve. To pomeni, da je legalistično razumevanje moralnosti ravnanja po svojem bistvu nezadostno, kajti za učinkovito in družbeno tvorno delovanje ni pomembno le, da se nahaja znotraj zakonsko določenega okvira, temveč tudi, da izhaja iz posamezniku lastne drža, utemeljene v stremljenju po prednostih, ki so takšnemu delovanju inherentne. Glede na dejstvo, da se ravnanje iz nam lastnega nagnjenja sklada s tem, kar smo in kar pojmuje kot najbolj zadovoljivo, pa je jasno tudi, da sta za učinkovito skupnostno delovanje ključnega pomena izoblikovanost značaja ter preudarnost (*prudentia*), vrlina praktične modrosti, ki nam omogoča ustrezno udejanjanje svobodne izbire (*liberum arbitrium*). Pri preudarnosti, ki je temelj svobodnega moralnega delovanja, gre namreč za dobro presojo načinov, na katere lahko neko možnost udejanjimo, s tem pa posredno tudi za izvajanje optimalno-účinkovitih družbeno-relevantnih dejanj.

Glede na povedano lahko zaključimo, da sta posedovanje vrlin (tako moralnih kot intelektualnih) ter intenzivnost in način njihovega udejanjanja ključna momenta v procesu razvoja *polis*a. Le na ta način lahko namreč kot člani družbe gradimo razmerja, ki bodo usmerjena v izgrajevanje skupnega dobrega ter v okviru katerih bo slehernemu posamezniku omogočeno svobodno definiranje lastnega pojmovanja dobrega življenja in posledično tudi njegovo aktivno doseganje.

A. Macintyre o politiki in vrlini

Dejstvo, da je človek politično bitje, bitje, ki je po svoji naravi nujno del širše celote oziroma družbe, tudi MacIntyreju služi kot os-

nova za obravnavo razmerja med politiko in vrlino. Osrednji pojem njegovega izvajanja je namreč pojem družbenih razmerij, razmerij, katerih obstoj in razvoj sta nujna tako na primarni interpersonalni ravni kot tudi na sekundarnem nivoju družbenih skupin in podskupin. Ta razmerja so dveh vrst. *Namen in utemeljitev prvih bo obojestranska korist. To bodo pogajalska razmerja in urejali jih bodo predpisi, ki izhajajo iz teorije racionalne izbire. Druga pa bodo plod simpatije, čustvenih vezi, ki si jih nadenemo prostovoljno.*⁴ Trditev o nujnosti posameznikove vpetosti v ta razmerja izhaja iz postavke, po kateri sta prav obseg in kakovost teh razmerij tista, ki bistveno pogojujeta doseganje tako skupnega



Evgenija Jarc: Rdeče drevo, olje na platnu, 100x100 cm, 2007.

kot individualnega dobrega. Dejavná udeleženost v teh razmerjih po MacIntyrejevem mnenju zahteva posedovanje in udejanjanje dveh vrst vrlin. Medtem ko so vrline neodvisnosti ključne za učinkovito sodelovanje v pogajalskih razmerjih, pa druga vrsta razmerij, tj. mreže dajanja in prejemanja, zahteva udejanjanje vrlin priznane odvisnosti.

Vrline neodvisnosti lahko opredelimo kot etične in dianoetične vrline, potrebne tako za to, da se iz prvotnega živalskega stanja razvijemo v neodvisne praktične mislece, kot tudi za to, da pridobljeno neodvisno praktično racionalnost učinkovito udejanjamo. Usvojitev teh vrlin je po avtorjevem mnenju v celoti odvisna od tega, v kolikšni meri smo udeleženi v kompleksnosti razmerij s posamezniki, ki te vrline že posedujejo, torej tistimi, ki so nam zmožni nuditi to, kar potrebujemo. Prehod k neodvisni praktični racionalnosti je trojne narave: tekom prehoda se moramo naučiti distanciranega motrenja svojih trenutnih infantilnih želja, spreminjanja, prilagajanja in celo morebitne ovržbe svojih praktičnih sodb ter zamišljanja alternativnih možnih prihodnosti. Sklep zdravega in učinkovitega praktičnega mišljenja je dejanje, ki je za agensa v danih okoliščinah najboljšé. Upošteva je dejstvo, da je praktično mišljenje po svoji naravi skupnostno, tj. da nujno poteka znotraj ustaljene množice družbenih razmerij, lahko rečemo, da doseganje ciljnih dobrin, ki je plod zadevnega dejanja, ne zadeva le dobrobiti agensa samega, temveč (ne)posredno tudi blaginjo vseh, ki so v teh razmerjih udeleženi. Ključno vlogo pri tem, da dejstvo soodvisnosti našega dobrega z dobrim drugih pripoznamo kot relevantno, pa igra druga vrsta vrlin - vrline priznane odvisnosti. Osrednja vrлина priznane odvisnosti, potrebna za vzdrževanje mrež dajanja in prejemanja, ima po MacIntyrejevem mnenju tako prvine pravičnosti kot prvine radodarnosti. Gre za t. i. vrlino "pravične ra-

dodarnosti", ki bi jo lahko opredelili kot vrlino nepreračunljivega dajanja, ki smo ga drugim dolžni izkazovati in ki mora biti sorazmerno le s potrebo drugega, ne pa tudi z našim razmerjem do njega. Udejanjanje te vrline je pogojeno s pripoznanjem dveh recipročnih dejstev: prvič, naše lastne odvisnosti, ki se kaže tako v različnih oblikah (potencialne) invalidnosti kot tudi v samem procesu našega moralno-intelektualnega razvoja, ter, drugič, nesoizmerljivosti tega, kar smo prejeli, in tistega, kar bomo morali sami nuditi drugim. Le ob tem lahko namreč vzpostavimo razmerja nepreračunljivega dajanja in dostojanstvenega prejemanja, ključna za uresničevanje našega individualnega pojmovanja dobrega. Vsak izmed nas namreč *!...! doseže svoje dobro le pod pogojem, da drugi vzamejo naše dobro za svoje in nam pomagajo skozi obdobja invalidnosti.*⁵ Delovanje v skladu z zahtevami te vrline pa ima še en pomemben moment: doseg te vrline se mora raztezati onkraj meja skupnosti, kajti vsak pripadnik skupnosti mora, če naj mu bo omogočeno dobro življenje, živeti v zavesti, da bodo drugi v odnosu do njega ravnali le na osnovi njegovih potreb.

V čem se torej kaže pomen družbenih razmerij? Opredelitev tega pomena izhaja iz že izpostavljenega dejstva, da sta skupno in individualno dobro v veliki meri soodvisna ter drug z drugim pogojena. Dejavno doseganje individualnega dobrega, ki je bistven in tvoren element slehernega dobrega življenja, namreč zunaj družbenih okvirov ni možno. Takšno delovanje pa postane možno šele, ko je zagotovljena tudi združljivost osebnega pojmovanja individualnega dobrega z družbenim pojmovanjem skupnega dobrega. Opredelitev pomena teh razmerij ima tako dva momenta. Prvi moment se nanaša na družbeno raven, kajti brez obstoja pogajalskih razmerij učinkovito doseganje skupnega dobrega ne bi bilo možno. Drugi moment te opre-

delitve pa zadeva individualno raven, kajti umeščeno v ta razmerja in razumno spoznanje koristi, ki jih ta umeščeno nudi, posamezniku omogočata, da lastno pojmovanje dobrega formulira tako, da le-to ne bo nezdržljivo z družbenim pojmovanjem skupnega dobrega. Dejstvo je, da /.../ zasebne odločitve, kakšno vlogo naj imajo razne dobrine v mojem življenju, ne bodo in ne morejo biti neodvisne od skupnih odločitev, kakšno vlogo naj igrajo v življenju naše skupnosti.⁶ Iz pravkar povedanega izhaja dvoje dejstev: prvič, politično odločanje o razponu možnosti, znotraj katerega bomo lahko oblikovali svoje življenje, mora biti predhodno našemu individualnemu odločanju med alternativnimi ciljnimi dobrinami; in drugič, tako skupno kot individualno odločanje morata temeljiti na stvarnem upoštevanju zahtev mrež dajanja in prejemanja, razmerij, ki utelešajo družbeno solidarnost.

V zaključku svojega izvajanja MacIntyre razmišlja še o obliki skupnosti, ki bi bila kot politično-socialna združba najprimernejša za vzpostavitev učinkovitih družbenih razmerij. Takšna skupnost mora izpolnjevati tri pogoje. *Prvič: neodvisnim mislecem mora omogočiti odločanje o vseh vprašanjih, o katerih se morajo zediniti vsi pripadniki z racionalnim posvetovanjem.*⁷ *Drugič: v skupnosti, kjer bo pravična radodarnost veljala za eno osrednjih vrlin, bodo morale biti v skladu z njenim izvajanjem tudi veljavne norme pravičnosti*⁸ - v razmerjih med neodvisnimi praktičnimi misleci naj bi izpolnjevale Marxovo formulo, po kateri vsak prejema v sorazmerju s tem, kar prispeva, v razmerjih med tistimi, ki so zmožni prispevati in tistimi, ki so odvisni in potrebni pomoči, pa naj bi ustrezale popravljeni različici Marxove formulacije: Vsak po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah. *Tretjič: pri skupnem posvetu, kaj zahtevajo norme pravičnosti, morajo politične strukture omogočiti besedo tako ljudem z*

*neodvisnim praktični razumom kot tistim, ki razmišljajo le omejeno ali pa sploh ne.*⁹ Le-ti bodo potrebovali zastopnike, katerih vloga mora dobiti formalno mesto v političnih strukturah. Skrb za ustrezno izražanje in zadovoljevanje potreb invalidov namreč ne sme biti razumljena kot poseben interes ene same skupine, temveč kot interes celotne politične družbe, tj. kot sestavni del njene predstave o skupni koristi. Ob tem MacIntyre zavrne takó možnost, da bi takšno skupnost predstavljala moderna nacionalna država, ki je po njegovem mnenju za učinkovito sodelovanje vseh preveč interesno pogojena, kot tudi možnost, da bi takšno skupnost tvorila nuklearna družina. Le-ta zaradi lastne vpetosti v širše družbene entitete ni in ne more biti samozadostna, kot taka pa ne more nuditi ustreznih pogojev za doseganje ciljnih dobrin posameznika in skupnosti. To zavrnitev gre razumeti predvsem kot poziv k udejanjenju načela subsidiarnosti, tj. k izoblikovanju manjših lokalnih skupnosti, v katerih bi bili pri skupnih, s praktično racionalnostjo uravnanih posvetih ustrezno zastopani tudi tisti, ki zaradi takšnih ali drugačnih oblik odvisnosti ne morejo sodelovati v racionalnem utemeljevanju in presojanju načinov doseganja skupnega dobrega. MacIntyreju gre torej za obliko skupnosti, v kateri bi družbena razmerja, ki predstavljajo stičišče posameznikovega političnega in vrlinskega udejstvovanja, zagotavljala optimalne pogoje za ustrezna opredeljevanja in dejavna uresničevanja individualnega dobrega.

Podobnosti in razlike v obeh pogledih

V sledeči primerjavi obeh predhodno predstavljenih pogledov bom poskušal orisati nekatere združevalne in razlikovalne poteze, ki jih opazimo v izvajanjih obeh avtorjev. Vendarle pa se bom, upošteva je dejstvo, da sta si izvajanji v marsikaterem pogledu so-

rodni (temeljna združevalna značilnost obeh argumentacij je namreč aristotelizem oziroma aristotelsko-tomistična tradicija etiško-politične misli), osredotočil predvsem na njuno medsebojno različnost.

Aristotelsko etiko, ki predstavlja bistveni del politike (tj. študija o načinih ohranitve in pospeševanja razvoja *polis*), v temelju opredeljuje tripartitna shema: (1) človekova primarna, neizoblikovana narava, (2) človekova izoblikovana narava oziroma njegov smoter (*telos*) ter (3) zahteve vrlin, ki povezujejo prvi dve postavki.¹⁰ V obeh obravnavah ključno mesto zavzemata predvsem druga in tretja postavka, tj. dobro življenje, ki ga mora *polis* omogočiti, ter vrline, ki jih mora *polis* gojiti. Ena temeljnih vsebinskih razlik med obema argumentacijama pa izhaja iz dejstva, da avtorja različno intenzivno upoštevata prvo postavko, ki govori o človekovi primarni, še neizoblikovani naravi. Medtem ko v McCabeovem delu ta postavka skoraj ni izražena - nanjo se namreč nanaša le delno v kontekstu že omenjenega "Trasimahovega vprašanja" -, pa nasprotno v MacIntyrejevi obravnavi razmerja med družbo in vrlino zavzema pomembno mesto. Upoštevanje primarne neizoblikovanosti človekove narave je po njegovem mnenju ključno za izgraditev realističnega razumevanja posameznikovih etičnih drž ter njihovega pomena za družbeno-relevantno udejstvovanje, ki konstituira dobro življenje. Kajti, čeprav *!...! večina moralnih filozofov vzame za izhodišče zrele neodvisne praktične mislece, med katerimi vladajo družbena razmerja odraslega sveta !...!, praktični misleci vstopijo v svet odraslih z razmerji, izkušnjami, stališči in zmožnostmi, ki jih prinesejo s seboj iz otroške in mladostniške dobe !...!*¹¹, torej iz obdobja, v katerem njihova narava še ni bila izoblikovana. Pomen izoblikovanja človekove narave MacIntyre izpostavi v okviru opredelitve prve vrste vrlin, tj. vrlin neodvisnosti, katerih pridobitev bistveno pogojuje uspešnost

našega prehoda od prvotne, neizoblikovane narave k naravi, ki vključuje zmožnost neodvisnega praktičnega mišljenja. Pripoznanje odvisnosti, ki zaznamuje proces našega moralno-intelektualnega razvoja od neizoblikovane k izoblikovani naravi, pa je tisto, kar med ostalim bistveno pogojuje udejanjanje vrlin priznane odvisnosti.

