

ISSN2464-0344

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Ivo Kerže

GILSONOVO IN KLASIČNO TOMISTIČNO RAZUMEVANJE MOGOČEGA
PRI SV. TOMAŽU AKVINSKEM

Anže Tržan

JEZUITSKA SINTEZA KOT SREDNJA POT MED TRADICIONALNIMI
IN RAZSVETLJENSKIMI SPOZNAVNI MI TEORI JAMI

Tomaž Ivešić

SPOLNA VZGOJA KNEZOŠKOFA DR. ANTONA BONAVENTURE JEGLIČA

Jernej Letnar Čer nič

SKRBNI PREGLED VARSTVA ČLOVEKOV IH PRAVIC IN OKOLJA
V DOBAVNIH VERIGAH NAJVEČJIH GOSPODARSKI H DRUŽB:
PRIMER NEMŠKEGA ZAKONA O DOBAVNIH VERIGAH

Balázs Szabó and Zsolt Nemeskéri

ECONOMIC STRUCTURE FORMATION AND THE ROLE
OF DEPENDENCE: A CHRISTIAN VIEWPOINT

Fakulteta za pravo in ekonomijo, Katoliški inštitut
Faculty of Law and Economics, Catholic Institute

LETNIK 9 • 2024 • ŠTEVILKA 2

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in ekonomijo, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana, Slovenija

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Matic Batič

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

matic.batic@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Philip Booth (St Mary's University, London, Velika Britanija), Mihai Dragnea (Universitetet i Sørøst-Norge, USN Handelshøgskolen, Vestfold, Norveška), Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facoltad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), Aleksandra Kostić Tmušić (Univerzitet u Prištini, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, Srbija/Kosovo), Simon Malmenvall (Univerza v Ljubljani, Slovenski šolski muzej, Ljubljana, Slovenija), Aleksej Martinjuk (Respublikanski institut višje šole, Minsk, Belorusija), José Ignacio Murillo (Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona, Španija), Mitja Steinbacher (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in ekonomijo, Ljubljana, Slovenija), Dorina Dragnea (Institutul Național Al Patrimoniului, Bukarešta, Romunija), Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in ekonomijo, Ljubljana, Slovenija).

Redakcija te številke je bila zaključena 17. 12. 2024.

Tisk:

Itagraf d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

100 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

Res novae

Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

LETNIK 9 • 2024 • ŠTEVILKA 2

Vsebina

Ivo Kerže

Gilsonovo in klasično tomistično razumevanje mogočega
pri sv. Tomažu Akvinskem

7

Anže Tržan

Jezuitska sinteza kot srednja pot med tradicionalnimi
in razsvetljenskimi spoznavnimi teorijami

39

Tomaž Ivešič

Spolna vzgoja knezoškofa dr. Antona Bonaventure Jegliča

75

Jernej Letnar Čerňič

Skrbni pregled varstva človekovih pravic in okolja
v dobavnih verigah največjih gospodarskih družb:
primer nemškega zakona o dobavnih verigah

113

Balázs Szabó and Zsolt Nemeskéri

Economic Structure Formation and the Role of
Dependence: A Christian Viewpoint

143

Ivo Kerže¹

Gilsonovo in klasično tomistično razumevanje mogočega pri sv. Tomažu Akvinskem

Izvleček: Interpretacija Étiennea Gilsona za razliko od klasične tomistične razlage Tomaževe misli odreka mogočemu sleherno stvarnost. Prispevek analizira problematiko tako, da najprej prikaže Gilsonov pogled na to vprašanja, kot ga sam artikulira v svojih temeljnih delih, nato pa prikaže pozicijo klasičnega tomizma s pomočjo odlomkov iz Bañeza, Kajetana, Garrigou-Lagrangea in Maritaina ter sooči ti dve razumevanji s Tomaževimi besedili, pri čemer je posebna pozornost posvečena tistim besedilom, v katerih se sv. Tomaž opira na Aviceno. Pri tem soočenju se izkaže kot posebej zanimiva revijalna debata o stvarnosti mogočega, ki sta jo imela pred več desetletji ameriška tomista p. James I. Conway in p. William Norris Clarke. Iz prikaza izhaja, da Tomaževa besedila nikakor ne podpirajo enoznačno Gilsonovega razumevanja, ki se poleg tega ogiba soočenja z avicenovskimi poudarki v Tomaževi misli. Poleg tega se zdi, da se Gilsonovo razumevanje s svojo eksistencialno razlago implicitno odmika od temeljnega aristotelskega nauka o mnogoterih pomenih biti, v katerem je razlika med dejem in možnostjo prvenstvenega pomena. Iz tega vidika se zdi klasična interpretacija ustreznejša.

1 Dr., neodvisni raziskovalec, Cesta zmage 2, 2310 Slovenska Bistrica, Slovenija, ivo.kerze@gmail.com, ORCID: 0009-0007-0556-1455.

Ključne besede: sv. Tomaž Akvinski, možnost, mogočnost, stvarnost, eksistencizem, esencializem; Étienne Gilson

Abstract: While possibles in the classical interpretation of St Thomas's thought are endowed with a certain kind of reality, in Étienne Gilson's interpretation they are radically deprived of it. The article analyses the problem through an explication of Gilson's position regarding this matter as it is articulated in his fundamental works in the first place, and in the second place, through an elucidation of the classical Thomistic position as it can be found in the texts of Bañez, Cajetan, Garrigou-Lagrange and Maritain. Then, there is a confrontation of these two interpretations with St Thomas's own texts where a special attention is devoted to those texts in which St Thomas adopts Avicenna's views. In the context of this confrontation, a debate that was held many decades ago between two American Thomists, Father James I. Conway and Father William Norris Clarke, appears to be of singular interest. The result of this account is that the support St Thomas's texts lend to Gilson's interpretation is not at all unequivocal. His interpretation, in addition, avoids the confrontation with the Avicennian elements in St Thomas's thought and seems to drop implicitly Aristotle's doctrine about the many senses of being, in which the difference between act and potency is of first importance. Therefore, the classical interpretation seems to be more adequate.

Keywords: St Thomas Aquinas, potency, possibles, reality, existentialism, essentialism, Étienne Gilson

Uvod

Pomena Étiennea Gilsona (1884–1978) za sodobno razlaganje Tomaževe misli ni treba posebej pojasnjevati. Naj zadošča ugotovitev, da bi danes težko našli tomista,² ki ne bi sprejemal vsaj osnovnih uvidov njegovega eksistencialnega branja spisov Angelskega učitelja. Presenetljivost tega dejstva je v tem, da je bil tomizem pred Gilsonom, tj. klasična razlaga Tomaževih besedil vse od njegovih zgodnjih komentatorjev do velikih klasičnih tomistov 20. stoletja, videti bistveno drugače, saj ni pripisoval biti izključnega pomena bitnega deja, kot je to pri Gilsonu, pač pa je vključeval aristotelski uvid o mnogoterih pomenih bitja (Ventimiglia 1997, 8), po katerem si tako bit v deju kakor bit v možnosti morata vendarle lastiti značaj stvarne biti, če nočemo zapasti znova v zablude predsokratikov. Ker je ta premik od klasične tomistične ontologije k gilsonovski močno vplival ne le na dogajanje znotraj tomizma, pač pa tudi, kakor je bilo deloma že prikazano (Kirwan 2018, 18–19; 108 sl.), znotraj Cerkve v celoti, je smiselno, da si ga podrobneje ogledamo in zlasti, da ugotovimo, do kolike mere je bil ta premik upravičen z ozirom na sama Tomaževa besedila.

Gilsonov eksistencialni tomizem

Osnovna Gilsonova teza je, da se pri sv. Tomažu bitni dej (*actus essendi*) nahaja v samem temelju stvarnosti (*»au coeur même de la réalité«* [Gilson 1962, 121]). Stvarnost (*reali-*

2 Menim, da je skorajda edina izjema pri tem njegov učenec Lawrence Dewan (1932–2015), h kateremu se še vrnemo, in (morda) nekaj Dewanovih učencev.

tas) je namreč to, kar ne biva zgolj pojmovno (*ens rationis*), zgolj v umu, pač pa neodvisno od njega. Po tem branju sv. Tomaža je torej nekaj stvarno in ni zgolj (naš) pojem ali izmislek le, če biva v deju, tj. če obstaja, ne pa če biva zgolj v možnosti (*potentia*). Ko npr. Gilson sarkastično obravnava stavek, v katerem znameniti neotomist Joseph Kleutgen (1811–1883) trdi, da je lahko »stvarno prav tako možno kakor obstoječe« (Gilson 1952, 106; Kleutgen 1878, 509),³ takole vzdikne: »Kako lahko človek zapiše kaj takega, razen če živi pod nekakšnim metafizičnim urokom? Tu je to, kar je mogoče, prav tako stvarno kot dejanskost«. Navajam iz Gilsonovega v angleščini napisanega dela *Being and some Philosophers* (1949), ki pa je v veliki meri povzetek njegovega temeljnega dela *L'être et l'essence* (1948), kjer podobno, čeprav nekoliko bolj umerjeno kritizira isto Kleutgenovo besedilo (Gilson 1962, 156). Tudi v tem delu je sicer prav jasno, da Gilson enači stvarnost z obstojem, npr. v že navedenem stavku, ki postavlja bitni dej v srce stvarnosti ali pa, denimo, kjer Gilson obravnava zmotno pojmovanje stvarne razlike med bitnim dejem in bistvom, ki se glasi takole: »da bi lahko vstopilo v stvarno sestavo z obstojem, bi očitno moralo bistvo samo biti stvarno, tj. moralo bi obstajati« (Gilson 1962, 111).

Toda oglejmo si utemeljenost teh izjav. Gilson razvija svojo interpretacijo besedil sv. Tomaža na bistveni razliki med njim in Aristotelom, ki naj bi bila v tem, da Aristotel ni poznal nauka o stvarjenju in da je bil po njegovem mnenju svet večn; Bog ga sicer giblje in skozi to gibanje oblikuje, vendar

3 Kleutgenovo izvirno besedilo se glasi: »*das Reale nicht als das Wirkliche dem Möglichen entgegengesetzt ist, sondern vielmehr ebenwohl bloß möglich als wirklich sein kann*«. Gilsonov prevod se glasi: »*The real may be possible as well as existing*'«.

mu ne daje obstoja kot takega (ga ne ustvarja iz nič), pač pa ga oblikuje iz predobstoječe prvotne tvari (*materia prima*).

Aristotelov bog je nedvomno eden izmed vzrokov in eno izmed počel vseh stvari, ni pa njihov edini vzrok in njihovo edino počelo. Ker ne razpolaga s pojmom stvarjenja, imamo pri Aristotelu opravka z bitjem, ki mu Bog ni vzrok, in to je tvar; [...]. Nič od tega ne najdemo pri sv. Tomažu [...] (Gilson 1962, 88).

Zato je pri Aristotelu lik (*forma*) zaključni dej vsake stvari (Gilson 1962, 59), tj. tisto, kar stori, da določena stvar je. Skratka, stvar nastane pri njem tako, da je oblikovana iz tvari: ko torej njen lik prejme tvar. Pri sv. Tomažu kot krščanskem mislecu pa to ne drži, ker zaradi razodetega nauka o stvarjenju ve, da stvar ne nastane le na način oblikovanja tvari, pač pa tako, da je tudi sama tvar narejena iz nič: stvar torej v celoti vzeto nastane v temelju tako, da prejme od Boga bitni dej, ki je globlja danost od lika. Prav zato pravi Gilson, da je bitni dej »v samem srcu stvarnosti«, pa tudi, da je »vsak lik dej, ni pa vsak dej lik« (Gilson 1962, 104), ker je namreč bitni dej tisti, ki daje biti stvari v celoti, tako glede lika kot glede tvari. V tem smislu torej razume Gilson Tomažev stavek, ki pravi, da prejema bitje pomen od bitnega deja: »*hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi*« (In IV *Metaph.*, lect. 2, n. 6).

Kaj potemtakem ostane od možnosti?

Če bi bil bitni dej v temelju stvarnosti (in bitja kot takega), kakor pravi Gilson, kaj bi potem sploh ostalo od možnosti? Vprašanje je pereče, ker vemo, da je Aristotel razvil razlikova-

nje biti na dejanskost (*actus*) in možnost (*potentia*) prav zato, da bi se ognil panteističnim posledicam, ki jih je Parmenid potegnil iz enoznačno pojmovanega bitja kot zgolj dejanskosti. Če bi namreč bitje bilo le dejansko, bi ne moglo biti nobene spremembe, ker bi vsak prehod nečesa iz stanja, ko dejansko še nima neke lastnosti, v stanje, ko jo dejansko ima, pomenilo prehod iz popolnega nič v bit, to pa pomeni, da bi moralo nekaj nastati iz nič. To pa (razen v primeru stvarjenja, in torej iz strani nadnaravnega vzroka, tj. Boga, ki pa tu ni v igri, saj teče beseda o čisto navadni naravni spremembi) ni mogoče. Zato je Aristotel doumel, da mora poleg dejanske biti obstajati še možna bit. Še več, vsaka sprememba je prehod iz možnosti v dej ali iz deja v možnost (*Metaph.*, IX, 3, 1047 a 10–17). Podoben problem se zastavlja tudi glede mnogoterosti bitij. Če je bitij več, pomeni, da je bitje razlikovano od nečesa drugega: trikotnikov je npr. več vrst (pravokotni, enakostranični itd.), ker je pojem trikotnika razlikovan po nečem drugem od trikotnika (po lastnostih pravokotnosti, enakostraničnosti itd.). Vendar drugo od bitja je le nič. Torej bitje ne more biti razlikovano in obstaja lahko le eno bitje. Če pa rečemo z Aristotelom, da je poleg bitja v deju še bitje v možnosti, potem vidimo, da je trikotnik lahko (in torej v možnosti) pravokoten, enakostraničen itd. To pomeni, da lahko trikotnik to tudi dejansko postane. Bitje torej ni razlikovano po nič, pač pa je kot bitje v možnosti razlikovano po bitju v deju. Toda če odmislimo od razlike med bitjo v možnosti in v deju, se znajdemo v parmenidovski monistični, panteistični predstavi o stvarnosti, kjer obstaja le eno samo bitje in v njem ni nobene spremembe, in je zato večno (Garrigou-Lagrange 1947, 30–33; Berti 2007, 56).

Če torej vsa stvarnost prihaja od bitnega deja, kot Gilson razlaga sv. Tomaža, pomeni, da možnost, tj. stanje, ki še ni

dejansko, ni stvarna in je zato lahko le zgolj pojmovno bitje. Videli smo zgoraj besedila, kjer Gilson dovolj jasno govori o tem, da je po njegovem branju sv. Tomaža le dejanskost stvarna, ne pa možnost. Da bi nam njegovo stališče postalo še bolj jasno, si oglejmo besedilo, v katerem Gilson *ex professo* obravnava razliko med dejem in možnostjo:

Dej in možnost ne dodajata prav ničesar k bitju. Bitje je dej v moči samega dejstva, da je bitje. Vse to, kar je, je dej v kolikor je. Kar zadeva možnost, je še vedno bitje, in zato je še vedno dej, vendar dej, mišljen v stanju mogočnosti glede na popolnejšo dejanskost, ki jo lahko prejme (Gilson 1960, 62).

Iz besedila je jasno, da hoče Gilson možnost in mogočnost (*possibilitas*)⁴ zvesti, kolikor je le mogoče, na dej in sicer na pomanjkljiv dej, ki je lahko dopolnjen z večjo mero deja. V spodnjem odlomku vidimo, kako Gilson prenese tak zaris odnosa med dejem in možnostjo na spremembo, ki je, kot rečeno, problematika, ob kateri je Aristotel oblikoval ta dva pojma:

Postajati v primeru katerekoli stvari pomeni priti k biti. Najprej neka stvar je, ni pa še vse to, kar bi lahko bila; nato jo zajame proces spremembe, na koncu katerega bo stvar postala to, k čemur je bila usmerjena, da bi naj bila. Ta proces je gibanje samo. Da pride do njega, mora bivati bitje, ki je dovezetno, da postane več od tega, kar je – to je pa tisto, čemur pravimo »biti v možnosti«. Možnost je

4 Vem, da se morda komu zdi ta prevod »nemogoč«, a ne vidim možnosti, kako bi se lahko drugače slovenilo *possibilitas* in ohranilo terminološko razliko z »možnostjo« (*potentia*).

nepopolna dejanskost z ozirom na svojo sposobnost, da doseže popolnejše stanje dejanskosti (Gilson 1960, 62).

Vendar če je možnost dojeta kot pomanjkljiv ali še ne dopolnjen dej, nastane vprašanje, ki si ga sam Gilson zastavi in skuša nanj odgovoriti:

Ta analiza ne pojasnjuje, kako ta proces nastopi, vendar nam vsaj omogoča zastaviti si vprašanje: kaj je vzrok temu, da bitje postopoma postane to, kar bi lahko bilo, vendar še ni? Glede na to, da spreminjajoče se bitje še ni, kar je na tem, da bo, ne more biti samo vzrok svoje lastne spremembe. Če bi rekli, da to je, bi s tem trdili, da si daje nekaj, česar nima. Posledično je vsako gibanje ali spreminjanje povzročeno od nečesa, kar je že to, kar subjekt gibanja šele bo. Če sežemo po tehničnem izrazju [...], lahko rečemo, da le to, kar je v deju, lahko prenese nekaj iz možnosti v dej (Gilson 1960, 62).

Gre pravzaprav za znan premislek, ki se ga sv. Tomaž posluži pri prvem načinu dokazovanja Božjega obstoja v *Teološki sumi* (*S. th.*, I, q. 2, a. 3). Podobno pove Gilson v *Uvodu v krščansko filozofijo*, ki je bil pred nekaj leti preveden tudi v slovenščino: »Možnost je preprosto pomanjkljiv način bitja, ki še ni enak stopnji udejanjenja, ki je je to bitje naravno zmožno« (Gilson 2020, 152). Nekaj stavkov kasneje pa dodaja o končnem bitju: »Ne more se izpopolnjevati neskončno in na vsak način, vendar se lahko izpopolnjuje na način in v mejah, ki jih določa njegovo bistvo« (Ibid.). Vidimo torej, da možnost ni povsem zvedljiva na dej, saj je istovetna s prej omenjeno »sposobnostjo, da doseže popolnejše stanje dejanskosti«, to sposobnost in njene meje pa določa »bistvo« danega bitja, kakor smo pravkar videli.

To svojsko naravo možnosti kot sposobnosti udejanjenja, ki odmerja bistvene meje temu udejanjenju, izrazi sam Gilson še drugače, ko govori o liku, ki se skorajda prekriva z bistvom (Gilson 1962, 92; 95), kjer pravi, da je »lastna vloga lika v tem, da vzpostavi podstat, ki je dovzetna za dej obstoja«, ali da je »lik *causa essendi* za podstat, kakor je prozornost *causa lucendi* za zrak« in da je torej »lik počelo bitja, pa tudi, če želite, vzrok bitja, v svojem lastnem redu, ki je red likovne vzročnosti«. Pri tem zanimivo dodaja, da je to »med drugim zelo stvarna vzročnost, katere poseg je nujen, da bi bil obstoj mogoč. V tem pomenu je lik resnično *causa essendi*, toda samo v tem pomenu« (Gilson 1962, 103). Vidimo torej, da celo sam Gilson tu priznava, da možnost ni povsem zvedljiva na dej v pomenu, da gre zgolj za pomanjkljivost ali umanjkanje deja, kot to sugerira zgoraj navedeni prikaz možnosti. Če bi namreč bilo tako, bi bila možnost (kot vsako umanjkanje) lahko le pojmovno bitje (*Disp. metaph.*, disp. LIV, sect. 3, n. 1).⁵ Možnost, ki temelji v bistvu, pa je očitno nekaj, kar stoji nekako nasproti deju v pomenu počela, ki predstavlja stvaren okvir (ali, če hočemo, tudi oviro) njegovemu izvrševanju. Ta stvarni vidik možnosti označuje Gilson v pravkar navedenem besedilu kot likovno vzročnost.

O stvarnosti možnosti v klasičnem tomizmu

Zdi se, skratka, da Gilsona kljub temeljni interpretativni želji, da bi v bitju reducirал možnost na dej, bistvo pa na obstoj,

5 Suarez tu navaja kot klasične primere pojmovnih bitij zanikanja, umanjkanja in odnose.

stvarnost Tomaževih besedil vendarle sili k nekakšnemu implicitnemu priznanju, da to ni povsem mogoče.

Glede tega je treba reči, kot je bilo že omenjeno, da so avtorji klasičnega tomizma vseskozi brali ta besedila v smislu pripisovanja stvarnosti bistvom ne glede na prejem obstoja in tudi pred njim. V tem pomenu je posebej jasen Domingo Bañez (1528–1604), ki v svojih *Sholastičnih komentarjih* k Tomaževi *Teološki sumi*, navajajoč Kajetana (1469–1534), izjavi naslednje:

Končno bodimo pozorni, da po Kajetanu govorimo o stvarnem bitju na dva načina: na prvi način tako, da ga razlikujemo od bitja, ki je izdelek uma, na drugi način pa, da ga razlikujemo od tega, kar ne obstaja [...]. Iz teh sklepov sledi, da so bistva stvari, preden začnejo obstajati, stvarna bitja, v kolikor se stvarno bitje razlikuje od fiktivnega, ne pa v drugem pomenu (Bañez 1614, 146).⁶

Bañez se tu opira na sledeče besedilo iz Kajetanovega *Komentarja* k Tomaževemu spisu *O bitju in bistvu*:

Stvarno bitje jemljemo na dva načina: na prvi način tako, da ga razlikujemo od bitja, ki ga je izdelal um; na drugi način pa ga razlikujemo od bitja, ki ne obstaja v deju. Na prvi način je vsaka reč, ki sodi v kategorije, stvarna, pa če

6 »Nota ultimo cum Caietanus (In De ente et essentia, c. 4, q. 6) quod ens reale dupliciter dicitur, uno modo ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu, alio modo dicitur, ut distinguitur contra non existens. [...] Ex his conclusionibus sequitur, quod essentiae rerum antequam existant sunt entia realia, ut ens reale distinguitur contra fictitium, non tamen in secundu sensu.«

je ali če je ni. Na drugi način pa je stvarno le to, kar stvarno obstaja izven svojih vzrokov (Kajetan 1907, 91).⁷

Vidimo, da oba avtorja upoštevata nekaj, kar Gilson ne upošteva, in sicer razliko med stvarnostjo »v prvem pomenu«, tj. v pomenu tega, kar ni pojmovno bitje, in stvarnostjo »v drugem pomenu«, tj. v pomenu tega, kar ne obstaja (v deju). Za Gilsona pa je, kot smo že prebrali, »bitje dej v moči samega dejstva, da je bitje. Vse to, kar je, je dej, v kolikor je.« Kar ni v deju, je torej lahko le nič oz., kot smo videli v primeru možnosti, le umanjkanje dejanskosti. Tako nič kot umanjkanje pa sta lahko le pojmovni bitji, saj kot taki ne moreta preiti v dejanskost (Maritain 1932, 261–262). Za Gilsona je torej stvarnost v prvem in drugem Kajetanovem pomenu, kljub kakšnemu nihljaju, v glavnem eno in isto.