V okviru opredelitve slednjih MacIntyre podrobneje spregovori o vlogi, ki jo posameznik zavzema v mrežah nepreračunljivega dajanja in dostojanstvenega prejetanja. Tu se srečamo z drugo, prav tako pomembno razliko med argumentacijama. Ta je v tem, da v svoji obravnavi razmerja med družbo in vrlino le MacIntyre upošteva in vanjo tudi ustrezno umesti širši sklop dejstev posameznikove ranljivosti in odvisnosti. Mreže dajanja in prejetanja so namreč razmerja, ki so ključnega pomena za dejavno uresničevanje slehernega pojmovanja dobrega življenja, torej tudi pojmovanj tistih posameznikov, katerih življenje poteka v takšni ali drugačni obliki odvisnosti. Obravnavani izvajanja pa se nenazadnje razlikujeta tudi v sami poglobljenosti opredelitve vrlin. Medtem ko McCabe pri svoji opredelitvi vrlin in njihove odvisnosti s posameznikom in družbo ostaja na splošnejši ravni, MacIntyre to opredelitev precizira. To stori tako na temelju že omenjenega upoštevanja dejstev ranljivosti in odvisnosti ter zahtev, ki jih mreže dajanja in prejetanja naslavlajo na posameznika kot družbeno bitje, kot tudi ob ovrednotenju pomena skupnih družbenih posvetov, ki potekajo v okviru pogajalskih razmerij. V vsebinskem pogledu pa se razpravi razlikujeta tudi ob vprašanju o najustreznejši obliki skupnosti, tj. skupnosti, ki bi takšne posvete omogočala in spodbujala ter obenem krepila delovanje mrež dajanja in prejetanja. To vprašanje si izrecno zastavi le MacIntyre, ki odgovor vidi v subsidiarnem izoblikovanju manjših lokalnih skupnosti, McCabe pa se nasprotno v



Evgenija Jarc: **Gozd II.**, olje na platnu, 45x50 cm, 2006.

svojem izvajanju osredotoči le na splošne značilnosti odnosa med jezikovno skupnostjo in posameznikom.

Ob navezavi na že omenjen združevalni moment aristotelske tradicije lahko rečemo, da se avtorja strinjata glede soodvisnosti skupnega in individualnega dobrega¹². Implicitno namreč delita mnenje, da je povezovalni element med udejanjanjem zgoraj orisane etiške sheme ter njej ustrezajočim političnim delovanjem, ki bi krepilo *polis* kot tak, v dejstvu, da je človek po svoji naravi nujno družbe-

no dejaven. Iz tega nadalje izhaja trditev, da posameznikova odvisnost od družbenih razmerij sama po sebi zaobjema tudi njegovo odkrivanje in doseganje smotra, ki ga tako McCabe kot MacIntyre razumeta pod pojmom dobrega življenja. Obema pa je skupna tudi aristotelsko-partikularistična opredelitev le-tega: dobro življenje je tisto, katerega izpolnjenost je utemeljena v posameznikovi krepostni participaciji v družbeno relevantnih vlogah in dejavnostih. Tu stopita v ospredje dve, po mojem mnenju ključni postavki: (1)

recipročnost odnosa med vrlino in družbo,¹³ ki jo eksplicitneje izrazi H. McCabe, ter (2) pomen družbenega podpiranja posameznikovih dejavnosti, ki ga v okviru pojma družbenih razmerij natančneje obravnava A. MacIntyre. Medtem ko McCabe razlago prve od zgoraj navedenih postavk izrecno poda prek že omenjenega primera, ki govori o vlogi pravičnosti v totalitarnih družbah, je pri MacIntyreju ta postavka implicitno prisotna v njegovi opredelitvi vrlin ter njihove vloge pri doseganju družbeno-individualnega dobrega. Prav vrline, natančneje vrline neodvisnosti, katerih posedovanje nam omogoča učinkovito in neodvisno praktično mišljenje, pa pri MacIntyreju nastopajo kot stična točka med omenjenima postavkama. Vzajemni odnos med vrlino in družbo bo namreč kakovostno napredoval takrat, ko bosta posameznik in družba delovala v skladu z zahtevami neodvisnega praktičnega mišljenja, in sicer na način, ki bo omogočal obojestransko uskladitev pojmovanj dobrega in s tem ustrezne pogoje za njihovo dejavno uresničevanje.¹⁴

Kot rečeno, obravnavani razpravi v temelju združuje njuna pripadnost aristoteliskotomistični miselni tradiciji, tradiciji, ki se giblje v okviru pojmov, kot so "smoter", "skupno dobro" "dobro življenje", "dejavnost", "soodvisnost posameznikov kot družbenih bitij". Glede na povedano pa lahko rečemo, da je ena temeljnih razlik med argumentacijama predvsem v stopnji preciznosti, s katero avtorja obravnavata te, aristotelizem opredeljujoče pojme.¹⁵

Literatura

- A. MacIntyre. 2006. *Odvise racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline* (prev. Nada Grošelj). Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- H. McCabe. 2008. *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče* (prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec). Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- B. Žalec. 2005. *Doseganje dobrega*, Ljubljana:

- Študentska založba, zbirka Claritas.
- D. Hollenbach. 2002. *The Common Good & Christian Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- C. Taylor. 2001. *Nelagodna sodobnost* (prev. Bojan žalec). Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- I. Murdoch. 2006. *Suverenost dobrega* (prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec). Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- A. Jamnik. 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
- B. Žalec. 2006. *Od Marxa do Tomaža Akvinskega*, V: A. MacIntyre, *Odvise racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas, 177-202.
- Glej tudi: B. Žalec. 2001, *Posameznik v skupnosti, perspektive sodobne družbe*. V: C. Taylor. 2001. *Nelagodna sodobnost*, Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas, 113-139.

1. V pričujočem članku obravnavam MacIntyrejevo filozofijo, nanašajoč se na njegovo edino doslej v slovenščino prevedeno delo. To delo je osrednjega pomena za razumevanje MacIntyrejeve antropologije. Na Slovenskem so se z njegovo filozofijo podrobneje ukvarjali nekateri vidnejši filozofi, predvsem krščanske proveniencie (žalec, Juhani in Jamnik (prim. *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana, Nova revija, 1998)). V knjigi z naslovom *Doseganje dobrega* (Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2005) je Bojan žalec podrobno predstavil MacIntyrejevo glavno delo *After Virtue*, ga ovrednotil v luči dognanj Zygmunda Baumana ter navedel tudi svoje lastne ugovore proti zadevni MacIntyrejevi misli. Poleg tega velja omeniti še njegovo izčrpno spremno študijo "Od Marxa do Tomaža Akvinskega" (v: MacIntyre, *Odvise racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 177-202), ki celostno predstavi MacIntyrejev filozofski razvoj in opus ter tehtno opozori na pomanjkljivosti in potrebne poglobitve njegovega pristopa oz. stališča. Alasdair MacIntyre (roj. 1929 v Glasgowu) je eden najpomembnejših sodobnih etikov ter ključni predstavnik sodobne neotomistične misli. V okviru njegovega obširnega filozofskega opusa velja izpostaviti predvsem tri razprave: *A Short History of Ethics* (1966, 2. izd. 1998), v kateri avtor temeljne etiške pojme predstavi v povezavi z njihovim (zgodovinskim) kontekstom; *After Virtue* (1981, 2. izd. 1984), v kateri utemeljuje, da je moderen (post)razsvetljski projekt zaradi

svoje nezmožnosti izoblikovanja koherentne podlage nujno obsojen na neuspeh; ter *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), v kateri razvija tezo, da sta tako razumnost kot pravičnost kontekstualno občutljivi. V svojem zgodnejšem obdobju se je ukvarjal tudi z marksizmom in njegovim razmerjem do krščanstva (*Marxism: An Interpretation* (1953); *Marxism and Christianity* (1968, 2. izd. 1995)). Trenutno poučuje na University of Notre Dame v Indiani.

Herbert McCabe (1926-2001), dominikanski redovnik ter predavatelj v Oxfordu, se je strokovno posvečal predvsem filozofiji religije, etiki in teologiji. Po svoji miselni usmeritvi je pripadal tomistični tradiciji, v duhu katere je napisal številne filozofske in teološke razprave. Nekatere izmed njih, kot npr. *God Still Matters* (2002), *God, Christ and Us* (2003) ter *The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness* (2005) so izšle posthumno.

2. H. McCabe, *Dobro življenje: Etika in iskanje sreče*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2008, 48.
3. Aristotel, *Politika*, III, 9.
4. A. MacIntyre, *Odkvisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 125.
5. A. MacIntyre, *Odkvisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 118.
6. Prav tam, 150.
7. Prav tam, 139.
8. Prav tam, 139.
9. A. MacIntyre, *Odkvisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 140.
10. B. Žalec, *Doseganje dobrega*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2005, 109.
11. A. MacIntyre, *Odkvisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006, 91.
12. Razmerje med skupnim in individualnim dobrim obširno obravnava ameriški erudit, teolog in filozof David Hollenbach v svoji razpravi z naslovom *The Common Good & Christian Ethics* (New York, Cambridge University Press, 2002).

V njej se poglobljeno ukvarja z vprašanjem o pomenu zavezanosti skupnemu dobremu ter vplivu, ki bi ga ta zavezanost imela na družbene neenakosti sodobnega individualističnega zahoda ter na negativne procese globalizacije, ki nepravilnosti sistematično generirajo na mednacionalni in medkontinentalni ravni. Le zavezanost skupnemu dobremu, pravi Hollenbach, lahko omogoči enako obravnavo vseh v skladu z minimalnimi zahtevami pravičnosti, ki so izražene v obliki človekovih pravic, ter posledično tudi pravičnejšo porazdelitev družbenih dobrin.

13. Odnos med vrlino in svetom oz. družbo v svojem delu z naslovom *Suverenost dobrega* (Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2006) obravnava tudi angleška pisateljica in filozofinja Iris Murdoch. Pri tem se sklicuje na Platona in trdi, da sta umetnost in intelektualna dejavnost tisti izmed človeških dejavnosti, ki najjasneje prikazujeta odnos med vrlino in svetom. Medtem ko prva *...!presega sebične in obsesivne omejitve osebnosti in lahko poveča senzibilnost potrošnika umetnosti!...!* (str. 101), se vloga intelektualne dejavnosti oziroma znanosti izraža predvsem v našem razpoznavanju narave pojmov, ki so v morali osrednjega pomena (pravičnosti, resnicoljubnosti, ponižnosti), obenem pa po mnenju Murdochove prek udeležnosti v intelektualni dejavnosti pričenjamo razlikovati stopnje popolnosti in doumevati dobro kot nekaj suverenege in hkrati privlačnega.
14. Kanadski filozof in eden najpomembnejših teoretikov družbe Charles Taylor v svojem delu z naslovom *Nelagodna sodobnost* (Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2001) obravnava tri zaskrbljujoče pojave sodobnosti (individualizem, širitev instrumentalnega uma, posledično zmanjšanje svobode), pojave, ki so v neposredni vzročni zvezi z družbenim nesprejetjem zavezanosti skupnemu dobremu. V tej luči lahko MacIntyrejevo in McCabeovo neotomistično misel, izraženo v obravnavanih razpravah, razumemo tudi kot kritiko sodobnosti ter njej lastnih družbenih deviacij.
15. Za komentar besedila tega članka se iskreno zahvaljujem dr. Bojanu žalcu.

O svetem Tomažu¹

Sveti Tomaž Akvinski je brez dvoma eden največjih filozofov, kar jih je kdajkoli žive-lo (po mojem prepričanju je *on* največji), vsaj zaradi osmih razlogov: resnice, zdrave pameti, praktičnosti, jasnosti, globine, pravovernosti, srednjeveškosti in modernosti.

Prvič in najbolj preprosto, Tomaž je govoril resnico - kar je enostaven, a obenem staromodni smisel filozofije, ki je danes tako pogosto zabrisan ali pozabljen. Naslednji navedek bi moral biti vklesan na podboje vrat vseh oddelkov za filozofijo po svetu: "Študij filozofije ni študij tega, kaj so ljudje menili, pač pa tega, kaj je resnica."

2. Descartes je dejal, da je ena stvar, ki se jo je o filozofiji naučil na univerzi in se mu je za vedno vtisnila v spomin, to, da si ni mogoče zamisliti tako čudnega in neverjetnega nauka, ki ga že ne bi resno poučeval en ali drugi filozof. Kar je veljalo leta 1637, velja danes še trikrat bolj. Sveti Tomaž pa je bil mojster zdrave pameti. Imel je neobičajno spretnost, da je izmed sto napačnih rešitev ven potegnil očitno pravilno. To velja še posebej za etiko, ki je resnični test vsakega filozofa. Nekateri veliki filozofi, kot Descartes, Hegel in Heidegger, sploh niso imeli filozofske etike. Drugi, kot na primer Hobbes, Hume, Kant in Nietzsche, pa so imeli etike, ki jih preprosto ni mogoče živeti. Sveti Tomaž pa je v etiki tako praktičen, jasen in razumen, kot je bil Aristotel, Konfucij ali pa kateri vaših stricev.

3. Sveti Tomaž je bil mojster metafizike in strokovne terminologije; ob tem pa je bil tako praktičen človek, da je med svojim umiranjem razpravljaval o treh stvareh: komentarju 'Visoke pesmi', razpravi o akvaduktih in o

skledi slanika. Običajni ljudje, papeži in kralji so mu pisali s prošnjo za nasvet in vedno dobili jasen in moder odgovor. Nikogar ne poznam, ki bi po svetem Pavlu združeval takšno polnost teoretične in praktične modrosti.

4. Tisti, ki strastno ljubijo resnico, običajno ljubijo tudi enostavnost in jasno obliko, da bi čim več ljudi imelo korist od Resnice, te dragocene stvari. Pater Norris Clarke² iz Fordham University, duh, ki je najbolj podoben Akvinskemu izmed vseh, kar jih poznam med sedaj živečimi, je dejal, da obstajajo tri vrste filozofov: tisti, ki se sprva zdijo razumljivi, potem pa ko jih bereš naprej, postajajo bolj in bolj nejasni; tisti, ki se sprva zdijo nejasni, potem pa ob vsakem branju postajajo razumljivejši in razumljivejši (sveti Tomaž je prvovrsten primer te vrste), in tisti filozofi, ki se sprva zdijo nejasni in ostanejo nejasni tudi po kasnejših večkratnih branjih.

Cilj svetega Tomaža je bila jasnina in ne toplina. V njegovi Summi skoraj ni mogoče najti kaj osebnega; je brez retorike, brez sklicevanja na iracionalno; nič razen jasnosti.

5. In globina - noben filozof po svetem Tomažu ni nikdar tako uspešno združil dva temeljna ideala filozofskega pisanja: jasnost in globino. Evropska kontinentalna filozofija je v tem stoletju iskala in včasih našla globino s tem, ko se je osredotočila na resnično temeljne teme, toda za ceno jasnosti. Angleška filozofija je iskala in pogosto našla jasnost, toda za ceno globine, s tem ko se je bolj osredotočila na drugorazredna lingvistična vprašanja kot pa na tista, ki se tičejo povprečnega človeka: o Bogu, človeku, življenju, smrti, dobrem in zlem.