Nauk o stvarnosti bistva ali možnosti je stalnica, ki se vleče v klasičnem tomizmu vse do Gilsona. Gilson, kot smo videli, tozadevno navaja Kleutgena. Lahko bi navedli še Garrigou-Lagrangea (1877–1964) in Maritaina (1882–1973), ki se v svojih delih sklicujeta prav na navedena odlomka Bañeza in Kajetana (Garrigou-Lagrange 1914, 298–299; Maritain 1932, 178), pa še mnogo drugih. Zanimivo je zlasti, kako daljnosežen je sklep, ki ga iz klasične tomistične trditve o stvarnosti možnosti potegne Maritain in ki se bere kot implicitna kritika Gilsona:

7 »*Ens reale dupliciter accipitur: uno modo ut distinguitur contra ens ab intellectu fabricatum; alio modo ut distinguitur contra non existens actu. Primo modo omnis res praedicamentalis est ens reale sive sit, sive non. Secundo modo id tantum quod realiter existit extra causas suas, est ens reale.*«

Noetika tolikerih modernih avtorjev se maje od vsega začetka, ker narobe razumejo to temeljno točko, tako da zamenjujejo mogočo stvarnost s pojmovnim bitjem in prepoznavajo dejansko bitje kot edino stvarno bitje (Maritain 1932, 179).

Vidimo torej, da sodi h klasičnemu tomizmu pripisovanje stvarnosti možnosti oz. še ne udejanjenemu bistvu in da to, kar Gilson kritizira pri Kleutgenu, ni kakšna posebnost tega nemškega avtorja, pač pa bolj ali manj splošno sprejeto tomistično stališče pred Gilsonom.

Sedaj pa je čas, da se ozremo na Tomaževa besedila, ki so očitno predmet tako nasprotujočih si interpretacij glede samih temeljev ontologije.

Tomaževi odlomki, na katerih Gilson utemeljuje svoje stališče

Gilson svojo interpretacijo o bitnem deju kot počelu stvarnosti utemeljuje zlasti na odlomkih, kot je tale iz *Sume proti poganom*:

Bit sama je kakor dej tudi v odnosu do lika. Zato namreč v skupkih iz tvari in lika pravimo, da je lik počelo biti, ker je sestavni del podstati, čigar dej je bit sama: podobno je prozornost zraka počelo svetenja, ker vzpostavi svetlobi lastno podlago (S. c. G., lib. II, cap. 54, n. 5).

Gilson navaja ta odlomek tako v *Le thomisme* kot v *L'être et l'essence*. V obeh primerih poudarja središčni pomen tega nauka za tomizem (Gilson 1979, 174; 1962, 103). Gre

za nauk, ki pravi, da je, kot je bilo že navedeno, »lastna vloga lika v tem, da vzpostavi podstat, ki je dovzetna za dej obstoja« (Gilson 1962, 103). Pri tem pa Gilson poudari, da je obstoj sam temeljnejši od te vloge, saj »esse je *quo est* lika, slednji pa je *quo est* podstati« (Gilson 1979, 174). *Quo est* je tisto, po čemer nekaj je in torej je po tej Gilsonovi logiki, kot že rečeno, bitni dej ali obstoj v temelju lika (ki je v temelju podstati). V potrditev tega navaja v *Le thomisme* še nadaljevanje tega Tomaževega besedila, ki se glasi takole: »Liku lahko rečemo to, po čemer nekaj je [*quo est*], glede na to, da je počelo biti; toda cela podstat je to, kar je [*quod est*]; sama bit pa je to, po čemer imenujemo podstat bitje.«

V podporo stališču, da je z bitjo v temelju bitja mišljena bit v deju, navaja Gilson odlomke, kot je tale iz *Teološke sume*: »Bitje se namreč izreka v lastnem pomenu o tem, kar je v deju« (*S. th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1). To podkrepi Gilson še s svojo ugotovitvijo, da »kakor vsak glagol, tudi glagol *esse* označuje dej in ne stanja. Stanje, v katerega *esse* postavlja to, kar ga prejema, je stanje, ki ga označuje beseda *ens*, tj. stanje 'bitja'« (Gilson 1979, 175). Odlomkov, v katerih se zdi, da sv. Tomaž zvaja pomen biti na bit v deju je sicer več. V *Teološki sumi* lahko npr. beremo, da je »bit v takem razmerju do bstva, ki se od nje razlikuje, v kakršnem je dej do možnosti« (*S. th.*, I, q. 3, a. 4); pa še, da je »bit namreč dejanskost sleherne stvari« (*S. th.*, I, q. 5, a. 1); ali pa, da je »bit sama nadvse popolna, saj je v odnosu do vsega ostalega kot dej« (*S. th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3). Slednji odlomek komentira Gilson, rekoč, da je »vidno kako tu sv. Tomaž izvaja skrajni napor, in sicer tak, da v njem pomen skorajda razbija ubešeditev, zato da bi izrazil, kako je *ipsum esse* specifičen in presežen« (Gilson 1979, 176). Ta Gilsonov uvid najde svojo

dopolnitev v Tomaževem odlomku, v katerem se bit ne izkaže le za vrh stvarnosti, »pač pa tudi za njeno srce« (Ibid.) in ki se glasi: »Bit je namreč to, kar je sleherni stvari najbolj notranje in kar je najgloblje v vsem, saj je likovna glede na vse, kar se nahaja v stvarnosti« (S. th., I, q. 8, a. 1).

Kaj pa Tomažev prevzem Avicenovega nauka zoper golo pojmovnost bistev?

Na osnovi teh odlomkov se zdi, da ima Gilson preprosto prav, ko razlaga Tomaževo misel v smislu, da odreka možnosti kot taki kakršnokoli stvarnost, ker se zdi, da po sv. Tomažu stvarnost prihaja zgolj od deja. Pri tem je pa potrebno upoštevati še Tomažev odnos do misli arabskega srednjeveškega filozofa Avicene, ki pripisuje bistvom (in torej možnostim) nekakšno samostojno stvarnost z ozirom na dejanskost, in Gilsonovo kritiko te misli. Oglejmo si, kako Gilson sarkastično izriše in zavrne ta nauk:

Tukaj je bistvo, kamna npr., ki ga sedaj najdem v umu, nato pa tudi v posameznih kamnih [...]. Če ne bi bilo kamnov, bi bistvo »kamnitosti« še vedno obstajalo, če bi še vedno bival um, ki bi ga pojmoval, pa čeprav kot golo mogočnost. Po drugi strani, če bi bili kamni, ne bi bilo pa umov, ki bi jih spoznavali, bi kamnitost še vedno obstajala v kamnih. Posledično, kamnitost je v sebi povsem neodvisna od umov ali stvari. Od tod skorajda nepremagljiva psihološka utvara, katere žrtev Avicena dejansko postane. Predstavljal si je, da obstajajo v sebi bistva, ki sledeč temu, kar je pravkar rekel, nikoli ne obstajajo v sebi (Gilson 1952, 76).

Problem te Gilsonove kritike v odnosu do sv. Tomaža je, da sam Angelski učenik na več mestih zelo jasno prevzame točno ta Avicenov nauk. V spisu *O biti in bistvu*, na katerega se nanašajo navedeni Kajetanovi in Bañezovi odlomki, jasno piše, da bistvo (ali narava) v absolutni obravnavi (kjer se torej jemljejo v poštev le sestavine samega bistva) »odmišlja od vsake biti, vendar tako, da ne izključuje nobene« (*De ente et essentia*, cap. III, l. 69–70).⁸ Z »vsako bitjo« sta mišljena bit v umu in bit v stvareh in to odmišljenje se dogaja pri sv. Tomažu na osnovi argumentov, ki jasno sledijo Avicenovim. Če torej absolutno obravnavanega bistva (tj. bistva kot takega) ne moremo imeti za pojmovno bitje, potem mora biti nekako stvarno. Res je, da sv. Tomaž, kolikor vem, nikjer ne zapiše, da bi bilo tako bistvo nekako stvarno, vendar se ta sklep zdi dovolj jasno vsebovan v navedku, kakor to izpostavlja tudi Kajetan v obravnavanem odlomku, ki ga je navedel Bañez in za njim Garrigou-Lagrange ter Maritain.

Razlog tega nauka, ki ga sv. Tomaž povzema po Aviceni (Gilson 1962, 125), je, da če bi absolutno obravnavano bistvo (človek npr.) vsebovalo lastnost, ki pripada zgolj posameznemu človeku, potem bi se izraz »človek« ne bi mogel prirekati mnogim ljudem, kar je neresnično, saj ne obstaja le en posameznik, ki bi bil človek. Po drugi strani, če bi splošnost (ki sodi k pojmovnemu bitju) sodila k bistvu človeka, bi se slednje ne moglo nikoli oposamezniti, kar je prav tako neresnično, saj poznamo posamezne ljudi. Zato pa je tako, da bistvo, obravnavano tako, kot je v sebi, ne more biti pojmovno bitje. Če bi bilo pojmovno bitje, bi ne moglo biti nikoli oposameznjeno ali udejanjeno.

8 »Abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum.«

To so razlogi, zaradi katerih sv. Tomaž prevzame ta vidik Avicenove filozofije, kar je še bolj jasno, če rečeno povežemo s Tomaževim osmim *Quodlibet*, kjer izrecno priznava, da je ta nauk Avicenov:

Avicena pravi v svoji Metafiziki, da je obravnava narave [ali bistva, op. IK] trojna. Ena je tista, pri kateri jo obravnava glede na bit v posameznikih [...]. Druga je obravnava narave glede na umljivo bit [...]. Tretja pa je absolutna obravnava, ki odmišlja od obeh biti [...]. (*Quodl. VIII*, q. 1, a. 1, c).⁹

Na prvi pogled se torej zdi, da imamo opravka z dvema sv. Tomažema: z avicenističnim in z gilsonovskim. Ugotovitev bi bila dokaj porazna ne le z vidika tega, da mora interpretacija slehernega avtorja predpostavljati do skrajnih možnosti enotnost njegovega sporočila, pač pa tudi, da je sv. Tomaž od Cerkve predlagan vzor teološke in filozofske misli (Leon XIII., 1879; Pij X., 1907; Janez Pavel II., 1998).

Kako naj torej združimo ta dva vidika Tomaževe misli? Oglejmo si najprej, kako bi bilo mogoče uskladiti navedena avicenistična besedila pri sv. Tomažu z gilsonovsko eksistencialno razlago. Žal ne poznam Gilsonovih besedil, ki bi skušala izvesti tako uskladitev. V tem okviru je zanimivo, da čeprav Gilson v *L'être et l'essence* natančno povzema Avicenov nauk in ga primerja s sv. Tomaževim (Gilson 1962, 124–131), ne omenja dejstva, da sv. Tomaž prevzema v navedenem odlomku

9 »*Secundum Avicennam in sua metaphysica, tripex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus [...]. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile [...]. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse*«.

spisa *O bitju in bistvu* Avicenovih stališč. Poskuša pa izpeljati tako uskladitev Jean Paulus, ki v svoji študiji o Henriku Gent-skem očitno prevzema Gilsonovo eksistencialno perspektivo, saj podobno kot Gilson dojema Henrikovo pozicijo kot kantovsko *ante litteram* (Paulus 1938, 22). V tej študiji namreč obravnava temo o absolutni obravnavi bistva, kakršno smo srečali tako v spisu *O bitju in bistvu* kakor v osmem *Quodlibet*. Konkretno se Paulusovo ugotavljanje nanaša na odlomek iz osmega *Quodlibet*, ki se glasi takole:

Če umaknemo vsa ustvarjena bitja, ki so bila narejena v šestih dneh, ne pravimo, da ostaja popolnost v številu šest, kakor da bi število šest imelo kakšno bit v naravi [in rerum natura], če bi nobeno ustvarjeno bitje ne obstajalo; pač pa zato, ker če umaknemo vse ustvarjeno, preostane absolutna obravnava števila šest, v kolikor odmišlja od sleherne biti, in tako mu pripisujemo popolnost; kakor če bi umaknili vse posamezne ljudi, bi preostala razumnost, pripisljiva človeški naravi (*Quodl. VIII, q. 1, a. 1, ad 1*).

Vidimo, da gre za odlomek, ki je vsebinsko skladen z že navedenima, saj v avicenovski maniri tematizira absolutno obravnavo bistev. Vendar po Paulusu ni mogoče iz tega izpeljati nekakšne stvarnosti bistev, ker je tu govor le o absolutni *obravnavi* in torej o miselni, zgolj pojmovni resničnosti (Paulus 1938, 100).¹⁰ Vendar se taka rešitev ne zdi zadovoljiva, saj če ta obravnava odmišlja od sleherne biti, očitno odmišlja tudi od pojmovne biti, in je torej ne moremo zvesti na pojmovno bit, kot bi rad Paulus.