6. Šesti razlog za veličino svetega Tomaža je pomemben samo za katoličane, moral pa bi biti pomemben za vse katoličane: glede na Cerkev lastno učiteljsko avtoriteto (in biti katoličan *pomeni* verovati v to), je sveti Tomaž glavni teološki Doktor (Učitelj) Cerkve. Med razpravami tridentinskega koncila so *Summo* postavili na visok oltar, na drugo mesto samo za Svetim pismom. Papež Leon XIII. je v *Aeterni Patris* (1879) vse katoliške učitelje spodbudil, da "obnovijo zlato modrost svetega Tomaža ... in da naj jasno pokažejo njeno zanesljivost in odličnost nad vsemi drugimi nauki".

Celo nekatoličani morajo iti k svetemu Tomažu, da bi razumeli katoliško teologijo in filozofijo. Nikdar namreč ni mogoče razumeti filozofije le s strani kritikov in oponentov. Na štirih kolidžih in univerzah nisem nikdar poslušal dobrih predavanj o kateremkoli filozofu (vključno o tistih filozofih, s katerimi se ne strinjam) od kritika, in nikdar slabih predavanj s strani njegovega privrženca.

7. Sveti Tomaž je bil odločilen za srednji vek. Bolj kot kdorkoli drug je on izpolnil bistvo srednjeveškega programa poroke med vero in razumom, med razodetjem in filozofijo, med svetopisemsko in klasično dediščino. S tem, ko je to storil, je obdržal intelektualno dušo srednjeveške civilizacije skupaj še za naslednje stoletje, čeprav ji je že v njegovem stoletju grozilo, da bo razpadla, tako kot ladja izmučena od močnih valov ločitev, ki so jo povzročila predvsem ponovno odkritje Aristotelovih del in posledična polarizacija reakcij; na eni strani strašno iskanje herezij s strani tradicionalistov in na drugi strani modnih kompromisov modernistov. Akvinski stoji kot bleščeč primer alternative tako fundamentalistom kot tudi liberalcem njegovih in katerihkoli dni.

Morda se ne strinjate, da je sveti Tomaž najpomembnejši filozof v zgodovini, gotovo

pa je najpomembnejši filozof celih dva tisoč let med Aristotelom in Descartesom. On najbolj predstavlja srednjeveško misel, srednji vek pa je oče in izvor vseh divergentnih tokov v modernem svetu, podobno kot otroci ene mame odidejo vsak svojo pot na vse strani.

Ne samo, da je sveti Tomaž predstavljal enotnost vsebin, ki so se kasneje ločile, pač pa tudi enotnost vsebin, ki so obstajale ločene že pred njim. Z branjem svetega Tomaža med drugim srečate tudi Talesa, Parmenida, Heraklita, Sokrata, Platona, Aristotela, Plotina, Proklosa, Justina, Klementa, Avguština, Boetija, Dionizija, Anzelma, Abelarda, Alberta, Maimonidesa in Aviceno. Za en bežen trenutek se je zdelo, da je takšna združitev mogoča. Naš razdrobljen svet pa odtlej moli "odpusti nam naše sinteze".

8. Nenazadnje je sveti Tomaž danes pomemben za nas natanko zaradi tega, kar nam primanjkuje. Nadčasovne resnice resda vselej živijo časovno, toda določeni časi še posebej pogrešajo določene vidike resnice. In videti je, da prav naš čas resnično pogreša sedem tomističnih sintez: 1. vere in razuma, 2. svetopisemske in klasične, judovsko-krščanske in grško-rimske dediščine, 3. idealov jasnosti in globine, 4. zdrave pameti in strokovne pretnosti, 5. teorije in prakse, 6. umevanja, intuitivnega uvida in zahtevne natančne logičnosti, 7. sintezo med enim in mnogim, med kozmično enostjo 'velike slike' in skrbno izbranimi podrobnostmi. Menim, da lahko brez tveganja presodimo, da v celotni zgodovini človeške misli nikomur ni uspelo bolje kakor svetemu Tomažu, da bi uresničil ne le eno, marveč vseh teh sedem porok, ki so tako bistvena pomena za človekovo duhovno zdravje in srečo.

Zaradi nekega razloga se mnogo ljudi zdi tako ogroženih od svetega Tomaža, da ne prestando označujejo vsako občudovanje Tomaža, njegovo uporabo ali učenje kot hlap-

čevstvo, neoriginalnost in diktatorstvo - nekaj, česar ne počnejo z nobenim drugim mišlecm. Seveda sv. Tomaž ne more biti alfa in omega našega mišljenja. Tomaž ne more biti konec, lahko pa je začetek, podobno kot Sokrat. Seveda moramo iti preko njega in ne hlapčevsko svoje misli prilagoditi njegovi. Vendar pa za našo miselno stavbo ne obstaja noben boljši temelj od Tomaževega.

Prevedel: Jernej Pisk

* Peter Kreeft (r. 1939) je profesor filozofije na Boston College in King's College v New Yorku. Sam se je v katolištvo spreobrnil iz kalvinizma. Svoje prispevke redno objavlja v vrsti krščanskih

publikacij. Je zelo iskan govornik na konferencah, napisal pa je tudi prek 45 knjig, največ s področja krščanske apologetike. Med najbolj znanimi deli so *Handbook of Christian Apologetics*, *Summa of the Summa*, *Socratic Logic*, *Christianity for Modern Pagans*, *Fundamentals of the Faith* in druge. Več o njem in o njegovem delu (npr. avdio posnetke njegovih predavanj) je mogoče najti na strani <http://www.peterkreeft.com/>. Nekaj prevodov njegove misli je bilo objavljenih tudi v reviji Tretji dan letnik 2007 in 2008 (op. prev.).

1. P. Kreeft: 'On St. Thomas'. Uvodno poglavje uvoda v delu: P. Kreeft, *Summa of the Summa. The essential Philosophical Passages of st. Thomas Aquinas' Summa Theologica. Edited and Explained for Beginners*, San Francisco, Ignatius Press, 1990, II-14.
2. Pater Norris W. Clarke, DJ velja v anglosaškem prostoru za enega pomembnejših tomistov 20. stoletja. Umrl je pred kratkim: 10. junija 2008, star 93 let (op. prev.).



Evgenija Jarc: Pot v gozd, olje na platnu, 100x100 cm, 2006.

Pričujoči, še neobjavljeni pogovor s pisateljem Zorkom Simčičem je potekal leta 1996. Uprašanja je postavljala mag. Igor Senčar, takratni urednik za družbena in politična vprašanja pri reviji Tretji dan. Besedilo zaradi krize revije ni bilo objavljeno. - Pisatelj je leta 2007 izdal izbor pogovorov (Ob žerjavici in ognju, Ljubljana, Družina). Ker v tem intervjuju teče beseda o temah, ki se jih spraševalci in pisatelj v drugih intervjujih niso dotikali, uredništvo meni, da ga je, čeprav po dvanajstih letih, primerno objaviti.

Igor Senčar

Kultura in socialno inženirstvo

Neobjavljeni intervju s pisateljem Zorkom Simčičem

V knjigi Odhrojene stopinje,¹ kjer je natisnjen tudi vaš, še v emigraciji napisani intervju za tržaško Mladiko, pravite, da je povsem logično, da je zlasti pri malem narodu literaturi dano častno mesto, toda da je od tega pa do oboževanja literature in literatov velik korak, oziroma bi vsaj moral biti. Dodajate, da je bilo v odnosu našega naroda do umetnikove besede v preteklosti vedno nekaj vzvišenega, da je to zgodovinsko pogojeno in lepo, da pa stvar ni preprosta: problem zrelega odnosa med publiko in ustvarjalcem imate sploh za enega izmed treh osnovnih problemov v naši prihodnosti. Že ko sem prebiral tiste vrstice, me je mikalo izvedeti, katera sta po po vašem mnenju ostala dva, vendar v okviru, ki nama je zdaj dan: zakaj naj bi sredi stoterih slovenskih problemov - od še neeksistence povsem pravne države, do komplikacij ob vstopanju v Evropo ter podobnega - bil odnos ljudi do umetnika tako osnoven?

Takrat sem napisal, da je to razmerje lahko usodnega pomena v narodu, ki mu je knjiga bila tako rekoč zibelka, v narodu, o katerem je rečeno "Slovenci smo zaradi jezika". Ni bil Wilhelm von Humboldt prvi, ki je znal povedati, da je v jeziku utemljen narod sam, in vsi ugovori, ki sem jih kdaj slišal on-

kraj morja - pa zdaj tudi v domovini - o izjemah (Irci, Judje, ki da v glavnem ne govorijo svojega jezika in ne pišejo v njem), so neprepričljivi. Vendar niso neprepričljivi zaradi neeksistence problema med njimi, ampak zaradi "neenakosti pogojev" pri raznih narodih, zaradi zgodovinsko pogojenega narodnega značaja, včasih že samo zaradi geografskega položaja naroda.

Glede pomembnosti zdravega odnosa med piscem in bralcem, in to zlasti v prelomnih časih: ko bi pred pol stoletja mi bili zrelejši, pa bi znali ločevati - samo za primer - med Kocbekovo religiozno globino, njegovim kdaj naravnost zapeljivim slogom, med župančičevo opojno besedo in strastno ljubeznijo do slovenstva, in njuno politično naivnostjo, bi - sem takrat pisal v Trst - "te moje vrstice zdaj prihajale v Trst iz Ljubljane, ne pa iz daljnega Buenos Airesa." Seveda ne bomo mislili, da ni bilo še drugih odločujočih faktorjev za razvoj dogodkov, vendar jemati naše književnike kot subjekte zgolj literarne zgodovine ...

Torej naj bi šlo, kakor piše Alojz Rebula v svojih Preprih, za neke vrste sekularizacijo, za "zdravo desakralizacijo pisocih umetnikov"?

Recimo tako. Pri tem pa seveda ni problematičen samo literat - človek s svojim svetovnonazorskim ali političnim prepričanjem -, problem je navadno še bolj v bralcu, ki istoveti lepoto, očaranost s ... "prav". Težava ni v tem, da se politik na televiziji pokaže kot umirjen, lep človek, ampak v tem, da ljudje *eo ipso* sklepajo, da je *zato* tudi pošten, zmožen.

Toda ali ne pripelje taka desakralizacija lahko do demitizacije umetnikov - spomnite se samo kakšnih naših novih 'obdelav' Prešerna, Cankarja - in pa do škodljive distance od živvečih, med katerimi imajo vendar mnogi kaj povedati. Ne bi imelo zdravilo hujših učinkov kakor bolezen?

Seveda je možno. Ugovor je toliko bolj upravičen, kolikor je znano, da mnogi rušijo mite samo zato, da na oltar postavijo druge. Svoje. In vendar: mirnejše, treznejše gledanje na literata bo bralcu samo v korist. Pa tudi literatu samemu.

Tu se pravzaprav v bistvu zastavlja vprašanje odnosa med lepim in dobrim. Tudi vprašanje, vsaj v današnjem času, kaj je sploh lepo in dobro. Kako gledate na to?

Mislím, da so glavni krivec zmede na tem področju nelogični miselni preskoki in zato seveda potem - napačne konkluzije. Včasih se tako na pol v šali sprašujem, ali ne prihaja do napačnih sklepov zaradi napačnega pogleda na transcendentalije. Rečeno je, da *ens et aliquid et res et unum* itn., itn. - *convertuntur*, da *obstoječe, nekaj, stvar, eno, resnično, dobro...* 'sovpadajo', da so eno in isto; in torej te 'kategorije' lahko zamenjavamo, kakor to dostikrat delamo v pogovornem jeziku. Ko učitelj na vprašanje, koliko je šest krat pet, dobi odgovor, da je trideset, lahko reče učenec: "Je!" (kar je metafizično področje), "Lepo si povedal" (kar je estetsko), "Dobro!" (kar je etično) ali pa celo "Res!" (kar je gnoseo-

loško). Kdove, ali ni danes zlasti tako imenovanim inovatorjem v umetniških krogih prišlo na misel, da smejo na osnovi metafizičnega izhodišča 'postopek' uveljaviti tudi na področju umetnosti: kar *je*, pa naj bo to besedilo, podoba ali skladba, je že samo zaradi svoje eksistence tudi *dobro, resnično, lepo*, skratka - umetnina.

Da so starejši ustvarjalci dostikrat gorki inovatorstvu, je razumljivo, čudim se pa, ko take izjave prihajajo od vas, ki ste vendar znan kot inovator in to ne samo kar se Človeka na obeh straneh stene tiče, ampak tudi zgradbe vaših dram. Ob Zgodaj dopolnjeni mladosti je neki kritik res zapisal, da je to "eno najvznemirljivejših dramskih besedil zadnjih desetletij", vendar najbrž zaradi religioznosti, ki jo je v drami začutil, medtem ko so se drugi - kakor sem zasledil - ob njej ustavljali manj navdušujoče prav zaradi "modernih prijemov". Nekdo sicer previdno, pa vendar namiguje, da je drama "kompozicijsko zagonetna", kar pa da je "do neke mere logično, saj živimo v času surrealizma in alienacijske abstrakcije." - Pa tiste oznake o vašem kozmopolitizmu ...

Nikdar se nisem čutil inovatorja. Kar se pa kozmopolitizma tiče ... Literarni zgodovinar pač da neko oznako, z ozirom na kraj in čas, v katerem se neka literatura 'dogaja'. Moje pisanje je bilo morda različno od tistega, lahko zelo kvalitetnega, ki so ga pred vojno gojili zlasti v krogu *Doma in sveta*, vendar - kozmopolit? Pišem slovensko, moji 'junaki' - pa naj živijo v domovini ali v tujini - so v glavnem Slovenci, vsa problematika je taka, da je tudi slovenska - le moj prijem je bil od vsega začetka drugačen. Pa tudi kako naj ne bi bil! Jaz sem meščan, doba, v kateri sem se rodil, je sicer še zakrivala raztreščenost človeštva, pa vendar "že bila tukaj". Pisal sem, kakor sem pač čutil. Za Tineta Debeljaka, ki me je sicer cenil, sem bil predvsem "psihološki analizator", Finžgar, ki je tiskal

mojo prvo knjigo, "take literature" - to mi je sam dejal - ni mogel razumeti (in če v žiriji ne bi bilo Franceta Koblarja, bi moje *Prebujenje* najbrž ne zagledalo belega dne ...), Joža Lovrenčič, moj zadnji profesor slovenščine, mi je govoril o vplivu Prousta in seveda sem bil preveč ošaben, da bi priznal, da za Prousta niti ne vem, še France Vodnik, ki je imel sloves modernega kritika, je v oceni omenjal, da ima moje pisanje "premalo epskega realizma", in da "posegi stran" - bralci so bili navajeni linearno zgrajenih zgodb - "rušijo enotnost zgradbe".

Nisem inovator, a tudi proti inovatorstvu nisem. Mislim pa, da sploh ne gre za novo ali staro, za ustaljene ali nove prijeme pri pisanju, ampak za to, ali pisatelj piše, pesnik poje - pa naj poje tako ali drugače - iz svoje avtentičnosti ali ne. Je pristen? Eno je, ali se danes izraziš drugače, kakor so se izražali včeraj, ali če te danes bolj kot zgodba privlačuje notranjost človeka, nekaj drugega pa, če zaradi mode posnemaš tuje - hočeš biti avantgardist. Kakor je nekoč dejal Maurois: "Niti Stendhal, niti Virginia Woolf nista mislila: Pripadam avantgardii." In zdaj niti ne gre toliko za to, da, kar "na svetu najhitreje ostari, so novosti" (Valéry), ali da "naša doba goji fanatičen kult novega, nepričakovanega: strahotna skušnjava za mistifikatorje" (Maurois), še prej se kaže vprašati, odkod pri nekaterih ta skušnjava in kam vodi?

In vendar ali nima vsaka doba svojega sloga, svojih prijemov, ali nimajo v vsaki dobi umetniki drugačnega pogleda na sebe, na svet, včasih celo - kakor pravijo - na "materijo, s katero ustvarjajo"?

Nesmiselno bi bilo zahtevati - da se ustaviva recimo pri dramatikii -, da bo sodobna drama zgrajena na Aristotelovih zahtevah o dramski zgradbi ali na Freytagovem dramskem trikotniku, kakor so nekoč zahtevali učbeniki, ali da bo nujno vzbujala ka-

tarzo. Toda danes nam z odra dostikrat prihajajo samo podobe, vtisi, ki naj bi ilustrirali, razgalili miselnost, problematiko sodobnega človeka, kdaj celo zgolj gibanje nastopajočih brez besede, brez sporočila, ko si naj - kakor smo lahko brali - "vsak gledalec v dvorani sam sproti izmišlja lastno zgodbo." - Eksperimenti bodo morda res prinesli nekaj novega, vendar ali ne bi kazalo tej umetnosti - če bo ustvarjalec na drugačen način, pa vendar estetsko izrazil pristnost sodobnika - dati drugo oznako? Ne pa ostajati pri 'teatru'. Ko berem o "spektakelski funkciji teatra" - nekdo celo govori o "spektakelnosti kot edini funkciji" -, me zmrazi. Morda bo, sem si dejal po kakšnem res vrhunskem spektaklu, to nekoč baza za "gibljivo slikarstvo" ali kaj podobnega, saj raznih mojstrsko skomponiranih scen res ni mogoče pozabiti. Sicer pa kdo ve, ali v teatru že ne prihaja do bifurkacije. Pred tedni je nagrajenec Boršnikovega prstana razlagal, kako si mladi spet želijo besede, zgodbe, ki naj bi jih prevzela, "radi bi se ali smejali ali jokali".

Pa vendar 'Časi se spreminjajo in mi se spreminjamo v njih ...'

Tako. Pa vendar ostaja človek vedno istignan od ljubezeni ali od sovraštva, pregneten s slo po življenju, pa tudi po smrti. Tak kakor pred tisoče leti. Res pa je, da je zdaj postavljen - da se je prestavil - iz oboda v center. Zdaj hoče on biti središče vsega, on odločati o vsem.

Logično je, da se danes drugače izražamo, kot so se nekdaj. Gotovo tudi za kakšnega našega modernega pesnika nekje "na polju znamenje stoji", gotovo tudi on kdaj zdvomi nad smislom človeške eksistence in misli, da bi naj Bog ustvaril karkoli, le "človeka nikar", vendar kako pričakovati, da bi - recimo pesnik *Grmač* - to tako izrazil, kakor je goriški slavček? Tudi danes pripovedniki poznamo kakšne 'Slemenice', srečamo kakšno 'Manico'



Evgenija Jarc: **Meglice nad gladino**, olje na platnu, 120x90 cm, 2006.

in posebneže, toda četudi bi se to zgodilo v istih krajih, to so drugačni kraji z drugačnimi ljudmi. Ob našem vladajočem *Einkindersystemu* ni več originalov, ki "bi se šli" desete brate, danes se avtor Halstatta sreča z drugačnim čudakom, kramlja na klopici parka s klošarjem ...

O posledicah modernega "kulturnega inženirstva" - kakšen izraz, kaj! - bodo nekoč pisali zgodovinarji. Mika me reči "zgodovinarji-psihiatri". Iz literarnih stvaritev bodo bolj kot iz znanstvenih analiz jemali gradivo, vendar, ali ni šokantno pomisliti, da bo besedna umetnost nekoč služila predvsem za *študij mentalitete* neke dobe?

In vendar vem, da pristnost novega umetnikovega izraza lahko tudi danes rodi nekaj novega, da marsikomu odpira pogled v nov, doslej neznan svet. Spomnim se, kako sem prvič prebiral 'moderne' Eliota (T. S Eliot:

"Pesem lahko prej začutiš, kakor pa jo razumeš ..."), njegove *Svete tri kralje*. Ko da se mi je nenadoma prikazala za doslej zastrto zaveso ležeča pokrajina. Občutek rojstva nove dimenzije v meni, znajdenja v drugačnem svetu. Pa tudi pri moderni likovni umetnosti več ko enkrat ob vsej drznosti, 'ne-n o r m a-lnosti' občutiš harmonijo, lepoto linije, čeprav je slika daleč od stvaritev v kakršnekoli doslej znanem 'izmu'. Dostikrat začutiš duhovitost, igrivost, ki bi si jo ob doslej znanih prijemih težko zamislil. Kakšno "nestatično kiparstvo" - spomnim se obiska v nekem muzeju moderne umetnosti: vrh curkov fontane plesoče žogice - ima morda (kakor mi je razlagal cicerone) celo psihoterapevtične učinke, toda ... ali je to res dovolj, da temu rečemo 'umetnina'?

Resničnim iskalcem novih poti, umetnikom najhuje škodijo mistifikatorji. Resnični

pionirji - tudi na umetniškem področju - so dostikrat žrtve svojega pionirstva: nerazumljeni, potisnjeni na rob, a največkrat prav zaradi proliferacije šarlatanov.

In kaj bi odvrnili kritiku, ki bi dejal, da gledate na umetnost statično in predvsem preveč racionalno? Da je vendar ravno iracionalnost tista, kateri se mora umetnik prepustiti, saj je bolj kot racionalnost potreben 'delirium'? Da smo danes, kljub vsej modernistični mrzlici, kakor pravijo, vendarle še vedno navezani na stara izhodišča?

Pred kratkim sem govoril z nekim našim znanim dirigentom. O moderni glasbi. Tudi on je bil mnenja, da bo velik del moderne glasbene produkcije že čez leta pokrtil pepel. Zakaj? Pokazal je na čelo: "Ustvarjajo samo z glavo. Ne bo obstalo." In zakaj ne verjame v trajnost teh kompozicij? "Ti ljudje so stopili iz narave." - Teden dni zatem srečam misleca, teologa. Pogovarjala sva se o naših mladih filozofih in njegovo mnenje je bilo vse prej kot optimistično. "Ne priznajo narave." Desetine mladih - tudi krščanskih - mislecev, stotine učenih člankov, vendar "v glavnem jeguljasto pisanje ali pa učena žagovina". Kje je problem? "Ker mislijo, da filozofirati pomeni predvsem eno: povedati nekaj, česar doslej še nihče ni trdil!" Tu ni "hrepenjenja po zadnji jasnosti", iskanja prvih počel in zadnjih vzrokov, cilj je 'nekaj novega'. Kaj ima pri tem opraviti racionalnost ali celo iracionalnost?

In vendar delirium, pri Platonu celo delirium divinum ...

Ko bi le vsak *delirium* bil tudi že *divinum*. Učili so nas, da prihaja beseda *delirium* iz 'de-lirium', ko 'lyra', oz. arhaična latinska 'lera' pomeni brazdo, jarek, ki nastane pri oranju, pa tudi zemljo, ki se pri oranju dvigne ob razoru. Vrsta. Red. Tir. Toda danes mislimo, da je dovolj, da smo "de" (od, proč,

iz), da je dovolj, da smo "iz-vrste", da smo "iz reda", da smo zato pa tudi že "iz-vrstni", "iz-redni". Ko pa smo lahko tudi samo "iz-tirjeni". *Delirium* je res lahko božanski delirij - brez česar sploh ni rojstva umetnine -, toda kaj ko je lahko tudi samo nekak an-alkoholni, pa vendar "tremens", zgolj ugodje ob stalni, kdaj celo umetno v eksistenco priklicani vzhičenosti ...

Zdi se mi, da bo treba v drugo smer. Potem ko se je človek postavil za središče sveta, noče priznati mej, ne pristane na nobeno omejitev. Danes ne samo da nočemo iskati trdne točke, s katere bi svet dvignili s tečajev, nočemo je. Ima pa ta problem po mojem globlje korenine in to v nečem, kar - vsaj mnogim se tako zdi - sploh ni povezano z umetnostjo.

Mislite na religijo?

Tako. Na vrstice v Genesis, ki govorijo o skušnjavi, ko bi človek hotel "biti kakor Bog". Karkoli boste ustvarili, vsemu boste lahko rekli *valde bene*. Karkoli ustvarite, je, in kakor že rečeno, ker je in še posebej, če je nekaj novega - je umetnina.

Ko sva že zavila na to polje: kako gledate na razmerje med neko eksplicitno idejo dobrega in lepega? Natančneje - ko bi celo oznako krščanske umetnosti zožil zgolj na katoliško umetnost - kaj sodite o katoliški literaturi? O pojmu 'katoliška literatura'? Mnenja o njej so vsekakor deljena.

Mnenja o izrazu 'katoliška umetnost' so bila in so deljena. Za negiranjem to vrstne umetnosti bi seveda včasih našli tudi kaj drugega in ne samo "stremljenje po resnici"... - Sicer se mi pa zdi važneje najprej vprašati se, ali se je kdaj rodila resnična umetnina - na kakršnemkoli področju -, če v ustvarjalcu ni bilo zavesti ali vsaj slutnje neke transcendence. Pa naj jo je umetnik v sebi čutil z veliko začetnico ali ne. In prepričan sem, da

tudi danes ne more biti drugače. Šele potem bi po mojem bil pripravljen teren za razpravljanje o eksistenci krščanske ali celo katoliške umetnosti.

*Pri nas so med obema vojnama o tem do-
sti diskutirali. Saj so nekateri 'katoliško lite-
raturu' že samo kot pojem apriori negirali. Med
glasnimi Josip Vidmar ...*

Res se je pogosto o tem razpravljalo, zlasti o svetovni katoliški literaturi tudi pisalo. Pri nas predvsem o francoskih, pa - zanimivo - tudi čeških avtorjih. Spomnim se pogovorov o Juliusu Zeyerju, o njegovih Marijinih legendah, o Otakarja Březine pesniških zbirkah, pa o mistiki Jakuba Demla in literaturi Jaroslava Durycha - ta slednji ni bil toliko zanimiv zaradi marijanskih himen ali iger o svetnikih, ampak zaradi romana *Blodnje*. Še več pa je bilo govora o Francozih: Paul Bourget, Leon Bloy, zlasti seveda Paul Claudel, čeprav se je pisalo tudi o mlajših: Péguy - pa o še sodobnejših: Bernanos, Mauriac, Maurais, Duhamel ...

Kako vi gledate na to vprašanje?

Mislím, da umetnine - govorim o besedni umetnini - ne naredi ideja, ki je za njo, naj je še tako pozitivna, ampak ustvarjalna moč umetnika, ki jo izrazi. Prav o tem je govoril Stanko Majcen v svojem zadnjem intervjuju, malo pred smrtjo, ko je dejal, da katoliške umetnosti ni in da Dante ni velik zato, ker nam je orisal pekel, vica in nebesa, ampak zato, kako jih je opisal. Jaz tega stališča ne bi branil - kakor je on - s stališča avtonomije umetnosti, ampak ker se stvar sicer takó zaplete, da naposled iz labirinta sploh ne moreš. Dante je pisal tako, kakor je, ker je bil pač pregneten od Transcendence. Take pesnitve ne more napisati nihče, ki ne doživlja božjega v sebi. Vem, da so kakšni celo znani italijanski dantologi bili drugačnega mnenja, a vem tudi to, da je v ozadju šlo za navadno

ideologiziranje, včasih celo - kot mi je pravila neka znanka, florentinska zaljubljenka v Božansko komedijo - za "čisto navaden nezodoreli italijanski antiklerikalizem", kateremu naj bi tudi *altissimo poeta* služil.

*Zanimivo se mi zdi, da je diskusija o ek-
sistenci katoliške literature potekala med reli-
gioznimi in areligioznimi ustvarjalci, hkrati
pa tudi med katoliškimi literati samimi.*

Pred kratkim sem brskal po *Slovincu* med letoma 1925 in 1930 in našel prav pri prej omenjenem Durychu, ki je bil po mnenju Frana Sušnika, pisca prvega slovenskega pregleda svetovne literature, "poln lakote za Bogom in izza začasnega razbiral večno" ter pisal igre o čeških svetnikih, izjavo podobno Majcnovi: katoliške umetnosti ni. Samo da je Durych dodal: "Če pa je kje kaj podobnega, naglo steci proč!" Je pa zadevo drugače prikazal: "Pač pa velja narobe: vsaka umetnina je katoliška, pa naj izhaja iz rok poga- na ali maorskih roparjev. Vsaka umetnina nas tudi vsaj malo uči ali seznanja s katoliško vero. Seveda pa to velja samo za umetnino, ne pa za to, kar se samo naziva umetnina, a je dostikrat le njena prostitucija."