10 »(...) n'est donc question que de consideratio, et ne point d'esse, c'est-à-dire (...) d'une esse rationis, et nullement d'un esse essentialis.«

Mogoče pa bi se dalo rešiti to zadrego z Gilsonovim razlikovanjem dveh ravni Tomaževe misli: eksistencialne, ki je temeljna in je pravzaprav teološka raven, ter substancialne, ki je izvedena in je v ožjem pomenu filozofska raven (Gilson 1962, 90). V tej perspektivi bi bilo mogoče stvarnost bistev nekako zvesti na substancialno, aristotelsko raven Tomaževega razmišljanja, saj je na tej ravni odločilen lik in ne bit oz. se bit nekako poistoveti z likom (in z bistvom) (Gilson 1962, 92; 95), kot se to dogaja denimo v Suarezovi ontologiji (Gilson 1962, 147). Vendar tudi taka rešitev ne more biti zadovoljiva, zlasti zato, ker odpira več težav kot jih pa rešuje, saj se sklicuje na Gilsonovo domnevo o Tomaževem pojmovanju filozofije kot naravno usmerjene k teologiji in torej celotnega naravnega reda kot po naravi usmerjenega k nadnaravnemu, kar odpira temo o težavni interpretaciji Tomaževega *desiderium naturale videndi Deum* (*S. th.*, I-II, q. 3, a. 8; *S. c. G.*, lib. III, cap. 57), iz katerega je prek interpretacije Josepha Maréchala izhajala t. i. *nouvelle théologie* v svojih nadvse problematičnih neo-modernističnih tendencah (Kirwan 2018, 119; De Lubac 2017, 265). Tema razmerja med naravo in nadnaravo je, skratka, pri samem sv. Tomažu nejasna¹¹ in zato ne kaže nanjo naslanjati rešitve pričujočega problema.

Debata med p. Conwayjem in p. Norrisom Clarkom

Glede te problematike nam priskoči na pomoč razprava o stvarnosti mogočnosti, ki sta jo v letih 1959–1960 imela v okviru ameriške tomistične revije *New Scholasticism* jezuit-

11 Zato so jo skušali doreči komentatorji kot, denimo, Kajetan v svojem komentarju k *S. th.*, I, q. 12, a. 1, ki je objavljen v leoninski izdaji Tomaževih del.

ska avtorja p. James I. Conway in p. William Norris Clarke, kjer slednji zastopa, kot sam pravi, gilsonovsko stališče, ki odreka mogočnosti kakršno koli stvarnost, Conway pa klasično tomistično, ki se nagiba k Aviceni, ki ji stvarnost do neke mere pripisuje.

Oglejmo si najprej, kako Conway obravnava odlomke, ki jih Norris Clarke in Gilson navajata v prid eksistencialnega branja Tomaževe misli. V temelju Conway pravi, da v njih preprosto »ne teče beseda o stvarnosti mogočnosti; v teh besedilih ali sv. Tomaž zožuje obravnavo na dejansko bit ali, če govori o možnem bitju, je iz sobesedila jasno, da ima v mislih subjektivno možnost ali prvotno tvar, ne pa objektivne možnosti ali notranje mogočnosti« (Conway 1959, 337). Pri tem prikaže, kako ta splošna ugotovitev velja za posamezne odlomke.

Glede *S. th.*, I, q. 8, a. 1, c (»Bit je namreč to, kar je sleherni stvari najbolj notranje in kaj je najgloblje v vsem, saj je likovna glede na vse, kar se nahaja v stvarnosti, kakor sledi iz rečenega [q. 4, q. 1, ad 3]«), pravi, da rečenemu postavi sv. Tomaž na čelo stavek »v kolikor stvar obstaja [*has existence*]« (Conway 1959, 338)¹², kakor prevede Tomažev »*quamdiu igitur res habet esse*«. V toliko naj bi po Conwayju sam sv. Tomaž izrecno zamejil pomen biti, o katerem tu teče beseda, na bit v deju, tj. na obstoj. Kot sicer vidimo, sv. Tomaž tu ne uporablja izrazov *existentia*, *actus*, *actualitas* ali kaj podobnega, kar bi nedvoumno izražalo bit v deju, pač pa uporablja izraz *esse*, ki pomeni bit. K temu naj prištavim glede Conwayjevega prevajanja Tomaževega *esse* z *existence*, da je temu pač tako, ker angleščina ne premore

12 »*As long as a thing has existence*«.

dveh izrazov za *esse* in *ens* (pri nas *bit* in *bitje*), pač pa ima za oboje *being*. Da bi izrazili to razliko, so se angleško govoreči neotomistični avtorji posluževali besede *existence*, da bi izrazili bit (*esse*), s tem pa nastane nova dvoumnost, ker sv. Tomaž uporablja izraz *existentia* (po naše obstoj) praviloma za bit v deju. Skratka, ko Conway govori o *existence*, to ne pomeni nujno obstoja ali biti v deju, pač pa praviloma bit. Podobne težave ima tudi Gilson, ko piše v angleščini, pa tudi v francoščini, ki prav tako izraža bit in bitje z eno samo besedo: *être* (Gilson 1979, 170).

Je pa res, da je tu govor o stvari, ki ima (*habet*) bit in v kolikor oz. dokler (*quamdiu*) jo ima, to se pa lahko dogaja le z bitjo v deju, da jo (prigodna) stvar prejme ali pa izgubi. Conway dalje razlaga, da v kolikor v tem odlomku sam sv. Tomaž referira na drugi tozadevni odlomek, kot je razvidno iz besedila (»kakor sledi iz rečenega [*q. 4, a. 1, ad 3*]«), velja to tudi za ta odlomek (ki se glasi: »Nič namreč nima dejanskosti, razen v kolikor je, torej je bit sama dejanskost vseh stvari in tudi samih likov«).

Glede *S. th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1 (»Bitje se namreč izreka v lastnem pomenu o tem, kar je v deju«) pa Conway pravi, da »je tu le to zatrjeno, da je '*ens simpliciter*' podstatni obstoj katerekoli stvari' (*esse substantiale rei uniuscuiusque*), medtem ko sleherna naknadna pritična popolnost ni nič več kot relativen obstoj (*esse secundum quid*). Zopet, tu teče beseda le o subjektivni možnosti in pritičnem udejanjenju; z nobenim naponom domišljije ni mogoče reči, da bi bil tu govor o objektivni možnosti« (Conway 1959, 341). Ta razlaga zahteva nekaj pojasnil. Najprej glede samega razlikovanja med subjektivno in objektivno možnostjo, ki ga najdemo nekoliko višje, kjer Conway pravi: »Angelski učitelj v teh

besedilih ne obravnava možnega bitja v pomenu objektivne mogočnosti (namreč, tiste, ki je notranje neprotislovna in torej v temelju istovetna z *Ipsum esse subsistens*), pač pa le v pomenu subjektivne možnosti ali prvotne tvari« (Conway 1959, 333). Vidimo torej, da je s subjektivno možnostjo mišljena prvotna tvar (*materia prima*), in sicer zato, ker je tvar podlaga ali *subiectum* likovnih določil: da npr. les postane miza, stol ali omara, saj je v možnosti vse to. Vse to toliko bolj velja za prvotno tvar, ki je tvar brez slehernega lika (npr. tudi brez lika lesa). Z objektivno možnostjo pa je mišljena sama neprotislovnost nečesa, po katerem ta nekaj sploh lahko kakor koli je: kar je protislovno, pač ne more na noben način biti, kakor nas uči zakon neprotislovnosti (*Metaph.*, IV, 3 1005 a 19 – 20), razen zgolj na besedni ravni (ko rečemo, da nekaj *je* protislovno). Da bi bolje razumeli Conwayjevo razlago si sicer oglejmo še cel tozadeven Tomažev odlomek iz I, q. 5, a. 1, ad 1:

GLEDE PRVEGA ugovora je treba reči, da čeprav sta dobro in bitje stvarno istovetna in se razlikujeta le pojmovno, ni mogoče na isti način reči, da je nekaj bitje v preprostem pomenu in da je nekaj dobro v preprostem pomenu. Ker se namreč bitje izreka v lastnem pomenu o tem, kar je v deju, deju pa je lastno, da ima razmerje do možnosti, pravimo, da je nekaj bitje v preprostem pomenu, po tem, po čemer se prvotno razloči od tega, kar je zgolj v možnosti [*potentia tantum*]. To je namreč podstatna bit sleherne reči: torej po svoji podstatni biti je nekaj bitje v preprostem pomenu. V moči naknadnih dejev pa pravimo, da je nekaj bitje le v določenem oziru, kakor biti bel pomeni biti le v določenem oziru, saj biti bel ne preseže biti v možnosti v preprostem pomenu [*potentia simpliciter*], ker se prideva k predobstoječi stvari v deju.

Conway v bistvu meni, da sv. Tomaž z izrazoma *potentia tantum* in *potentia simpliciter* v tem odlomku označuje le subjektivno možnost (tj. prvotno tvar), ne pa objektivne. To meni zato, ker govori odlomek o podstatnih in pritičnih dejih ali likih in njihovem nanosu na možnost kot njihovo podlago in torej na možnost kot prvotno tvar. Kar zadeva nanos pritičnih dejev, vidimo, da je podlaga »predobstoječa stvar v deju« in torej mora biti tudi možnost (v odlomku »*potentia tantum*«), na katero se nanosi podstatna bit, podlaga dejanske podstati in tako subjektivna možnost ali prvotna tvar. Objektivna možnost kot taka ne more biti podlaga ali subjekt pritičnih dejev, razen če bi jo enačili s subjektivno možnostjo. To pa ni mogoče, ker je objektivna možnost navzoča v Bogu kot vsebina njegovih idej (S. th., I, q. 15, a. 2 – Conway zato omenja, da je »istovetna z *Ipsum esse subsistens*«, tj. z Bogom, ki je samostojno obstoječa Bit sama) in v toliko biva pred kakršnokoli stvarjo, ki pa je nekaj ustvarjenega in torej Bogu naknadnega (S. th., I, q. 66, a. 1). Odlomek po Conwayjevi razlagi torej pravi le o prvotni stvari, da ni bitje v preprostem ali pravem pomenu, nič pa ne pove o objektivni možnosti.

Nenavadno in povedno je, da Norris Clarke v svojem odgovoru ne navede nobene pripombe glede Conwayjeve interpretacije, da so odlomki prvega dela *Teološke sume*, kot so q. 8, a. 1, c in q. 4, a. 1, ad 3, omejeni na bitje v deju in da nič ne govore o (objektivni) možnosti. Ugovarja pa Conwayjevi razlagi q. 5, a. 1, ad 1, rekoč, da »v tomizmu ni bilo nikoli navade, da bi se mogočnosti označevalo kot 'bitja v deju' v pravem pomenu« (Norris Clarke 1960, 99). Norris Clarke tu očitno izhaja iz komentiranega Tomaževega besedila, ki pravi, da »se namreč bitje izreka v lastnem pomenu o tem, kar je v deju« (S. th., I, q. 5, a. 1, ad 1), in da

torej, če Conway pravi, da je objektivna možnost bitje v pravem pomenu, potem mora biti v deju. Toda Conwayjeva razlaga ravno poudarja, da je bit v možnosti, ki je tu edina obravnavana, bit v subjektivni možnosti in v primerjavi z njo (tj. v kontekstu nanosa likov na podlago) je edina bit v pravem pomenu bit v deju.