Pri nas je o tej problematiki večkrat pisal France Koblar, razmišljal o Claudelu, Mauriacu, Undsetovi pa tudi o Gertrude von le Fort. Nekoč se je - v *Slovincu* - izrecno ustavil ob "slovenskem in katoliškem romanu". Kakor da bi vnaprej hotel nakazati Vidmarju, da se ne strinja z njegovo delitvijo slovenskega literarnega ustvarjanja na "beli in črni kruh". Bel kruh naj bi bila literatura "naprednih" pisateljev, medtem ko je vse, kar je količkaj dišalo po krščanstvu - s Pregljem vred - bilo nekaj konzervativnega, z religijo "blokiranega", drugovrstnega, preživetega, "črn kruh". Včasih se hudomušno vprašam, ali bi si takratni "napredni krogi" mogli predstavljati, da bodo nekoč ravno bogati, rafinirani ljudje segali po črnem kruhu ...

Ali se vam ne zdi, da je ta diskusija dandanes in zlasti pri mlajšem rodu, tudi katoliškem, nekaj oddaljenega, če že ne povsem anahroničnega? Ali pa se utegne ponovno pojaviti na tapeti?

Kdo bi se šel preroka! Sam izraza "katoliška literatura" ne bi kar tako zametaval. Pa ne v imenu protiargumenta (neeksistenca 'pravoslavne literature' ali 'protestantske literature', ki da nikomur ne prideta na misel), ampak zato ker so dela nekaterih katoliških besednih umetnikov včasih pregneta s takim vzdušjem, ki ga najlaže definiráš ravnó s 'katoliškim'. Pomislite na Pregljo, pri Francozih na Claudela, ko v kakšnem njihovem delu o katolištvu - niti ne o religiji - ni besede in vendar ... Claudel je res katoliški umetnik. In pri nas bi se to dalo reči o Preglji, pa - zanimivo, si pravim - kdaj tudi prav o Majcnu, ki je ta pojem zametaval. Ne mislim na njegovega *Bogarja Meha in Marijo*, tudi ne na "ljubezensko zgodbo v petih dejanjih" *Brez sveče*, ki je dramatična sploh lahko samo pod vidikom katoliške miselnosti in zanimiva zaradi dileme med osebnim in institucionalnim pogledom na religijo. Mimogrede: ko bi to dramo takrat - gre za leto 1925 - napisal kak Bernanos ali Mauriac, bi pomenila prelom in to ne samo v slovenski tezni dramatikí. Bolj bi se ustavljal ob njegovem *Ženinu na Mlaki*, ob drami, ki bi se jo od vsega, vsaj kar je meni v naši literaturi poznanega, moglo prišteti h katoliški literaturi. Tako je prepojena s posebnim vzdušjem, odvisna od katoliških premis in miselnosti, da - postavljena na oder - nekatoličanu nemara ni razumljiva. Vem: tu se odpre vprašanje o nujnosti univerzalnih komponent umetnosti: mar vernost ali nevernost človeka spadata k nujni komponenti za možnost dožemanja besedne umetnosti? Toda če bi v tem bil razlog za možnost negacije take dramatike, kako naj potem monoteist bere grško dramatikó, kaj šele ateist? Da ne govorimo

o Dostojevskem. Vem, seveda poznamo razne teorije o "resničnem, to je v resnici ateističnem Dostojevskem", a to so krilatice, ki se od časa do časa pojavijo, ki pa jih čas tudi spróti odplakuje.

Za umetnika, ustvarjalca, je pomemben tudi medij, skozi katerega se izraža. Za književnika je gotovo to jezik. Pogosto slišimo in razumemo kot samoumevno, da je naš jezik eno glavnih identitetnih določil. Kako vi kot pisatelj in še posebej kot pisatelj, ki je dolga leta ustvarjal v emigraciji, doživljate jezik?

Skoraj pol stoletja življenja v tujini je pač dovolj, da se v človeku pojavijo posebni problemi, pisatelju seveda tudi "obrtniško" pisateljski. Oddaljenost od domovine, od stalno in naravno razvijajočega se jezika vpliva na pisatelja. Dvojezičnost, ki lahko bogati, lahko pa tudi - o tem se manj govori - okrnjuje izvorno ustvarjalčevo izraznost - poraja probleme človeku, ki ni "od rojstva" dvojezičen. Pri kom tudi prebudi misel, da bi začel ustvarjati v drugem jeziku, saj je primerov v svetovni literaturi dovolj: od Conrada (Korzeniowski) pa do Ionesca. Meni je bila ta 'skušnjava' prihranjena, ker sem dospel v tujino že dorasel, pa tudi zaradi posebnosti emigracije, ideološke emigracije, katere del sem se čutil in katere poslanstva sem se od vsega začetka zavedal. Kak švedski pesnik Carl Snoilsky - potomec našega Znojliška, ki je za časa protireformacije pobegnul na sever Evrope - mi ni bil zanimiv, pa tudi drugi, že novejši - vštévši ameriškega Louisa Adamiča - mi niso vzbujali pozornosti.

Ko že zaradi življenja na tujem govoriš in pišeš v različnih jezikih, kako začutiš v sebi to dvojnost, če si literat? Oziroma ali je mogoče, da je scasoma sploh ne čutiš?

Mislím, da je v človeku nekaj skoraj biološko povezanega z materinim jezikom. Spomnim se - zdaj ne vem, ali je to bil psi-

holog Alfonz Čuk iz ZDA ali teolog Vladimir Truhlar iz Rima, oba sta sodelovala pri reviji Meddobje, potem ko sta dolga leta pisala samo v tujih jezikih -, kako mi je eden od njiju sporočil, da je - citiram po spomenu - "ob pisanju v slovenščini občutil fizično ugodje, kakršnega ne pomni". Po mojem ne gre toliko za zvestobo materinemu jeziku ("... kakor je moja prva beseda slovenja bila, naj tudi moja poslednja slovenja bo ..."), tudi ne samo, kakor poudarjajo teoretiki, ki se ukvarjajo z interkulturacijo ali asimilacijo, za vprašanje, ali izvorni jezik res podzavestno ostaja vedno na vrhnji plasti, tudi če človek tega noče. Odločujoč je, po mojem, čustveni, kar recimo ljubezenski naboj. Lahko bi kar dejali, da gre za erotično kategorijo, za tisti 'nekaj', ki si ga pil z materinim mlekom, da gre za občutke, ki so prišli vate po očetu, materi, učiteljih, kolikor so te tudi preko lepote slovenske besede vkoreninjali v narod. Kar dar kot otrok slišiš od očeta, da "saj pač dovolj ognjena ljubav do doma ni nobena, ki strastna ni" in čutiš, da starši to živijo, ti je pot med jeziki vnaprej zakoličena. Ne da bi druge jezike omalovaževal, vsi jeziki so po svoje lepi in zame res vsi tudi sveti, ampak srce zatrepeče bolj ob enih zvokih kakor ob drugih.

Res je, da je drugi vidik pri izbiri jezika - mislim na literata - lahko tudi želja, da bi s pisanjem v svetovnih jezikih dal spoznati našo kulturo drugim narodom, a tudi v teh primerih, mislim, ni pravila, zakaj, kdaj in kako se odločiti.

Ali ste živeči v špansko govorečem svetu pisali tudi v španščini? In če ste, kaj ste pri tem občutili?

Prvo leto sem napisal nekaj krajšnih besedil. Tako za vajo. Pozneje sem nekoč za špansko izdajo revije *Reader's Digest* noveliziral zgodbo o preprostemu Buenosairečanu, invalidu brez noge, ki se kljub vsemu uve-

ljavi kot golfist, nekaj v slogu ameriškega "Ne vdaj se!". Prvo literarno delo, delce, je bil libreto za otroško opero *El Mago del Valle encantado - Čarovnik Začarane doline*, posvečen bariloškemu otroškemu pevskeemu zboru. Pri pisanju besedila nisem imel občutka, da si delam silo. Nekaj drugega pa se je zgodilo, ko sem leta pozneje ustvarjal dramo *Tako dolgi mesec avgust*. Začel sem jo pisati v slovenščini, pa se nenadoma znašel, da pišem v španščini. Zasmel sem se, začel znova, prvo stran napisal po slovensko, vendar nisem bil še na koncu drugega lista, ko sem, ne da bi se zavedel kdaj, ponovno zdrknil v španščino.² Stvar je seveda bolj preprosta, kakor se zdi. Vsakodnevni in to tipični pogovorni jezik mesticev na severu Argentine, med katerimi sem večkrat prebival, jezik tudi tujih priseljencev, in to v svetu s svojevrstno miselnostjo, mi je "eno zagodel": 'junaki' so se mi preprosto uprli. Ni in ni šlo. Pesniku se izlijeta čustvo ali misel naravnost na papir, pri pisanju dramskih pogovorov pa, se zdi, gre nujno prej še skozi ušesa. Dramo *Agosto, el mes más largo* sem pozneje prevedel v slovenščino, pri tem si zlasti ob metaforah in besednih igrach več ko enkrat razbijal glavo. Vsekakor: enkratna skušnja! Zanimivo pa je - besedilo sem namreč skušal ne samo prevesti, ampak res posloveniti -, da mi je pesnik in prevajalec Menart sporočil, kako se v ozadju ponekod še vedno čuti 'španska melodija'.

Nekoč ste napisali, da se vam upira dajati svojim 'junakom' ime. Da se je to zgodilo pri Človeku na obeh straneh stene, se mi zdi razumljivo, vendar tudi v vaših črticah - Deček na dvigalu na Piazza Barberini, Črni tekač - so 'junaki' anonimni. Bi vas imena motila?

Človek pač piše in sam ne ve, zakaj tako in ne drugače. Mislim, da ni racionalne razlage niti za to, zakaj navadno pišeš krajšo prozo 'avtobiografsko' in ob opisovanju drugih

v resnici 'prepisuješ' samega sebe (nekako v slogu Flaubertovega "Madame Bovary, c' est moi!" ali ob slutnjah, da so bratje Karamzovi, še tako različni med seboj, samo potencialni deli Dostojevskega) -, zakaj pa ti daljša, povsem izmišljena zgodba nekako vsiljuje imena? Odkod ta pritisk? Samo iz dejstva, da so nastopajoči v drami - vsaj nekateri - povsem različni od tebe, avtorja? - Zakaj čutim, da si delam nasilje, če 'junaku' v tragični

zgodbi dam ime, onemu v satirični zgodbi pa ne? Ali: zakaj je toliko lažje pustiti 'junaka' anonimnega, kolikor več je v pripovedi avtobiografskega? Posledica vpliva literature, ki sem jo prebiral po koncu vojne v Rimu? Noben od mojih v rimskih črticah nastopajočih, ne 'deček na dvigalu', ne 'fant, mešalec koktajlov' nimata imena. Toda kaj ko odkrijem, da pa že tudi 'junaki' iz mojih tako rekoč v dijaških letih napisanih medvojnih črtic ni-



Evgenija Jarc: *Mati z otrokom*, olje na platnu, 45x60 cm, 2006.

majo imen! Ne 'Človek, ki je ubijal', ne 'Dva izmed mnogih', ne 'begunec z Dolenjske', ki v Ljubljani čisti tramvajске tirnice. Ali je zavora v podzavesti zato, ker za svojimi 'junaki' ne čutim samo določenega individua, ampak tudi predstavnika neke dobe v neki situaciji? Ne vem.

In če ni tudi za tem strahom pred imenskim označevanjem v ozadju samo vaša podzavestna reakcija na pretirani subjektivizem večine piscev, strah pred "strupom subjektivizma", o čemer danes toliki govorijo? Tudi vi v komentarju ob pravkar izišli knjigi C. S. Lewisa Pisma starega hudiča?

Vsakdo piše iz sebe. Kako bi sicer tudi moglo biti drugače. Ko pa je gotovo tudi res, da prevelik subjektivizem oži ustvarjalčev izrazni krog, hkrati pa tudi možnost percepcije v bralcu. Prehud subjektivizem najbolje ilustrira dejstvo, da manjša ko je receptivnost umetnika, manjša je tudi njegova emisivnost. Mislim seveda na bogastvo posredovanega, ne na količinsko 'literarno proizvodnjo'. C. S. Lewis govori naravnost o "strupu subjektivizma". In spet: eno je biti to, kar si - hkrati pa v sebi podoživljati druge, drugo, živjeti se v druge, *fieri aliud in quantum aliud*, postati drugo, tudi drugačen -, nekaj drugega pa je skušnjava solipsizma, da ne rečem narcizma.

Včasih si pravim, da bi marsikateri antologiji sodobne proze, predvsem pa poezije za moto lahko dali Gombrowiczev *Dnevnik*. Saj se spomnite:

Torek.

Jaz.

Sreda.

Jaz.

Četrtek.

Jaz ...

Brez jaza ne gre, logično da ne. Toda zakaj z g o l j 'jaz', vrh vsega pa včasih še izrazno zreduciran? Skratka: morda je res, da je v nei-

menovanju 'junaka' v pripovedi v ozadju iskati posledico tudi subjektivizma. Takega, ki mu celo že samo umetno dano ime pomeni nasilje (čeprav pisca samega ...) nad 'čistim jazom', ki ustvarja.

Pravijo, da je pravzaprav v tem osnovno vprašanje sodobne literaturi, ki je v krizi.

Besedna umetnost je v vseh časih v krizi. In je dobro, da je tako. Pomeni, da živi. Mimogrede: ali ni zanimivo, da jemljemo krizo vedno kot nekaj zgolj negativnega? In vendar se ravno v trenutkih krize lahko prikaže "podoba resnice", predvsem pa je to dostikrat zadnji pravočasni alarm.

Gilson pravi v svoji *Lingvistiki in filozofiji*, da vemo, kako se je že pri klasični poeziji pesnik zavedal, kako pot od njegove misli ali čustva do besede ni gotova in še manj pot, ki naj vodi od teh besed k bralcu. Kdo ve, pravim, ali ni v tem iskati razlog za skušnjavo tudi mnogim mislecem, da prezgodaj zapadejo molku. Z literati avantgardisti se pa zdi, da je ravno nasprotno. Njihova ustvarjalnost je včasih količinsko naravnost neverjetna.

Na kongresih in literarnih simpozijih postavljajo književnikom aktualna vprašanja. Pri nas se je pred leti - bilo je v Vilenici - razpravljalo o tem, ali je literat potreben svetu, ko ta literata ne potrebuje. Kako je po vašem sploh z razmerjem med umetnikom besede in svetom? Kakšno vlogo naj bi imel v sodobnem svetu?