Drugi Norris Clarkov ugovor se glasi, da je bila »subjektivna možnost v tomizmu in še bolj v drugih sholastičnih sistemih vselej obravnavana kot bolj stvarna od objektivne možnosti ali mogočnosti. Slednje vsaj predpostavlja stvarno podlago s stvarno zmožnostjo. Prvo pa ne pomeni nič stvarnega znotraj samega bitja, pač pa le v njegovem vzroku. Če je torej stvarnejša različica možnosti izključena z bitjo v deju, potem mora biti manj stvarna različica prav tako izključena« (Norris Clarke 1960, 99). Vendar je po Conwayjevi razlagi očitno objektivna možnost stvarnejša od subjektivne. Vedeti moramo pri tem tudi, da prvotna tvar kot taka ne obstaja, saj tvar obstaja kot vselej oblikovana po raznih likih (*S. th.*, I, q. 7, a. 2, ad 3).

Tretji Norris Clarkov ugovor na Conwayjevo razlago q. 5, a. 1, ad 1 pa se glasi, da je »subjektivna možnost, ali tvar, ki je tu jasno izključena, prav tako vsaj toliko objektivno mogoča, kot del mogočega bistva, kot je mogoč lik. Torej bi naj bila hkrati izključena kot subjektivna možnost in vključena kot objektivna, kar se zdi nekoliko nerodno« (Norris Clarke 1960, 99). Vendar menim, da bi se to ne zdelo Conwayju prav nič nerodno. Res je, da je tvar vključena v objektivni možnosti, tj. v zamislih o stvareh, ki jih ima Bog od vekomaj v svojih idejah, vendar to ni po sebi tvar ali subjektivna možnost, pač pa objektivna možnost, ki ima pač za vsebino subjektivno možnost.

Tozadevno si je tudi zanimivo ogledati, kako oba avtorja komentirata odlomek iz Tomaževe *Sume proti poganom* (lib. I, cap. 66). Odlomek (z mojimi podčrtavami in zvezdicami, ki jih bom kmalu pojasnil) se nanaša na vprašanje, ali lahko Bog spoznava ne-bitja in se glasi takole:

Iz teh razlogov sledi, da Bog ima vednost o ne-bitjih. Nima pa vsa ne-bitja isti odnos do njegovega védenja. Tista namreč, ki niso, niti ne bodo, niti niso bila, pozna Bog kot mogoča, ker bi jih lahko proizvedel s svojo močjo. Zato jih ne pozna kot obstoječa v sebi [*in seipsis*], pač pa kot obstoječa le v Božji moči. Nekateri pravijo, da te Bog pozna po vednosti preprostega umevanja. Tista, ki so nam sedanja, pretekla ali prihodnja, pozna Bog po tem, da bivajo v njegovi moči, v svojih vzrokih in v njih samih [*in seipsis*]. Spoznanju le-teh pravimo vednost zrenja: Bog namreč pri stvareh, ki niso sedaj pri nas, ne zre le biti, ki jo imajo v svojih vzrokih, pač pa tudi tisto, ki jo imajo v sebi [*in seipsis*], saj je njegova večnost nedeljivo navzoča v slehernem času.[*] Pa vendar pozna Bog bistvo sleherne stvari po svojem bistvu. Njegovo bistvo je namreč upodobljivo v mnogih resničnostih, ki niti so, niti niso bile in niti ne bodo. To je podobnost moči slehernega vzroka, po kateri predobstajajo učinki v vzrokih. Bit sleherne stvari, ki jo ima v sebi [*Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa*], je torej iz njega izpeljana na način vzora. [*] Tako torej pozna Bog ne-bitja, v kolikor imajo nekako bit: ali v Božji moči, ali v svojih vzrokih, ali v sebi [*in seipsis*].

Conway razlaga besedilo tako, da z izrazom »v sebi« (*in seipsis*) sv. Tomaž izraža bistva kot so v sebi v omenjenem avicenističnem pomenu, tj. odmišljujoč od sleherne biti – v absolutnem pomenu, o katerem govori v navedenih odlomkih iz spisa *O bitju in bistvu* ter iz osmega *Quodlibet*, in da Bog spoznava ne-bitja tudi na tak način (Conway 1959, 337). Norris Clarke ga tu do določene mere upravičeno popravi z ugotovitvijo (Norris Clarke 1960, 94), da ima sv. Tomaž v tretji zaporedni pojavitvi izraza *in seipsis* v tem odlomku očitno v mislih bit v deju, ker je tam govor o Božji »vednosti zrenja« (*S. th.*, I, q. 14, a. 9; 12; 13), s katero Bog spoznava stvari, ki so, bodo ali so bile, tako da jih zre kot dejanske, ker je On v svoji večnosti prisoten povsod v času, oz. kot pravi sv. Tomaž: »saj je njegova večnost nedeljivo navzoča v slehernem času«. Norris Clarke prikazuje to kot vzorčen primer Conwayjevega samovoljnega branja Tomaževih besedil in njihovega selektivnega navajanja, ki tako branje omogoča (Norris Clarke 1960, 93–94). Besedila, ki jih Conway navaja, so namreč tista, ki so v zgornjem odlomku podčrtana: očitno je torej, da je Conway izpustil stavke, ki prikazujejo, da teče tu beseda (tudi) o Božji vednosti zrenja in da gre očitno v tem primeru za bit v deju, ko sv. Tomaž pravi, da imajo predmeti takega zrenja bit v sebi (*in seipsis*).

Vendar tudi Conway navaja odlomek selektivno, saj izpušča besedilo med zvezdicama, ki ga pa Conway navaja in poučarja. Ta odlomek, ki takoj sledi besedilu o vednosti zrenja, se začne z besedama »Pa vendar« (*Et tamen*), ki očitno izražata nekakšno opozicijo glede na pravkar povedano. Nastane torej vprašanje, ali ima morda izraz »v sebi« [*in seipsa*], v besedilu med zvezdicama, drugačen pomen od biti v deju in ali morda ne upravičuje Conwayjevega avicenističnega branja. Dejstvo je vsekakor, da tu ni govor le o stvareh, ki sicer

»niso sedaj pri nas«, toda vendar so ali so bile ali bodo (in pri katerih edinih je vednost zrenja možna), pač pa o takih, ki »niti so, niti niso bile, niti ne bodo«, kot lahko beremo v besedilu med zvezdicami. Torej bi se reklo, da je »bit sleherne stvari, ki jo ima v sebi« na nekakšen način tudi bit stvari, ki »niti so, niti niso bile, niti ne bodo«, in torej ne dejanska bit, pač pa avicenovski *esse essentiae*, o katerem govori Conway (1959, 338). Povedno je pri tem, da, kot rečeno, Norris Clarke odlomka med zvezdicami ne navaja in ne komentira.

Zaključek

V članku smo si ogledali razloge, zaradi katerih se zdi Gilsonovo branje sv. Tomaža in zlasti njegovega pojmovanja deja in možnosti vprašljivo, v luči prav tako (ali morda še bolj) verjetnega avicenovskega branja, ki pripisuje stvarnost možnosti. V posebno pomoč nam je bila izmenjava mnenj med p. Conwayjem in p. Norrisom Clarkom iz preloma 50.-ih in 60.-ih let prejšnjega stoletja, saj neposrednih izmenjav na to temo ni prav veliko. Pri vsem tem je morda prav posebej zanimivo za bralca Tomaževih del, da se za videzom preprostosti in nazornosti Tomaževega diskurza skrivajo subtilne distinkcije, ki razodevajo dejansko kompleksnost in mestoma tudi nedorečenost misli Angelskega učitelja. Taka nedorečenost se skriva v Tomaževem besedilu nedvomno v odlomkih o že mimogrede omenjeni naravni težnji po zrenju Božjega bistva. Vendar se nič manjša nedorečenost najbrž skriva v temi o stvarnosti možnosti, o kateri je tu tekla beseda. Obe temi sta usodepolni, kot je razvidno iz vpliva, ki jo je imela prva na razvoj *nouvelle théologie*. Podobno velja za drugo temo, vsaj če pomislimo na že navedene Maritainove besede, da se filozofija »tolikerih

modernih avtorjev maje od vsega začetka«, ker ne upošteva stvarnosti možnosti. Obe temi bo treba v prihodnosti temeljito doreči, če nočemo, da nas bo njuna nedorečenost še dalje obvladovala. Temu namenu je želel pričujoči članek skromno prispevati vsaj na ravni izpostavitve problema.¹³

Reference

Aristotel. 1960. *Metaph.- Metaphysica. V: Aristotelis Opera.* Ur. Immanuel Bekker. Berlin: De Gruyter.

Bañez, Domingo. 1614. *Scholastica commentaria in Primam partem usque ad LXIV. q.* Douai: Borremans.

Berti, Enrico. 2007. *In principio era la meraviglia.* Bari: Laterza.

Conway, James I. 1959. The Reality of Possibles. *The New Scholasticism* 33, št. 2: 139–161; št. 3: 329–353.

De Lubac, Henri. 2017. *Na poteh k Bogu.* Celje-Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.

13 Prav posebej zanimiv bi znal biti za nadaljnje reševanje tega problema prikaz nasprotja med Kajetanovo in Silvestrisovo razlago Tomaževih besedil, ki se je lotita Conway in Norris Clarke v omenjeni revijalni razpravi. Prav tako bo s tega vidika potrebno osvetliti raziskave že omenjenega p. Lawrenca Dewana, ki kritično obravnavajo Gilsonov nauk in nauk njegovega učenca Josepha Owensa (v mislih imam zlasti članke, kot so: *St. Thomas and Creation: Does God Create »Reality«?*; *Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians*; *Being per se, Being per accidens and St. Thomas' Metaphysics*), pa tudi sicer njegovo osrednje delo *Form and Being*.

Dewan, Lawrence. 1978. Being *per se*, Being *per accidens* and St. Thomas' Metaphysics. *Science et Esprit* 30, št. 2: 169–184.

Dewan, Lawrence. 1994. Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians. *Laval théologique et philosophique* 50, št. 2: 363–387.

Dewan, Lawrence. 1999. St. Thomas and Creation: Does God Create »Reality«? *Science et Esprit* 51, št. 1: 5–25.

Dewan, Lawrence. 2006. *Form and Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Garrigou-Lagrange, Réginald. 1914. *Dieu, son existence et sa nature*. Pariz: Beauchesne.

Garrigou-Lagrange, Réginald. 1947. *La synthèse thomiste*. Pariz: Desclée de Brouwer.

Gilson, Étienne. 1952. *Being and Some Philosophers*. 2. izdaja. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Gilson, Étienne. 1960. *Elements of Christian Philosophy*. New York: Doubleday.

Gilson, Étienne. 1962. *L'être et l'essence*. 2. izdaja. Pariz: Vrin.

Gilson, Étienne. 1979. *Le thomisme*. 6. izdaja. Pariz: Vrin.

Gilson, Étienne. 2020. *Uvod v krščansko filozofijo*. Ljubljana: Družina.

Janez Pavel II. 1998. *Fides et ratio*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (pridobljeno 10. 11. 2024).

Kajetan (Thomas de Vio). 1907. *Commentarium super opusculum De ente et essentia Thomae Aquinatis*. Rim: Pontificia Officina Typographica.

Kirwan, Jon. 2018. *An Avant-garde Theological Generation*. Oxford: University Press.

Kleutgen, Joseph. 1878. *Die Philosophie der Vorzeit*. I. zvezek. Innsbruck: Rauch.

Leon XIII. 1879. *Aeterni Patris*. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (pridobljeno 9. 11. 2024).

Maritain, Jacques. 1932. *Les degrés du savoir*. Pariz: Desclée de Brouwer.

Norris Clarke, William. 1960. The Possibles Revisited: A Reply. *The New Scholasticism* 34, št. 1: 79–102.

Paulus, Jean. 1938. *Henri de Gand*. Pariz: Vrin.

Pij X. 1907. *Pascendi Dominici gregis*. https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (pridobljeno 9. 11. 2024).

Suarez, Francisco. 1861. Disp. metaph. – Disputationes metaphysicae. V: *Opera omnia*. Ur. Charles Breton. 25.–26. zv. Pariz: Vivès.

Tomaž Akvinski (sv.). 1888 sl. In *Metaph. - Commentarium in Metaphysicam; S. c. G. – Summa contra gentiles; S. th. – Summa theologiae; Opusculum de ente et essentia, Quodl. VIII – Quaestiones de quolibet VIII*. V: *Opera omnia*. Leoninska izdaja.

Ventimiglia, Giovanni. 1997. *Differenza e contraddizione*. Milan: Vita e pensiero.

Gilson's and the Classical Thomistic Interpretation of the Possibles in St Thomas Aquinas

Summary

While possibles in the classical interpretation of St Thomas's thought are endowed with a certain kind of reality, in Gilson's interpretation they are radically deprived of it. The article analyses the problem through an explication of Gilson's position regarding this matter as it is articulated in his fundamental works in the first place, and, in the second place, through an elucidation of the classical Thomistic position as it can be found in the texts of Bañez, Cajetan, Garrigou-Lagrange and Maritain. Then, there is a confrontation of these two interpretations with St Thomas's own texts where a special attention is devoted to those texts in which St Thomas adopts Avicenna's insights. The focal point of the disagreement is whether the essence in its absolute meaning, which "abstracts from any esse, but in a way that it excludes no one of them", as St Thomas sums up Avicenna's doctrine about the reality of essences in his *De ente et essentia*, implies that the essences before their actualization are indeed somehow real, since they abstract also from the being in the intellect, and, therefore, it seems that they cannot be mere beings of reason. In the context of this confrontation, a debate that was held many decades ago between two American Thomists, Father James I. Conway and Father William Norris Clarke, appears to be of singular interest. The result of this account is that the support St Thomas's texts lend to Gilson's interpretation is not at all unequivocal. His interpretation, in addition, avoids the confrontation with the mentioned Avicennian

elements in St Thomas's thought and seems to drop implicitly Aristotle's doctrine about the many senses of being, in which the real difference between act and potency is of first importance. Therefore, the classical interpretation seems to be more adequate.

Anže Tržan¹

Jezuitska sinteza kot srednja pot med tradicionalnimi in razsvetljskimi spoznavnimi teorijami

Izvleček: Namen te razprave je pokazati, da je pojav t. i. jezuitske sinteze kot srednje poti med Lockovim empirizmom in kartezijanskim dualizmom katoliškemu razsvetljenstvu v Franciji do srede 18. stoletja zagotavljal zelo pomembno mesto pri razvoju novih duhovnih pobud. Prav vključujoč značaj je namreč mogel poživiti starejše tomistično izročilo in ga deloma na novo formulirati. Osrednji cilj te prenovljene krščanske filozofije je bila vzpostavitev močnega apologetičnega momenta, ki bi mogel zagotoviti obrambo krščanstva v okolju, ki se je hitro spreminjalo in se je zaradi splošne modernizacije začelo počasi oddaljevati od tradicionalnih krščanskih predpostavk. Usodno pa je nadaljnji razvoj apologetike in z njo tudi avtonomne katoliške razsvetljske misli v Franciji zaznamovala Pradesova afera leta 1751, ki je povzročila prelom med jezuiti, enciklopedisti in janzenisti. Aferi je sčasoma sledila ukinitve francoskih jezuitov leta 1764.

¹ Mag. zgodovine, samostojni raziskovalec, Čehova ulica 1, 1000 Ljubljana, Slovenija, anze.trzan@gmail.com, ORCID: 0009-0009-9490-5954.

Ključne besede: katoliško razsvetljenje, John Locke (1632–1704), kartezijanstvo, Nicolas Malebranche (1638–1715), Jean-Martin de Prades (1724–1782), jezuitska sinteza

Abstract: The purpose of this discussion is to demonstrate that the emergence of the so-called Jesuit Synthesis as a middle ground between Lockean empiricism and Cartesian dualism played a very important role in the development of new spiritual initiatives in France by the mid-eighteenth century. It was precisely this inclusive character that was able to revive the older Thomist tradition and partly reformulate it. The central aim of this revamped Christian philosophy was to establish a strong apologetic moment that could provide the defence of Christianity in an environment that was rapidly changing and slowly moving away from traditional Christian assumptions. Further development of apologetics, together with the autonomous Catholic Enlightenment thought in France, was, however, crucially marked by the Prades affair of 1751, which caused a rift among the Jesuits, Encyclopaedists and Jansenists, and was followed by the suppression of the French Jesuits in 1764.

Keywords: Catholic Enlightenment, John Locke (1632–1704), Cartesianism, Nicolas Malebranche (1638–1715), Jean-Martin de Prades (1724–1782), Jesuit Synthesis

Uvod

Katoliško razsvetljenstvo je izrazito hevrističen pojem, ki ga zaznamuje več različnih, včasih celo nasprotujočih si teženj, vendar je njegov osnovni namen obramba in konsolidacija vsebine razodetja, zato pod vplivom sočasne razsvetljske misli prihaja znotraj katoliškega razsvetljenstva do razvoja lastnih sistemov apologetski strategij razodetih resnic na podlagi prav tako izvirnega spoznavoslovja. Ob tem je res, da je poskus racionalizacije religije in dokazovanja njene jasnosti to slednjič skrčil predvsem na etične kategorije, končno pa se je, tako pod težo kritike Immanuela Kanta (1723–1804), ki je zavračal možnost vsakršnega posredovanja med razodetjem in razumom, kot tudi zaradi notranjega cerkvenega premika k bolj ekskluzivni ultramontanistični drži, sesul. Kljub temu so bila apologetska prizadevanja popolnoma razumljiva, ker je bilo katoliško razsvetljenstvo del širšega poskusa, da bi se krščanstvo vključilo v splošni tok razsvetljske družbene modernizacije, zaradi česar je moralo najprej razviti primerno racionalno osnovo (oziroma ustrezno adaptirati že obstoječi tomizem). Ta bi mu mogla dolgoročno omogočiti uspešno povezovanje z moderno znanostjo, ekonomijo in ustavnim razvojem (Hersche 1977, 394; Lehner 2010, 2–3).

Znanstvena revolucija je Katoliško Cerkev postavila pred nove izzive, saj je morala ponovno pretehtati svoja aristotelska izhodišča, ki so se na področju fizike izkazala za neustrezna. Prav tako so se pod pritiski radikalne kritike Barucha Spinoze (1632–1677) znašle razodete verske resnice, saj je nizozemski filozof trdil, da so te zgolj ljudskim množicam dostopne formulacije sicer popolnoma razumsko razvidnih resnic. V istem obdobju so katoliški pisci začeli uporabljati sočasni književni slog v ljudskih jezikih in se tako umikali

od latinske sholastične silogistike, kritičnemu pretresu pa je bilo izpostavljeno izročilo, ki je dotlej veljalo za popolnoma nujno in zgodovinsko nepogojeno. V ozadju tega raziskovanja je stala zamisel o napredku, ki so jo katoliški prenovitelji delili s splošnim tokom razsvetljenstva. To pa je pomenilo, da so se na udaru znašle tudi vse oblike »praznoverja« in predsodkov, ki so škodovala uporabi razuma in napredku, ki je bil z razumom povezan. Ta napredek naj bi človeka vodil k sreči, ki jo je predvidevalo razsvetljsko zanimanje za antropologijo, pri čemer ta niti pri katoliških razsvetljencih ni toliko izvirala iz klasičnih tomističnih zamisli, saj je bila mnogo bolj praktičnega oziroma celo utilitarističnega značaja. Vzpostavitev močnih državnih ustanov, ki bi zagotovile takšno srečo v obliki občega dobrega, je zahtevala odpravo paralelnih cerkvenih ustanov, kar je oblast seveda izkoristila in se povezala z rimskemu centralizmu nenaklonjenimi škofi (tu moremo govoriti tako o galikanizmu kot o močnem nemškem episkopalizmu). Na tak način se je katoliško razsvetljenstvo slednjič vedno tesneje povezovalo z državnimi interesi, kar je pripeljalo do močne reakcije zlasti v času Napoleonovih osvajanj, ko se je papeštvo znašlo na robu preživetja, partikularne pobude škofij in reformnih samostanov – tradicionalnih središč katoliškega razsvetljenstva – pa so bile zaradi državnega centralizma zadušene. Vsaka reformna pobuda, ki je bila sad kritičnega razmisleka, je odslej vzbujala sum, takšna reakcionarna drža pa je tlakovala pot ultramontanizmu (Malmenvall 2024, 79–81; Lehner 2016, 7–11; Burson 2014a, 16–17).

Namen razprave je podati oris enega od načinov oblikovanja nove apologetske drže, ki je, kot je bilo izpostavljeno, odločilno zaznamovala katoliško razsvetljenstvo. Razprava se omejuje na spoznavno teorijo, ki se je razširila zlasti med

francoskimi jezuiti in jo sodobno zgodovinopisje opredeljuje kot t. i. jezuitsko sintezo. Ta je zaradi obrambe tomistično formuliranih členov vere skušala iz okolja, ki je bilo čedalje bolj dojemljivo za angleške empiristične pobude in v katerem se je slednjič oblikovala lastna zrela empiristična filozofija, prevzeti prvine, ki bi omogočile krepitev določenih tomističnih potez ob hkratni ustrezni modifikaciji kartezijanske filozofije, kot jo je pretežno utemeljil Nicolas Malebranche (1638–1715). Tako prilagojena je ta filozofija omogočala izjemno dobro posredovanje med kartezijanskim dualizmom duha in materije ter empirističnim pojmovanjem stvarstva kot enotne materialne substance, katere duhovne spoznavne zmožnosti so le pritike. Pri tem razprava na primeru francoske enciklopedistične recepcije spoznavnega nauka Johna Locka (1632–1704) ugotavlja, da se je jezuitska sinteza dokaj uspešno odzivala na to recepcijo in se je z njo precej pokrivala. Ob koncu je na kratko nakazana še možnost prekrivanja med janzenizmom in filozofijo Reného Descartesa (1596–1650), kar bi lahko bil – poleg vrste teoloških razhajanj – filozofski vzrok za spor z empiristično naravnanimi jezuiti.²

- 2 Glede na to, da je obstajalo več različic katoliškega razsvetljenstva tudi znotraj posameznih dežel, tukaj nimamo prostora, da bi natančno opredelili, kdo so bili posamezni predstavniki katoliškega razsvetljenstva v Franciji, zato bomo poleg obravnavanih predstavnikov jezuitske sinteze in Nicolasa Sylvestra Bergierja (1718–1790) tu na kratko omenili le nekatere. Adrien Lelarge de Ligne (1697–1762) je skušal pod vplivom samoohranitvenega nagona (*amour de soi*) Jeana Jacquesa Rousseauja (1712–1778) verske resnice predstaviti kot koristne človekovim prizadevanjem za lastno preživetje. Pri obrambi ideje stvarjenja sveta zoper moderne teze o njegovi večnosti se je odločno angažiral jezuit Gabriel Gauchat (1709–1777) in se pri tem zavzel za razumnost civilizacije nasproti Rousseaujevim trditvam o nasilnih izvorih človeštva. Claude François Alexandre Houtteville (1686–1742) je skušal z logičnim izpeljevanjem pokazati razumnost krščanstva, Philippe Louis

Obračun z Descartesovo zapuščino

Prehod od dualizma k empirizmu

Osrednji problem razsvetljenskega spoznavnega nauka je bila natančna določitev predmeta spoznanja, kar je terjalo vrnitev k izvorom razuma, k njegovi genetiki oziroma k oblikovanju človeškega duha. Psihologija je tako mogla zavzeti mesto, ki naj bi ji pripadalo, saj je bila tako kot pri naravoslovni znanosti v ospredju analiza elementov duševnega, prav nič drugače kot to na področju anorganskega sveta počne čista analitična kemija. Ob upoštevanju korespondenčne narave resnice, ki zahteva ujemanje spoznanega predmeta in spoznavajočega uma, je Descartes zvaljal spoznanje na t. i. vrojene ideje, ki so kot arhetipi vtisnjenje v človeško dušo, in se po njih oblikujejo tudi sleherna druga spoznanja. Ker pa si tako zunanji svet kot umske ideje delijo svoj izvor v božjem umu, med *res extensa* in *res cogitans* ne obstaja nikakršna razlika, saj gre konec koncev le za različne izraze ene same, popolnoma enotne božje bitnosti (Cassirer 1998, 91–93; Stres 2018, 159). Vendar pa je ob tem več kot očitno, da vsakršna povezava med človeškimi predstavami in svetom obstaja le v in preko božje biti. Bog je torej pogoj vsakršnega resničnega spoznanja, saj je védenje o njem pred spoznanjem sveta, ker je ideja neskončnega bitja temeljna vsebina človeškega duha, ki nam omogoča, da je zaradi božje resnicoljubnosti zagotovljeno tudi spoznanje sveta. Človekove čutne zaznave tako ne predstavljajo nikakršnega spoznanja sveta, temveč so le trenutna stanja duše, saj svet v sebi ni drugega

Gérard (1737–1813), ki je po spreobrnjenju postal goreč apologet, pa se je trudil dokazati, da so argumenti deistov in ateistov nesmiselni, krščanstvo pa je kljub skrivnostim, ki niso razvidne, razumna religija (Van Kley 2011, 22–23; Rosenblatt 2008, 290–291).

kot razsežnost, brez katere si ni mogoče zamisliti materialne stvarnosti; ker pa jo, kot vse ideje, uvidi šele človeški um, to pomeni, da narava ne vsebuje nikakršne lastne zakonitosti (Cassirer 1998, 93–94; Stres 2018, 159–160). Ideja Boga tako utemeljuje mišljenje, ki je zmožno prepoznavati zakonitosti narave, če so te vsebovane v samem mišljenju, namesto v naravi, kar zagotavlja, da je odsotnost dvoma oziroma posedovanje jasnih in razločnih idej pogoj za spoznanje sveta (Schmidt 1965, 141–142).