Ste opazili, kako smo vsi pod vplivom teaterskega izrazoslovja? "Kakšno vlogo igra ta in ta v političnem življenju?" No, v politiki se ta izraz morda prileže, pri umetniku bi pa raje govoril o tem, kaj naj kdo bo. In tako se mi zdi, da naj bo umetnik besede predvsem - zgled. Kako starinsko zveni to, kaj! Na kaj mislim? Na zgled pristnosti. Naj predvsem nikdar ne sodeluje z lažjo, s katero je družba prepojena. Dandanes to vodilo že kar podzavestno povežemo s Solženicinom, ki je

to svetoval svojim rojakom in to ne samo literatom (od katerih nekateri najbrž še vedno simpatizirajo z 'nekdanjo ideologijo'), vendar velja vsemu svetu. Predvsem seveda naj nikdar ne sodelujmo z lažjo, ki jo dostikrat gojimo v sebi. Pravijo, da "the crime doesn't pay", a to velja tudi za laž, saj se prav z lažjo začinja vse zlo. Vsekakor bi lahko rekli tudi tako: Naj se ne delam pesnika, če nisem pesnik. Ne slikarja, ne skladatelja, če to nisem. Če zaradi drugega ne, iz solidarnosti do sodržavljanov, katerih žep je morda bolj prazen kakor moj in ki jim ga še država zaradi subvencij, kdaj tudi kar čudnim 'umetniškim projektom', prazni.

Kako se vedno znova vračava k vprašanju o pristani kulturi in pa šarlatanstvu! Ali ne gre za proces, ki ga morda sploh ne bo mogoče ustaviti? Ali se ne bo izkazalo, da ta proces nima konca? Ali je danes ob tolikih mistifikacijah sploh še možno ne biti pesimist?

Mislím, da če malo dramtiziramo, lahko rečemo, da gre za vzporednico s sodobno genetiko. Za izziv. Ali se bomo znali ustaviti na neki meji ali pa se bomo - uničili. In najbolj izstopajoča komponenta narave, zahteva narave so prav njene - omejitve. Najresnejši genetiki sami prihajajo do sklepov: Ustavimo se! - Toda kaj pomagajo premisleki, če hkrati ne pristanemo na meje izven nas, pa tudi v nas samih?

Pri kulturi je seveda kljub vsemu več upanja kot pri genetiki, ker del eksperimentatorjev v umetnosti sestavljajo ljudje, ki se v resnici avantgardiste samo gredó - nekaki protagonisti Menartovega *Antisonga* - in jih veter prej ali slej spiha s prizorišča.

So ribe, ki lahko plavajo samo v določeni globini morja. Če se spustijo pregloboko, jih raznese. In so take, ki "jim ni dovoljeno" zaplavati previsoko, preblizu vodni gladini, kajti njihovo telo - vsaka celica telesa - je prilagojeno globini, za katero je bila ustvarje-

na. Notranji mehanizem samogibno - "intuicijsko" - kontrolira gibanje. Če prestopijo mejo, "činijo zlo", bi dejali po srbsko. Gre za zločin, za "pre-stopek". Ali je res čudno, če se v ruščini zločinu pravi 'pre-stuplenie'?

Gre za meje, za omejitve. Milan Komar je o tem večkrat govoril. V razmišljanju "Resnica kot veljavnost in dinamizem",³ se ustavi ob izrazu "termini", ki je bil za Rimljane, kmečki narod, zaradi meja na polju še posebej važen. Tako upoštevanja vreden, da so uvedli praznik božanstva meja. Toda ta miselnost je prepojila tudi duhovna polja, človek se je zavedal, da je *creatio de-terminata*. Danes nam že skoraj ni več v zavesti, da mora tudi človek ostati v svojih mejah, "na svojem mestu", sicer se uniči. Če greš iz svojih meja, ex termina, izgubiš prostor, ki ti po naravi pripada. Danes - je pisal Komar - pomeni "exterminare", oz. izpeljanke v vseh romanskih jezikih, samo "anulirati", "izničiti", toda "v resnici nam etimologija te besede da strahotno lekcijo: v resnici gre za nekaj hujšega kakor samo izničenje: beseda ima v sebi naboj dokončnega uničenja." Mislím, da bi lahko dejali: iztrebitve. "Vse, kar gre ven iz svojega prostora, izven tega, kar mora biti, se uniči."

Do kod smo v umetnosti, v želji po iskanju "novega", zaplavali v "plasti" izven meja? Težko bi umetnikom kar pavšalno očitali, da jih je premamila želja po brez-mejnosti ... Problem je, da novoveški človek nerad prizna meje in da ne vidi, kako brez-mejnost, po kateri hrepeni, v resnici prinaša smrt. "Ni nobenih meja! In tudi ne priznavamo nikogar, ki bi nam smel postavljati meje" lahko prebiramo. Dokončni sklep je logičen, nujen: "Ni narave - vse je samo kultura". V smislu: vse "obdelujemo" mi, mi vse delamo. Mi - eventuelno! - postavljamo meje, in mi jih, če se nam zdi primerno, rušimo. Ni se čuditi, da je vse pogosteje slišati izraz "kulturno inženirstvo".

Imam občutek, da smo v iskanju novega v umetnosti šli predaleč in zdaj obviseli v zraku. Brez vsakih koordinat. Glede tega, ali je možno ne biti pesimist, pa bi dejal: kakor ima narava svoje lastne regulatorne mehanizme, se tudi umetnikov duh lahko zave nujnosti avtoregularizacije. Tudi tukaj gre za "seganje po drevesu spoznanja", za prejšnjo stvar, ki se naposled izcimi v "karkoli", torej v "vse" in torej, v zadnji instanci, v - nič. Žal smo marsikdaj propagatorji nihilizma, čeprav se izrekamo proti njemu.

Zapleteno je, ker je človeku hrepenenje po "biti bog" prirojeno. Čudoviti tehnični napredek človeštva je le še dodatna skušnjava za pričakovanje novih genialnih dosežkov tudi na drugih področjih. Toda ob veri v neskončni, "neomejeni napredek",⁴ ki se pričinja majati, ali res ne smemo upravičeno upati v normaliziranje tudi v umetnosti? Samo mimogrede: imam občutek, da je - na primer - večina naših pesnikov že pustila ob strani predrzne eksperimente in se ustavila na meji.

V čem čutite, kakor da se je slovenski pesnik ustavil na meji?

Mislím, da se na splošno dogaja, kar je ob analizi pesniške modernosti opazil eden literarnih kritikov ob zadnji zbirki Nika Grafenauerja: da je bilo namreč v visoki samoti pesniške avtorefleksivnosti težko, v perspektivi malone nemogoče vzdržati in da se torej pesnik, potem ko je šel, (kakor pravi kritik), skozi dobo 'semantične zastrtosti', (morda bi mogli reči kar hermetičnosti), ko je šel po poti reduciranja, v želji, da bi z molkom vse povedal, ustavil (naj ostanemo pri Grafenauerjevem izrazu "kljub magnetizmu molka", kamor naj bi bolj in bolj težila "čista poezija") in da se začena spet nagibati k manj zastrti besedi.

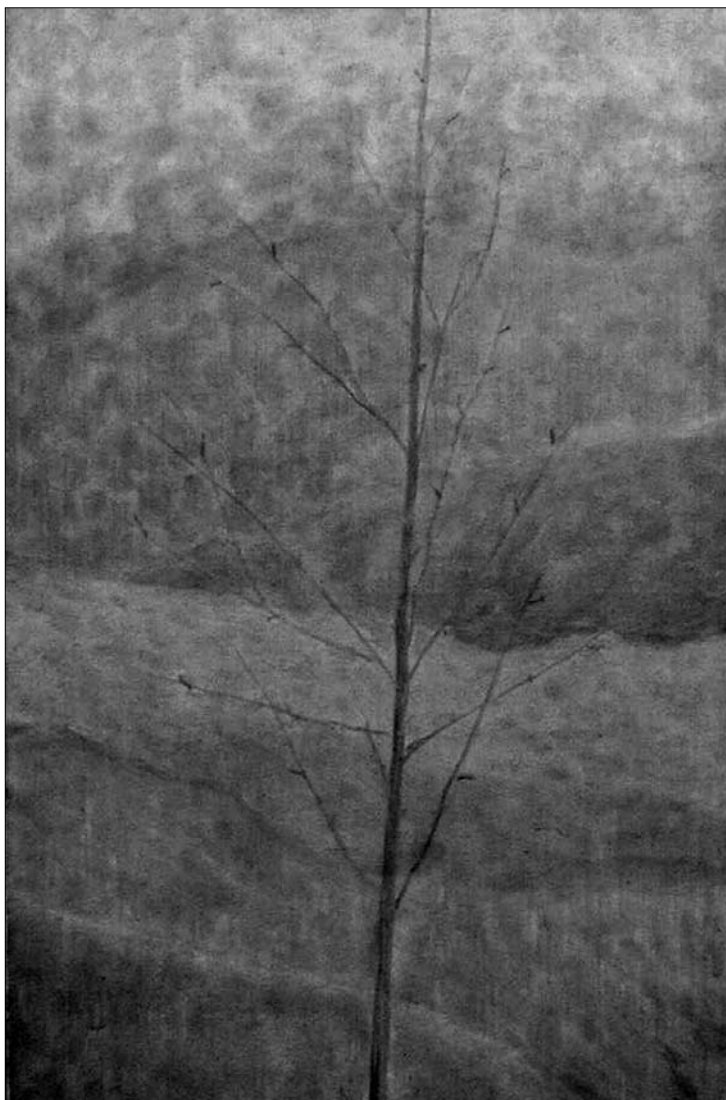
Če gre v umetniku res za hoten upor proti omejenosti, ki je v naravi - kje temu iskati vir?

Včasih sem mislil, da gre za reakcijo na prastrah pred naravo, ki omejuje, za strah, ki se mu je pa "zdaj vendarle že enkrat treba upreti, ga odpraviti", ob čemer se kritično ustavlja Horkheimer in Adorno, danes se mi pa zdi, da je vir uporu iskati bolj v človekovi dostikrat že podzavestni antiteističnosti. In naslednji korak je ta: "Če pa že res moramo stvarstvo priznati, pristati na naravo, dobro, jo bomo priznali, toda jo bomo - dominirali." Pri obvladovanju narave, zagospodarjenju nad njo pa v zadnji instanci ne gre za drugo - vsa C. S. Lewisova *Odprava človeka*⁵ govori pravzaprav o tem - kot za obvladovanje človeka. Ne vem, če se zavedamo, kam to vodi. Kakor da po zlomu fašizma, nacizma in komunizma ni več nevarnosti za noben drug totalitarizem, kakor da ni mogoče nobene 'pomote', ki bi jo človeštvo moralo pozneje spet plačati.

Če bi še danes bili urednik kakšne literarne revije. ali pa, če bi mlad literat prišel k vam na pogovor, kaj bi mu svetovali?

Naj prebira klasike, hkrati pa naj se ne umika iz živnega vsakodnevnega dogajanja. Naj polno zaživi, naj bo pristen. Tako bo nekaj edinstvenega, neponovljivega, novega - res avangarda. Naj ne "igra te in te vloge" (pa čeprav slutí, da bi jo bil zmožen prepričljivo izpeljati ...), ampak naj bo on on, naj postaja to, kar potencialno že je. Če ga pa že kdaj premaga skušnjava skokov v neznano, naj (to sem videl pred tedni, ko sem potoval po dolini Soče, gledal drzne plavalce, ki so se z visokega mosta metali v deročo reko) se ob vsej zapeljivosti takega skoka v neznano najprej "utrđi". "Bunge jumping." Skakalec skoči v prazno, a je - "za vsak primer" - le privezan na vrv. Ne želi pretrgati 'popkovine' z - življenjem ... Tudi najbolj vase zaprt mlad literat naj ne bi pretgal popkovine z realnostjo.

V knjigi literarnega zgodovinarja Jožeta Pogčnika, ki je leta 1968 prvi opozoril na sloven-



Evgenija Jarc: **Brez naslova**, olje na platnu, 80x140 cm, 2003.

sko književnost v zamejstvu in zdomstvu, je rečeno, da je v Sloveniji "prva leta šlo za absolutni spoj umetnosti z revolucijo". – Ali bi se moglo analogno reči, da je tudi v emigrantskih literarnih krogih, ob logičnem protikomunizmu in torej antirevolucionarnosti šlo za spoj med umetnostjo in antirevolucijo?

V tujini sem imel mnogo let pregled čez literarno ustvarjanje zdomcev, kakor najbrž malokdo: bodisi kot urednik osrednje lite-

rarne revije v zdomstvu bodisi kot nekaj let vodja Literarnega odseka Slovenske kulturne akcije. Mirno lahko rečem, da tega spoja ni bilo. Če pa je v kakšnem zdomskem literarnem delu zaslediti to nagnjenje, je to izjema. In če kdo literarnih zgodovinarjev danes gradi svoje sodbe na kakšnih takih vzporednicah, pomeni, da žal ni - ali da še ni - dovolj informiran. Kar je naposled tudi razumljivo, čeprav pa res vsak dan manj razumljivo. Tre-

ba je reči še več: v emigraciji so bila tiskana dela, ki so bila idejno sporna, pa vendar niso doživela ne cenzure niti ne avtocenzure. Že samo moj *Človek na obeh straneh stene*, ob upoštevanju kdaj in kje je izšel, je dovolj močan dokaz.

Torej bi smeli reči, da je v zdomstvu veljal princip avtonomnosti umetnosti? A kaj pravite o poročilih o nekdanjem kulturnem življenju v emigraciji, ki jih od časa do časa zasledimo v našem dnevnem časopisju, in katerih pisci ne delijo vašega mnenja?

Vprašanje je, s koliko umirjenosti ali predsodkov je kdo od teh piscev opazoval dogajanja v zdomstvu; koliko tudi imel vpogleda vanj, koliko pa le informacij, in to spet - čigavih informacij. Ne bi hotel reči, da je kdo s slabim namenom pisal o kulturnem življenju v emigraciji, bi pa pomenilo slepiti se, če se ne bi zavedal, da lahko nekdo gleda vse skozi 'rožnate naočnike', čeprav se jih sam morda niti ne zaveda. Celo več: morda jih je zavestno odklanjal ... Ali kakor smo kdaj pravili ob odkritjih, da celo mnogi naši prijatelji v matici ne morejo videti resnice o dogajanju med vojno in po njej: nekdo ima zaradi dolgoletnega kajenja pljuča ranjena, lahko tudi kdo, ki ne kadi, ki pa je desetletja služboval v stalno zakajenem prostoru. Ne more dihati s polnimi pljuči, čeprav subjektivno ni kriv 'poškodbe.'