Takšna potreba po transcendentnem posredniku med posameznikom in zunanjo stvarnostjo je bila za razsvetljensko misel, ki je zahtevala popolno avtonomijo razuma, seveda nesprejemljiva, zato se je naslonila na empiristično spoznavoslovje, ki je predpostavljalo, da so predstave, ki tvorijo človeško misel, pravzaprav le vtisi zunanjih predmetov, kar pa bi pomenilo, da nimajo svoje lastne vsebine (*significatio*), temveč le reprezentirajo zunanjo stvarnost (Cassirer 1998, 96). V *Uvodu v Enciklopedijo* (1751) se Jean le Rond d'Alembert (1717–1783) tako opira na Locka, ko ugotavlja, da je spoznanje lastnega obstoja in zunanjega sveta stvar občutkov, a obenem priznava, da ni med občutki in predmetom, ki naj bi jih povzročal, pravzaprav nobene podobnosti, zato razumsko ni moč spoznati narave tega medsebojnega delovanja. Razvidnost čutnih zaznav – da lahko zatrdimo, da te resnično obstajajo – nam po d'Alembertu daje le naš instinkt, zato njihov poslednji vzrok za razliko od gotovosti, ki jo premore Descartesov jaz, ostaja nepoznan (D'Alembert 2009, 10–12). Zadnji preostanek na poti k popolni opustitvi dualizma v korist senzualizma je zato odprava refleksije, ki naj bi po Locku še vedno bila zavedanje duše o svojih lastnih stanjih. To samozavedanje o človekovi eksistenci je bilo dediščina aristotelskega apriorističnega pojmovanja razuma kot dela

duše, čigar aktivnosti se delijo v posamezne operacije – po obratu k empirizmu pa tudi abstrakcija, tvorjenje sodb in sklepanje, ki skupaj tvorijo dejavnost razuma, niso drugega kot le modifikacije človeških zaznav (Cassirer 1998, 97–98; Hatfield 1998, 985).

Condillacov poskus popolne empirične rekonstrukcije zavesti
V Franciji je s kartezijansko filozofijo temeljito obračunal Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780), ki je menil, da zmote pri spoznavanju niso posledica nejasnih in nerazločnih idej, ki jih po Descartesu zakrivijo naši čuti, temveč neustreznega tvorjenja sodb. Condillac namreč v čutenju razlikuje med zaznavo, ki jo občutimo, oziroma zvezo, ki jo vzpostavimo preko čutenja z zunanjim predmetom, in med sodbo o tem, ali je ta zveza oziroma to, kar predmetu pripisujemo, resnično. Ker je po njegovem zmota le stvar sodb in se ne nanaša na ideje, ki po njegovem izvirajo iz čutih zaznav, to slednjič vsakršnega suma opere človeška čutila, katerim kartezijanski metodični dvom seveda vztrajno odreka zanesljivost. Condillac opozarja, da moramo biti tudi tu natančni in prepoznati, da vzrok zmote ni niti v sami sodbi – ta je vedno le resnična ali neresnična – temveč v jeziku, ki sodbo izraža. Če na primer trdimo, da je sneg bel, to lahko pomeni, da ima določeno lastnost, ki v nas sproža čutenje bele barve, po drugi strani pa lahko pomeni, da ima neko lastnost, ki je podobna beli barvi, ki jo zaznavamo. Trditev je pravilna le v prvem pomenu, zato bi bilo ustreznejše trditi, da se sneg zdi bel oziroma da ima tak videz, ne pa, da je bel. Pri tem naravni jezik s svojimi besedami presega vsebino, ki jo posredujejo čuti (Pariante 1999, 5–8).

To obliko semantičnega dvoumja, ko je hkrati prisotnih več pomenov iste besede, pri čemer ni jasno, kateri je izbran, lo-

giki sicer imenujejo ambiguiteta (Uršič in Markič 2020, 77). Da je Condillac prepričan, da je spoznanje v resnici le neka oblika čutnih zaznav, je razvidno iz njegovega slovitega miselnega eksperimenta, v katerem je v središču kip, ki izkuša različne zaznave in na njihovi podlagi oblikuje ideje, s čimer počasi gradi svojo zavest. Sprva naj bi po Condillacu kip zaznaval le vonjave, na primer vonj vrtnice. Vonj naj bi bil izmed čutov sicer najbolj boren, saj ni dejavno usmerjen k predmetu svojega zaznavanja, zato v resnici kipu ne omogoča nobene predstave predmeta, ki oddaja vonjavo, temveč je vsa zavest na tej stopnji zožena zgolj na vonjavo samo. Kip je torej le vonjava vrtnice oziroma rečeno drugače, vsa njegova (proto) zavest je izenačena z izkušnjo konkretne vonjave. Temu zavedanju, ki je izenačeno z zaznavanjem, manjka vsakršne intencionalnosti, s katero bi bilo usmerjeno k predmetu zunaj zavesti; ga pa po Condillacu spremljata občutka ugodja ali bolečine. Na ta način je sploh moč nekoliko razumeti naravo te Condillacove prvotne zavesti, saj je le ob spremljajočem ugodju ali bolečini to tudi zavest posameznega subjekta in ne neko splošno, neosebno zavedanje. Naše čutenje po Condillacovem mnenju ni povezano le z (ne)lagodjem, temveč tudi z različno intenzivnostjo; tako na primer vonj vrtnice začne počasi izginjati, pri kipu pa se ob tem krepí na primer vonj jasmína, kar pomeni, da njegovo zavest oblikuje nov vonj, pri čemer kip izkusi ta občutek spreminjanja, s čimer pride do zaporedja in končno do spomina. Slednji ni nič drugega kot stalna zmožnost razlikovanja med različnimi izkušnjami oziroma med ugodjem in bolečino, ki jih spremljata (Shapiro 2014, 408–409).

Spomin tako kipu omogoča, da razlikuje različna stanja, za kar je potrebna zmožnost tvorjenja sodb in oblikovanja abstraktne ideje razsežnosti, pa tudi ideje števila. Te spoznav-

ne sposobnosti so vse po vrsti posledica razlikovanja med stopnjami užitka in bolečine, ki jih kip doživlja. Tako spoznavne sposobnosti oziroma zavest sama za Condillaca niso nekaj, kar bi bilo kratko malo dano, nekakšen apriori, kot jih še razume Locke, temveč so rezultat daljšega razvoja in se oblikujejo na podlagi edinstvenih izkušenj, nato pa same so-oblikujejo nadaljnji razvoj zavesti, zato je vsaka posamezna zavest popolnoma unikatna. Bolj razvita zavest tako povratno oblikuje tudi izkušnje, saj pretekla ugodja in bolečine določajo, kateri občutki so trenutno v njenem središču. Toda kljub temu razvoju vsa ta (proto)zavest še ni dosegla nobene intencionalnosti, nobenega zavedanja predmeta zunaj sebe, kar pomeni, da kip še nima nobene zavesti, ki bi ga ločevala od njegove izkušnje in ga vzpostavljala kot neodvisno obstoječe bitje, ki je različno od drugih. Vid sicer omogoča dojetje lastne telesne razsežnosti, vendar pa to ni zadosti, da bi kip dojemal tudi predmete zunaj sebe; tu vidimo, da kartezijanska ideja razsežnosti ne zagotavlja gotovosti glede obstoja zunanjega sveta. Šele tip kipu omogoči, da se zave predmetov, ki ga obkrožajo, zaradi česar slednjič samega sebe dojame kot od sveta različnega. Tako preko tipanja razvije svojo intencionalnost, saj v njegovo zavest vstopi izkušnja drugega, zunanjega, oziroma kip vzpostavi intencionalnost, ki mu omogoča, da svet spoznava preko reprezentacij zunanjih predmetov v zavesti. Intencionalnost tipa nato oblikuje tudi intencionalnosti drugih čutil, kar pomeni, da ta v prvi vrsti ni omejena na misel, kot predvideva klasično filozofsko izročilo in tudi Descartesove vrojene ideje, temveč se lahko razvije zgolj iz čutne izkušnje (Shapiro 2014, 409–411; Stres 1998, 21–22; Stres 2018, 357).

Ker misel očitno dejavno ne oblikuje zavesti, temveč je njen proizvod, gre vzroke za oblikovanje duševne razsežnosti

bivajočega po Condillacu iskati pri nagonih, pri občutju ugodja in bolečine. Pri tem se naslanja na Locka, ki trdi, da je motiv delovanja (ne)lagodje in ne predstave, ki jih ima človek o dobrem kot o cilju delovanja. Condillac to Lockovo razumevanje pojavov volje razširi na vse duševne zmožnosti, zato za razliko od kartezijske psihologije predstave začne utemeljevati na volji in ne več volje na predstavi. To nepreklicno vodi do sklepa, da našo zavest na vseh ravneh oblikujejo nagoni, ki usmerjajo tudi potek naše misli, saj se glede na nagone v naši zavesti pojavljajo ideje oziroma še boljše skupki idej, ki so inherentno povezani z določenimi občutki ugodja ali bolečine, pri tem pa ni nobenega reda, temveč le kaos izmenjujočih se idejnih tvorb. Te si sledijo kot gole predstave, kot obrisi brez lastnega bistva, ki jim njihovo vsebino daje šele funkcija, to pa določajo nagoni, ki težijo k človekovi samoohranitvi. Tako vsakršno logično urejenost in razumsko doumljivost zamenja gola biološka potreba (Cassirer 1998, 99–100; Schwartz 1999, 34–37). To »divje« medsebojno delovanje in povezovanje množice čutnih izkušenj izrazi to sistematično in domiselno povzema tudi *Enciklopedija*, ki zanika vsakršno potrebo po racionalističnem metafizičnem sistemu, poudarja pa, da mora biti sistematičen filozofski duh, zato d'Alembert v *Uvodu* kronološko prehaja od enostavnih idej, ki so plod neposredne izkušnje, k sekundarnim refleksivnim izkušnjam, s čimer kaže na razvojne faze duha – tako od poljedelstva in zdravilstva prehaja h kompleksnejšima fiziki in matematiki, da bi s tem pokazal medsebojno veriženje idej in razkril izvore oziroma genealogijo posameznih področji vednosti. Poleg pregledne karte znanosti in umetnosti tvori tretji del *Enciklopedije* seznam navzkrižnih referenc, ki napotuje na druga sorodna gesla (oziroma ideje), s tem pa najrazločnejše kaže na veriženje posameznih idej (Kroupa 2009, 231; 233–234; 239).