Vsaj v okolju, v katerem so živeli kulturniki, s katerimi se danes matična kulturna zgodovina ukvarja kot s kvalitetnimi ustvarjalci, je avtonomija veljala. Ne bom primerjal matične in zdomske literature v dobi, ko niti najčistejša lirika, dovolj da je bila tiskana onkraj meje, ni smela v matico, medtem ko smo recimo pri Slovenski kulturni akciji objavljali spornega Kocbeka, tiskali knjigo, v kateri je bil poklon Titu - mislim na Dolenčeve spomine⁶ - in podobno. Ko zdaj gledam leta v emigraciji, se sprašujem, ali ne bo ta slovenski

eksperiment ostal kot nekaj edinstvenega prav zaradi kulturne dozorelosti. V Sloveniji mnogi govorijo o "argentinskem čudežu", vendar kdo ve, ali ne bodo tista leta nekoč *precedens*, vreden opazovanja bolj zaradi demokratičnega vzdušja v diaspori in zvestobe narodu kot pa zaradi umetniških dosežkov. O avtonomiji umetnosti bi pa dodal: tudi na tem področju kaže razčistiti pojme. Ne ustavljajmo se samo pri prvih delih definicije, ampak tudi pri specifičnih diferencah. In te, v čem so? Če hočemo priti do jasnosti, je treba najprej sploh videti, ali vsi pristajamo na pojem 'vrednote', in če pristanemo, te vrednote potem hierarhizirati. Sicer diskusija nima smisla. Če pa vrednote so in če je največja vrednota življenje, potem je pač prva naloga vztrajati pri življenju. V našem primeru je to pomenilo: proti smrti emigracije. Tudi proti vsemu, kar bi prihod smrti prikivalo. Če bi torej kdaj šlo za širjenje kulture smrti, pa naj bi bila ta predstavljena v še tako prefinjeni estetski formi, bi bilo treba tudi avtonomijo umetnosti dati na tapeto. Vsi poznamo fascinacijo zla, kdaj dovršeno in zapeljivo prikazano. In žal - tudi njene posledice.

Seveda: o tem se ne da pogovarjati z ljudmi, ki negirajo vrednote, niti ne z relativisti. Še manj seveda z oboževalci smrti. - Zakaj bi bili upravičeni klicati na pomoč argument avtonomije umetnosti, kadar gre za propagacijo kulture smrti, ne pa ko gre za kulturo življenja? Zakaj v zadnjem primeru skoraj s histerijo zaganjati krik o tendenčnosti in o napadu na avtonomijo umetnosti? Kakor da bi "stvari" smele biti tendenčne, "nagnjene" samo v smrt?

Pot do jasnosti vidim predvsem v aplikaciji prve od naravnih kreposti - nekoč imenovanih "kardinalnih" - v razumnosti, to je v kreposti, ki je že po Platonu "kočijaž [ostalih treh] kreposti", pravičnosti, srčnosti in zmernosti.

Tudi če tega ne izrazimo z besedami, naj bi torej vendar tudi umetnost služila? Pomeni – ne bila povsem avtonomna?

Umetnost ni poklicana, da služi. Ničemu. Tudi še tako pozitivnemu cilju ne. Naposled niti življenju ne. Toda resnična umetnina je že sama po sebi "življenje", sama po sebi poraja življenje. Vse, kar je vrednota zase, rodi življenje. In v toliko je potem tudi "koristna". Vendar s tem je kakor s prijateljstvom, kakor je vedel že Cicero: kaj je na svetu lepšega kakor prijateljstvo, kaj tudi bolj koristnega? Toda do prijateljstva lahko pridemo samo pod pogojem, da v njem ne iščemo koristni. To ni noben paradoks.

In če je za prikazovanjem zla, ali celo nič, samo umetnikov namen, da v bralcu, gledalcu vzbudi hrepenenje po dobrem? Tisto Cankarjevo še bolj črno risanje velikega petka, zato da bi srce toliko bolj zahrepenelo po vstajenju?

V kakšnem primeru bo tako, toda na splošno ... Poleg tega: ali mora človek res živeti vse življenje med bolnimi, da si zaželi zdravja?

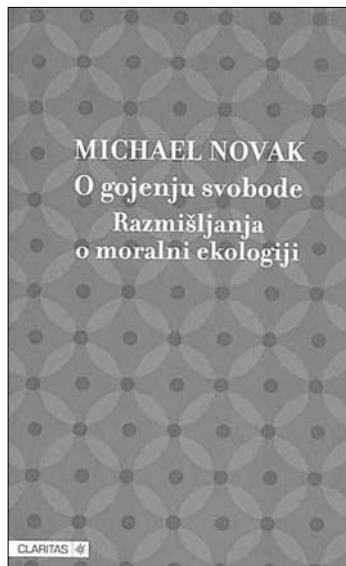
Dva, tri tisoč let je drobci v eksistenci sveta, pa vendar se mi v zgodovini kulture zdi dovolj za spoznanje, da so vsa velika umet-

niška dela nastala ob sli po življenju. Včasih morda res botruje tudi obup, toda prav zato, ker umetnik čuti odsotnost življenja. Pravzaprav, glejte, samo nedosleden nihilist more govoriti o "obupu nad življenjem".

Ne bi rad živel v svetu, v katerem bi nihilisti imeli možnost za vedno zasesti odločujoče pozicije. Res pa je, da so "socialni inženirji" danes krepko na delu.

-
1. Prim. Zorko Simčič, *Odbojene stopinje*, Celje, Mohorjeva družba, 1993. Izbor avtorjeve beletristike in esejistike, ustvarjene v letih zdomstva. Ob pisateljevi 85-letnici je bila knjiga deloma redigirana, opremljena s pripombami in ponatisnjena pod naslovom *Črni tekač* (Celje, Mohorjeva družba, 2006) (op. ur.).
 2. Gl. "Iz nekega pisma", dodanega študiji Denisa Poniža v izdaji dveh avtorjev dram, *Prepad kliče prepad*, Ljubljana, Družina, 2000 (op. ur.).
 3. Prim. prevod v: Milan Komar, *Iz dolge vigilije*, Ljubljana, Družina, 2002 (op. ur.).
 4. Prim. Milan Komar: *El progreso ilimitado y su posible filosofía*. Prevod v knjigi *Red in misterij*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2002 (op. ur.).
 5. C. S. Lewis: *The Abolition of Man*. - Gl. *Odprava človeka*, Ljubljana, ŠOU, Claritas, 1998 (op. ur.).
 6. Gl. Ivan Dolenc, *Moja rast*, Buenos Aires, Slovenska kulturna akcija, 1973. Reprint: Celje, Mohorjeva družba, 1991.

Michael Novak
O gojenju svobode:
Razmišljanja o
moralni ekologiji
 Ljubljana: Študentska
 založba (Zbirka Claritas),
 2006, 359 str.



Michael Novak nas v knjigi *O gojenju svobode: razmišljanja o moralni ekologiji* nagovori s temo kulturnih, družbenih, političnih in moralnih pogojev, ki morajo biti izpolnjeni, če želijo svobodne, demokratične družbe v prihodnosti preživeti kot takšne. Ti pogoji predstavljajo to, kar imenuje "moralna ekologija". Gre za zbirko njegovih najboljših in najprodornejših razprav o tej tematiki. Novak nas s pisateljsko bravuroznostjo popelje na raziskovanje temeljev svobodne in krepke družbe, ki jih utemelji s premisleki o posamezniku, družini, socialnih reformah v sodobnem svetu, samovladi in

o ameriški zgodovinski izkušnji. To stori na način, v katerem lahko živo občutimo tudi njegovo življenjsko izkušnjo, tj. izkušnjo dečka iz tradicionalnega ameriškega jeklarskega mesta, ki se je rodil staršema priseljencema iz Slovaške, dečka, ki je pri štirinajstih zapustil dom in se odpravil šolat za rimskokatoliškega duhovnika, ki je kot študent pristal na študiju v Rimu in pred posvečenjem izbral kariero svobodnega pisatelja in pisca. Sledila so leta, ko je doštudiral filozofijo na Harvardu, bil predavatelj in se udejeval kot svetovalec ter pisec v kampanjah za ameriške volitve. Enako pomembna kot pravkar opisana pot pa je bila tudi njegova intelektualna pot oz. izkušnja, na kateri se je od levičarstva in iskanja "tretje poti" med socializmom in kapitalizmom preobrnil h kritiki leve in zavzel, kakor sam imenuje, vigovsko različico liberalizma.

V prvem delu knjige so zbrani sestavki o temeljih svobodnih demokratičnih družb in pogojih za njih uspevanje. V drugem delu knjige najdemo Novakova razmišljanja o mislecih in avtorjih, ki so kar najbolj oblikovali in razkrili pomembne vidike moralne ekologije. Tako med drugimi Novak obravnava Tomaža Akvinskega, Jacquesa Maritaina, Reinholda Niebuha, Irvinga Kristola, Aleksandra Solženicina in Janeza Pavla II. V tretjem in zadnjem delu knjige pa lahko pre-

biramo Novakov esej *Pot v divjino*. V njem poda svojo iskreno intelektualno avtobiografijo in v njo vseskozi vpleta drobce svoje osebne življenjske poti.

V prvem delu knjige se Novak loti vprašanj temelja oz. temeljev svobode, nato preide k zgodovinskim in institucionalnim vprašanjem o svobodni družbi ter sklene s premišljevanji o naravi in vlogi družine. Kot temeljno grožnjo svobodi izpostavi Novak nihilizem, ki ga razume kot naravnost, da zgolj človekova volja in njegova izbira določata moralnost, zanemarjena pa je razumnost, ki bi za svoj cilj imela moralno resničnosti. Nihilizem ustvarja utvaro popolne svobode in neomejene avtonomije ter je prav zato mnogim tako privlačen. Po drugi strani takšen nihilizem preprečuje vsakršno možnosti smiselnega moralnega dialoga, ki se tako zvede zgolj na informiranje drug drugega o posameznikovi stališčih. Ena izmed posledic takšnega nihilizma je moralni relativizem. Resnica je tako cilj, h kateremu mora težiti vsaka svobodna družba. Drugi tak cilj je svoboda sama, ki jo moramo v kontekstu odnosa med posameznikom in družbeno skupnostjo razumeti ne zgolj v pomenu "negativne svobode", ki jo predstavlja prostost od omejitev za delovanje, niti ne zgolj na način "pozitivne svobode", kjer mora skupnost dejavno omogočiti posamezniku delovanje in udeleževanje v skla-

du z njegovimi željami, temveč moramo imeti jasno pred očmi še tretje pojmovanje svobode, tj. svobodo kot načina samouprave. Ob tem lahko to slednjo vrsto svobode razumemo tako v kontekstu družbene ureditve, kot tudi osebne ureditve notranjega moralnega življenja. Resnica in svoboda sta tako dva medsebojno povezana temelja svobodnih družb, ki v slednjih - če naj se te ohranijo - ne smeta postati zgolj besedi na papirju, temveč vztrajni težnji tako posameznikov kot skupnosti v celoti. Gre za temeljna pogoja moralne ekologije in samouprave. Pomenljivo nam to rišejo tudi naslednje Novakove besede, da *“ko pripovedovanje laži in neresnic postane moda ter se goljufanje in izmikanje dolžnostim povečata, ko zvestoba, iskrenost in dana beseda ne veljajo več; ko se pravila kršijo redno in jo kršitelji odnesejo brez kazni; ko je sodnike mogoče podkupiti ali jim groziti in uradniki odločitev ne sprejemajo zaradi njihove koristnosti, ampak sprejmejo samo tiste, ki koristijo njim; ko nepotizem, familizem in favoritizem preglasijo pravičnost in poštenost; ko državljani vso odgovornost prevajajo na voditelje (kot se to danes dogaja v številnih državah), pa čeprav so ti lopovi in barabe; ko nihče ni ponosen na svoje vsakdanje delo in se vsi pravzaprav samo pretvarjajo, da delajo; ko nihče na zaupa nikomur niti mu ne verjame niti ne sodeluje z drugimi, razen če ni pri tem*

izjemno previden - v takih primerih moralne degradacije institucije komercialne republike odpovedo, o samoupravi pa ni več sledu.” (str. 24).

Novak nadalje kritizira klasično liberalno pojmovanje svobode kot nezadostno, liberalno pozicijo pa kot pomanjkljivo. Liberalci (pre)pogosto zanemarjajo moralne in intelektualne vrline, ki so potrebne za racionalnost in za izbiro; zanemarjajo vlogo skupnosti, ki je potrebna za razvijanje močnih in neodvisnih posameznikov ter podcenjujejo ali povsem spregledujejo totalitarne težnje posameznikove in kolektivne volje. Nadalje so liberalci (pre)pogosto ozkogledno nestrpnosti do religioznih vernih in izražajo aroganco zavoljo prepričanja, da so sami posebej razsvetljeni, ter nepotrebno in nevarno razlikujejo med nevernimi in vernimi branilci svobode. Novak za vsako od omenjenih hib predlaga vigovsko dopolnilo liberalizmu in njegovemu pojmovanju svobode, na način, ki ga je začrtal že lord Acton, ko je Tomaža Akvinskega označil za prvega vigovca. Osredotočeni moramo biti na kompleksnost razumskih prvin pri človekovi izbiri; refleksija in preudarjenost sta temelj zdravih umskih navad, ki skupaj z disciplinirano voljo predstavljajo pogoje razumskega odločanja, izbire in delovanja. Izbira tudi ni zgolj preferenca, ki se lahko preko noči predruža, temveč terja dolgoročno

zavezanost, zavezanost “v dobrem in slabem”. Svobode ne moremo doseči v samotarski izolaciji, temveč zgolj v skupnosti. Potrebne so močne skupnosti, še posebej močne družine. Svobode tudi ne gre razumeti samo v okviru volje, kajti to mišljenje se lahko hitro sprevrže v totalitarizem, ki je pravzaprav nebrzdana volja. *“Volja sama, volja posameznika ali družbe, ne pozna resnice; pozna samo moč.”* (str. 52). Liberalci se morajo tudi znebiti svoje protiverskosti in posledično opustiti ideološko arogantnost ter uvideti, da je ločevanje med vernimi in nevernimi zagovorniki svobode zmotno in škodljivo.

Svobodna družba je za Novaka predvsem moralni dosežek; njena vitalnost je odvisna od moralne ekologije. Zato je, ko govorimo o krizi socialne države (ta zadeva predvsem evropske države), potrebno misli usmeriti tudi h kulturni krizi. Slednja je vezana na preizkušnjo notranje resničnosti, tj. na moralnost in moralo državljanov. Novak kot osrednjo celico socialne države razume družino, saj je ta tista, znotraj katere posameznik zadobi osnovno socialno varnost. Močna družina predstavlja obrambo pred revščino, kriza družine pa posledično ogroža socialno državo v njenih naporih. Samouprava in zasledovanje državljanskih vrlin sta drug temelj svobodne družbe, ki želi biti socialna. Državljanske vrline pa Novak naveže na meš-

čanske vrline in družino. Povezavo med enim in drugim zasleduje na treh ravneh, in sicer na gospodarski, politični in moralni ravni. Novak zagovarja tradicionalno razumevanje družine in zavrača poskuse nove opredelitve, ki bi bila "pluralna" na način, da bi govorili o družinah, pri tem pa bi pogoje za uvrstitev pod ta pojem tako rekoč izpolnila vsakršna skupnost. Tradicionalna družina tako ostaja ideal in četudi bi ga sami izgubili, ga bi na novo izumila narava sama. Tudi ni presenetljivo, da so se vse totalitarne družbe najprej lotile "reform" tradicionalne družine. *"Čeprav je slišati veliko glasnega prezira do 'nostalgične družine', je le malo takšnih kritikov pripravljenih trditi, da je imeti enega roditelja bolje kot imeti dva; da so razveza, ločitev in nezvestoba samo dobrodejne; da partnerstvo brez otrok in zakon brez otrok najboljše služijo skupnemu dobremu; in da bi najboljša družba na svetu spodbujala začasno in spolno svobodno zvezo brez otrok (in ali bi, prosim, zadnji lahko ugasnil lučiči?). Kritiki sovražni do družine, so osupljivo nejasni glede tega, s čim bi jo nadomestili. Vse, kar ponujajo, sta 'osvoboditev' in 'odprtost'."* (str. 125).

Drugi del knjige je naslovljen *Svoboda: tradicija in nekateri njeni nauki*. V njem, kot sem omenil že zgoraj, Novak predstavi nekatera svoja srečevanja z mislijo pomembnih teoretikov svobode, od Toma-

ža Akvinskega do Janeza Pavla II. Ti eseji ponujajo izredno pronicljive analize njihovih misli, ki jih Novak z izjemno pretnostjo in poznavanjem navezuje tudi na zgodovinsko izkušnjo. Vseskozi se vrača tudi k vigovstvu, posebej katoliškemu vigovstvu ter njegovemu razumevanju svobode. Ta tradicija je zelo jasno uvidela, da če želimo zavarovati pravice človeka in osebe, potem moramo dajati prednost skupnosti. Da pa bi lahko zgradili pravo človeško skupnost, moramo dati prednost osebi. Ko obravnava Tomaža Akvinskega, je osrednji predmet njegovega zanimanja njegovo stališče glede strpnosti do heretikov. Ob tem izpostavi površna in napačna razumevanja Tomaževe misli, ki mu pogosto pripisujejo versko nestrpnost, pozive k nasilju ali celo upravičevanje grozodejstev pri preganjanju heretikov. Novak pokaže, v kakšnem smislu je Akvinski sploh razumel nevarnost herezije in kako to njegovo razumevanje umestiti v zgodovinski kontekst. V eseju o Aleksandru Solženici- nu pa se Novak znova ostro loti moralnega relativizma, ki se lahko velikokrat upravičuje z določeno vrsto politične korektnosti. Toda razumeti se kot nepristojnega ali neupravičenega za sodbe o vrednotah (ter vztrajati, da lahko izbiraš vrednote le zase), pomeni ne povzpeti se na moralno raven, ostati na ravni preference ter s tem upravičiti tiste, ki so preko

taistega vodila preference izbrali npr. mučenje, ropanje, morijo ipd. Novak zagovarja svobodno, pluralistično družbo, ne pa relativistične družbe. Ne moremo in ne smemo sprejemati in biti strpni do vsega, kajti nepoštenost ni enaka poštenosti, apatičnost ni enaka sočutju, razvrednotenje ni enako spoštovanju ipd. Tudi esej o Janezu Pavlu II. ponuja izostreno in globoko analizo njegove vloge in veličine.

Zadnji del knjige, naslovljen *Pot v divjino*, opisuje Novakovo intelektualno oz. svetovnonazorsko pot kot katoličana, ki mu je bila sprva blizu levica, k vse večjemu odmiku od nje. Novak razume človekov razvoj hkrati kot odkritje in kot iznajdbo samega sebe. On sam in njegova življenjska pot sta gotovo najboljša potrditev tega razumevanja. Knjiga je izjemno zanimiva za slovenski prostor, saj odpira ravno tista vprašanja (in ponuja odgovore nanje), ki zadevajo ter na preizkušnjo postavljajo tudi našo družbo. Dragocena je tudi zato, ker želi Novak vseskozi ostajati na ravni empiričnega, tj. na konkretni ravni sveta okoli nas in izkušenj iz zgodovine, zato je vseskozi tudi prepričljiv. Knjigo spremlja odlična spremna študija dr. Bojana žalca, ki izpostavi, zakaj so Novakove misli o demokraciji, kapitalizmu in krščanstvu pomembne za slovenski prostor.

Vojko Strahovnik

Stane Granda:
Slovenija - pogled
na njeno zgodovino
 Ljubljana: Urad vlade za
 komuniciranje, 2008.
 272 str.

“Zaman me iščete, Slovenijo, do leta 1918, na zemljepisnih, zgodovinskih in na upravnih zemljevidih. Predstavljam ozemlje, ki ga naseljujejo Slovenci, poleg Čehov najbolj zahodni evropski Slovani.”

Tako začne pripoved o Sloveniji in njeni zgodovini zgodovinar Stane Granda v knjigi *Slovenija - pogled na njeno zgodovino*, ki jo je ob koncu predsedovanja Slovenije Evropski uniji izdal Urad vlade za komuniciranje. Zakaj so jo izdali ob koncu in ne ob začetku predsedovanja, ni jasno. Morda se je izkazalo v teh šestih mesecih, da tujci (o nas samih raje ne govorim) Slovenijo slabo poznajo, da pa jih je s svojimi lepotami tako očarala, da so vedno znova in znova vpraševali tiste, s katerimi so se srečevali, “Slovenija, od kod lepote tvoje?”. Še večje začudenje je verjetno rojevalo dejstvo, da smo tu že stoletja, pa nas kljub mogočnim gospodarjem ni odneslo v pozabo. Še več. Stoletni sen naših prednikov smo pred dvajsetimi leti uresničili v samostojni državi.

Knjiga, ki ima malo manj kot 300 strani v simpatičnem formatu, od pradavnine preko antike ter srednjega veka, preko

reformacije in protireformacije, programa Zedinjene Slovenije ter prve slovenske države v strnjeni obliki odkriva našo preteklost. Kratko se avtor ustavi ob vsakem obdobju, pri tem pa ne niza samo zgodovinskih podatkov, temveč tudi izpostavlja zanimive pridobitve posameznega obdobja. Z nekaterimi posrečenimi naslovi knjiga samo pridobi na svoji privlačnosti. Da jih omenim samo nekaj: “Govorilo se je slovensko, zapisovalo nemško in italijansko”, “Napredka ni konec, le drugačen je”, “Pod francosko trikoloro”, “Osvoboje ni, vendar ne svobodni”.

Poleg teksta je knjiga tudi bogato založena s slikovnim gradivom, ki dopolnjuje pisano besedo o nekem času. Tako lahko vidimo, kakšna je bila meščanska hiša na Ptuju konec 13. stoletja, na dunajskem plakatku iz leta 1515 preberemo prve slovenske besede, pokukamo v notranjost ljubljanske semeniške knjižnice, ki, kot pravi avtor, še danes “tako po številu kakor po arhitekturi žanje veliko občudovanje”, preko panjske končnice spremljamo vojno s Francozi, občudujemo iznajdbe slovenskega genija Janeza Puha, pa tudi najdemo sliko velikega zdravilca p. Ašiča. Vsekakor prav slike naredijo knjigo še bolj privlačno in bolj dostopno tudi tistim, ki drugače stežka sežejo po kakšni zgodovinski literaturi. Pri pregledu slik je morda še posebej zanimivo to, da se Stane Gran-

da ni izognil slikam, vzetim s področja vere in cerkvene zgodovine, kar nam da očitno vedeti, da se zaveda vloge in pomena, ki jo je imela vera ter Katoliška cerkev na slovenskih tleh v preteklosti, ter da pri taki izbiri nima nobenih “strokovnih” zadržkov, kar je mogoče velikokrat opaziti pri drugih knjigah s področja zgodovine.

Pri tem je seveda treba takoj dodati, da bi si napačno ne predstavljali, da ta knjiga ni zastavljena kot znanstvena publikacija v smislu dolgih in podrobnih opisovanjih posameznih obdobji. Gre za hiter in bežen, pa vendar dovolj precizen in zgovoren pregled tisočletne zgodovine našega naroda, namenjen tistim, ki se z njegovo zgodovino srečujejo prvič ali pa imajo do zgodovine, morda prav zaradi obsežnih knjig, odpor. Knjiga dejansko ustreza namenu, za katerega je nastala - za promocijo Slovenije, za spoznavanje dežele in njene zgodovine (sem že omenila, da je knjigo moč dobiti tako v slovenskem kot v angleškem jeziku?). Knjiga ne spregovori le o zgodovini, pač pa tudi o kulturi, o umetnosti, arhitekturi. Bežno, mimogrede, na kratko, kar pa ima svojo prednost, saj si podatke lažje in hitreje zapomnimo.

Knjiga morda niti ne bi pristala na straneh revije Tretji dan, glede na to, da so ponavadi knjige, ki jih predstavljamo, za bralca veliko bolj zahtevne, če vendarle ne bi v nečem, kljub temu da je napisana

v zelo poljudnem stilu, izstopala. Ko jo namreč prelistamo, dobimo občutek, da se je avtorju uspelo izviti iz primeža miselnosti preteklega sistema, ki je vse slovensko zatiral, ki je skušal vcepiti miselnost "hlapčevstva", ki je v Katoliški cerkvi prikazoval najhujšega sovražnika skozi vso zgodovino ter ji hotel vzeti ali vsaj izmaličiti vse tisto, kar je Cerkev naredila dobrega za obstoj slovenskega naroda. Avtor se tudi ne boji za-

pisati, kaj se je dogajalo pri nas po drugi svetovni vojni. Pravzaprav je cela knjiga, kot sem že zapisala, prežeta z nekakšno drugačno držo, kot smo je vajeni pri naših dosedanjih knjigah, ki govorijo o slovenski zgodovini, kjer se dejansko vse vrednoti, doživlja skozi oči ideologije polpreteklosti, ki je v marsičem zmaličila pogled na našo celotno preteklost.

Ob vsem tem je pravzaprav bolj nepomembno, da se je v

knjigo prikradla tudi kakšna napakica v obliki napačno podnaslovljene ali podvojene slike. Vsekakor je vredna, da jo, če želite na hitro osvežiti svoje znanje slovenske zgodovine, primete v roke ter jo v teh zimskih dneh prelistate. Prav tako jo lahko brez sramu podarite komu, ki se z našo zgodovino še spoznava ali o njej morda niti nima pojma.

Helena Jaklitsch

O slikah Evgenije Jarc

Vedno aktualno vprašanje svetlobe v slikarstvu je spodbuda za nastanek razstavljenih slik. Akademsko slikarko Evgenijo Jarc namreč močno nagovarja, tako da se v svojih delih k njemu stalno vrača. Pred nami so predvsem podobe detajlnih izrezov gozdov,

ki nam dajejo vpogled v delček teh njenih misli. Na ogled nam daje mnogo osebnih pogledov v naravo, na zelenje, listje, sence, košate krošnje in gole veje; odpira nam prostranost njej znanega gozda. Ob tem gledalcu pušča svobodno pot v iskanju. Njegovo do-



Evgenija Jarc: Pogled v gozd II., olje na platnu, 90x120 cm, 2006.

mišljijo namreč zlahka zanese v hojo skozi gozd, vsenaokoli šelestenje listja, prepuščanje vznemirljivemu občutku pri izbiranju steza med debli dreves in koreninami, na katerih se ustvarjajo vedno nove in spreminjajoče se sence, ter posamezni žarki sonca, ki skozi krošnje dreves pronicajo v temačno notranjost. Lahko si je predstavljati, kako oko pozorno opazuje, zaznava detajle in se hkrati prepušča celovitemu pogledu na stalno spremenljivost gozda.

Slike podajajo objektivno stvarnost, vendar nam lahko simbolično spregovorijo tudi o temini človeka, skozi katero v njegovo notranjost včasih le stežka prodre žarek svetlobe. Pa vendar mu vedno uspe prodreti. Tako je v naravi, svetloba in tema gresta skupaj, se nekako pogojujeta in se izmenjujeta. In tako je tudi v človeku. Ni idealnosti, pač pa je realnost in čar je v sprejemanju le-te. Tako je tudi pri razstavljenih delih pomen ravno v slikar-kini zaznavi obojega. Ne prikazuje namreč trenutkov, ko si svetloba s trudom utre svojo pot skozi temo, ampak prikaže njuno so-bivanje. Izbor motivov je pogojen z barvnimi niansami svetlobe navadnega dne, in ne z redkimi trenutki zmagoslavja. Gledalec lahko

tako slike gleda neobremenjeno, podoba dopušča neodločujoč, odprt in prazen prostor pred seboj, v katerem vsakdo sam zase najde zven besed sporočila.

Odločen nanos barve priča o utrjenem procesu prenosa pogleda v naravo na platno. Dinamika barvnih kompozicij pa se izraža v dveh pristopih, v kombinaciji zelene in oranžne. Pomladno in jesensko? Hladno in toplo? Morda. Ena barva teme in druga barva luči? Pomirjujoča barva in barva, ki razdraži? Spet mogoče. Pogled na naravo, svet, človeka se v umetnosti izrazi svobodno in ne nujno vzporedno z racionalnimi razlogi. Ko človek hodi po gozdu, se zaveda, da bo slej ko prej nekje konec, da bo prišel do roba ali vsaj jase, kjer bo glavno besedo prevzela dnevna svetloba. A tisto, kar ga žene naprej, je želja, da bi to svetlobo našel že prej, še znotraj teme. Je namreč prisotna, a potrebno jo je uzreti, zaznati, ji dati prostor, njeno mesto. In to je naredila slikarka s pričujočimi deli, ki izražajo to človeško iskanje: kje in kakšna je ta svetloba v odnosu do teme, kako jo vedno znova najti, jo prepoznati in ji dati ime – v sebi ter zunaj sebe.