Jezuitska sinteza

Nastanek

Kartezijanska filozofija, ki je imela tudi apologetski namen, saj je Descartes z njo želel odgovoriti na očitke skeptikov o nezmožnosti spoznanja Boga, je s svojim dualizmom načela aristotelsko dediščino tomizma, ki je substance oziroma bivajoče razumel kot enotno povezavo duha (forme) in snovi, kar je tomistom omogočalo, da so ljudem kot enotnim substancam pripisovali, da so zmožni s svojim razumom preko volje stvarno povzročati spremembe v fizičnem svetu, saj so ostajali s telesom del sveta, z dušo, ki je bila njihova forma, pa so bili del duhovne oziroma božje razsežnosti. To je velikim sholastikom dovoljevalo, da so brez zadržkov privzeli, da se spoznanje vedno začne s čuti. Toda Descartesova radikalna ločitev telesa in duha je slednjemu onemogočila, da bi lahko kakorkoli spoznaval snovni svet, s katerim ni imel nobene povezave več. Rešitev dualizma je, kot smo pokazali pri Condillacu, šla v nasprotni smeri, saj je zahtevala, da se razum in volja, ki so ju tomisti razumeli kot duhovni zmožnosti zavesti, podvržeta čutnim zaznavam oziroma biološki nuji. To pa je pomenilo, da je bila celotna zgodba obrnjena in je bila materija tista, ki ji je zavest pripadala zgolj kot pritika, o čemer se je spraševal že Descartesov sodobnik Pierre Gassendi (1692–1655) (Burson 2010a, 35–36).

Aristotelizem, ki je bil po zaslugi t. i. druge sholastike uradna filozofija jezuitskega reda, se je pod pritiski kartezijanske misli začel hitro umikati, spor pa je dobival vedno odločnejše politične obrise. Na stran jezuitov sta se postavila vplivna francoska prelata, Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) in François Fénelon (1651–1715), da bi tako iz reda naredila pro-

tiutež Sorboni, ki jo je tačas preplavilo kartezijanstvo. Toda tudi Descartesovi nasledniki so bili močno razdeljeni, saj so številni, med njimi tudi Antoine Arnauld (1612–1694), zavračali kartezijansko trditev, da Bog vedno deluje le v skladu s splošnimi zakoni, ki jih je sam ustvaril, zato je s tem pravzaprav podvržen nujnosti, kar so mnogi razumeli kot odkrit napad na božjo previdnost (Israel 2001, 485–487).

Poskus obrambe kartezijanske filozofije, ki ga je pripravil Pierre Sylvain Régis (1632–1707), je razum omejil zgolj na fizični svet, vso duhovno razsežnost pa je bilo po Régisu moč spoznati šele v luči vere, s čimer je pravzaprav zapadel v fideizem. S tem protirazumskim obratom se je slednjič razkrila globoka kriza kartezijanske misli, ki je bil posledica Spinozovega filozofskega sistema. Ta je razodeto religijo zavrnil v prid popolnoma razumsko dokazanega božjega obstoja in božjih lastnosti, ki so se po njegovi panteistični predstavi zlile s svetom. Ta povezava kartezijanske filozofije s Spinozo je bila zanj usodna (Israel 2001, 491–493).

Tudi jezuiti so leta 1706 na svoji petnajsti generalni kongregaciji obsodili Descartesovo in Malebranchevo filozofijo in prepovedali njeno poučevanje, ki se je širilo znotraj številnih kolegijev. Pri tem se je odlikoval zlasti Malebranchev prijatelj, jezuit Yves de l'Isle André (1638–1715), čigar misel je uživala veliko priljubljenost in se je uveljavila na številnih uglednih jezuitskih kolegijih. To je bilo znamenje, da se je med jezuiti začelo razvijati povezovanje manj radikalnih elementov Descartesove, Lockove in celo nadvse sporne Malebrancheve filozofije, vendar pa so bili zaradi splošne redovne obsodbe kartezijanstva leta 1706 ti začetki še precej zadržani. Toda integracija različnih sodobnih elementov oziroma poskus inovacije, s katero so želeli aristotelsko-tomistično

podlago teologije okrepiti, da bi tako mogli bolj odločno nastopiti v obrambo krščanskega nauka, je bila v teku in je zaradi zaslombe v tomističnem izročilu uživala popolnoma pravoveren značaj. Središče te sinteze je bil pariški *Collège Louis le Grand*, na katerem sta bila osrednja nosilca te nove apologetske misli Claude Buffier (1661–1737) in René-Joseph de Tournemine (1661–1739), profesorja in urednika izjemno vplivne znanstvene revije *Journal de Trévoux* (izhajala 1701–1767). Pariški kolegij je postal kraj srečevanja in rodovitnega stapljanja različnih filozofskih pobud – kar niti ni tako presenetljivo, če pomislimo, da osnovna predpostavka Lockovega *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), da ni v um ničesar, česar bi prej ne bilo v čutih, tvori ključni del aristotelske dediščine tomizma. Obenem pa je Locke določene vzporednice vlekel tudi z Descartesom, ker je menil, da bistvo stvari ni zares spoznavno, saj nam naše zaznave povedo le, da nek predmet obstaja in ima določene čutno zaznavne lastnosti, ki jih nato v sodbo oblikujejo višje spoznavne zmožnosti uma; to Lockovo zmožnost refleksije bi bilo moč pojmovati kot preostanek Descartesovega *cogita*. Pri tem pa je bil Locke prepričan, da je prava narava uma pravzaprav onkraj zmožnosti razumskega odgovora in je zato lahko le stvar vere (Burson 2010a, 40–44; Lehner 2019, 598).

Ob tem je potrebno pojasniti, da je Locke povzel Gassendijevo zamisel, da mišljenje ni bistvo našega uma, temveč prej nematerialna lastnost substance, in to lastnost pojmuje kot um oziroma dušo. Substanca sama bi bila lahko po Locku tudi popolnoma materialna, saj bi ji božja previdnost mogla dodati lastnost mišljenja. Če tej predpostavki dodamo Malebranchev okazionalizem, ki trdi, da ne obstaja nobeno neposredno delovanje med telesom in duhom, saj je razlog takega delovanja edinole Bog, telo in duh pa sta le priložno-

stna vzroka, potem more to pomeniti, da so nematerialne lastnosti lahko vezane na popolnoma materialne substance, ne da bi bile prve zares odvisne od drugih. Na podlagi tega lahko zaključimo, da sta Locke in Malebranche verjela, da je misel v telesnem svetu mogoča le zaradi posredovanja božje previdnosti, zato Boga in resnice razodetja ni moč dokazati s sklepanjem iz čutnih zaznav, kot se je tega lotil sv. Tomaž Akvinski (ok. 1225–1274), vseeno pa je potrebna razumska potrditev razodetih resnic, ki kljub temu, da niso razvidne, vseeno ostajajo bolj ali manj verjetne. Pri tem je Locke nesporno užival veliko priljubljenost med avtorji zbranimi okoli *Journal de Trévoux*, ki so kartezijanski *cogito* razumeli na empirističen način kot nekakšno zaznavanje, ki je zmožno empirično potrditi razliko med materialnim in duhovnim. To je mogoče, ker pri Malebranchevi modifikaciji kartezijanstva prihaja do določene kontinuitete med občutki, izkušnjami in refleksijo oziroma mišljenjem samim, kadar je govora o zavesti. Po Malebranchu je tako zavest določena vrsta doživetja oziroma izkušnje, ki se zaradi notranjega izkustva – kot sam imenuje refleksijo – še krepi. Zaradi tega je refleksija kot mišljenje, ki ga ima objekt o samem sebi in obsega tudi spomin, čustva, domišljijo in spoznavne zmožnosti, po eni strani res obrnjena k čistim idejam, ki imajo svoj izvor v Bogu, po drugi strani pa je tudi najgloblja notranja izkušnja oziroma empirično doživljanje izmenjujočih se stanj duše in je kot taka nadaljevanje čutenja (oziroma zunanjega izkustva (Lockov *sensation*)). To Malebranchevo zavest oddaljuje od Descartesovega pojmovanja in jo približuje Locku, kar Malebranchu priznava celo Locke sam (Burson 2010a, 45–46; Burson 2010b, 79–81; Geny 2019, 154–156; Van Kley 2011, 30).

Oris teološkega razsvetljenstva

Kaj je sploh povzročilo potrebo po takšnem novem, sintetičnem razmišljanju? Zakaj je bilo potrebno zapustiti integralno tomistično misel, ki je stoletja zagotavljale trdnost krščanskega nauka in se odpreti novim pobudam, ki so se bolj ali manj odločno oddaljevale od krščanskega miselnega izročila? Na prizorišče krščanske Evrope so vedno bolj odločno stopali predstavniki zmernega mišljenja, ki so želeli doseči srednjo pot, na kateri bi se bilo mogoče izogniti skrajnostim. Lockovo poslanstvo utemeljitve razumne religije ni »padlo z neba«, temveč se je znotraj protestantizma razvijalo v obliki t. i. fiziko-teologije, poljudnoznanstvene zvrsti, ki sta jo razvila John Ray (1627–1705) in William Derham (1635–1735). Pri tej zvrsti gre bolj kot za dokazovanje Boga, za poskus, da bi ga prepoznali v naravni urejenosti sveta. Tovrstno pisanje je povzročilo obširno popularizacijo sočasnih znanstvenih odkritij, saj je temeljilo na prepričanju, da je moč razodete resnice kljub pomanjkanju razvidnost razumsko dojeti, če prepoznamo v njih določeno skladnost, doslednost in urejenost, ki jo je Bog s svojimi zakoni odtisnil tudi v naravo – pri tem protestantski avtorji uporabljajo analogne primerjave med stanjem stvari v naravi kot izrazom božjega umnega načrta (Beutel 2009, 89–90; Rosenblatt 2008, 284–285). Toda takšna drža je seveda spodbujala tudi kritičen pretres vsebine verskih resnic, ki so bile podvržene zahtevam kartezijske razvidnost, kar je pomenilo, da so teologi iskali njihovo razumsko jedro oziroma njihovo najbolj gotovo (ali najmanj dvomljivo) vsebino, ki bi bila po eni strani podlaga za dialog s skeptiki in deisti, hkrati pa bi po drugi strani služila ovržbi pretirane gorečnosti različnih čustvenih oblik zasebnega razodetja, tako značilnega za pietistično pobožnost. Prav ta posredniška vloga prenovljene teologije naj bi služila mo-

dernizaciji, ki je bila v preseganju starejših dogmatskih in sholastičnih vzorcev, kar je pomenilo, da je poskus vpeljave novih filozofskih zamisli služil predvsem reformulaciji protestantizma (Rosenblatt 2008, 285–287).

Podobno je svežo artikulacijo katoliškega nauka pod vplivom teženj, ki so bile podobne protestantskim poskusom prenove, skušalo izvesti tudi katoliško razsvetljenstvo, ki ga je poleg Locka še posebej zaznamoval Christian Wolff (1679–1754). Toda z izidom *Enciklopedije* so se prvič pojavile razpoke, ki so skozi čas zapečatile odnos med katoliško prenovo in splošnimi razsvetljskimi modernizacijskimi prizadevanji. Kljub temu je bila prva polovica 18. stoletja čas rodovitnega mešanja različnih idej v zelo raznoliki, a hkrati precej povezani in razsvetljenstvu naklonjeni javnosti – to so sestavljali saloni, akademije, klubi in prostozidarske lože. V slednjih so bili kljub prepovedi, ki jo je leta 1738 z bulo *In eminenti* izdal Klemen XII. (papeževal 1730–1740), zelo dobro zastopani številni kleriki, ki se niso ozirali na papeževo zahtevo. Vsa ta združenja je v pretežni meri združeval skepticizem, ki je bil dediščina nemirnih 16. in 17. stoletja in ki mu je v svojih *Esejih* (1580) nesmrtno podobo nadel Michel de Montaigne (1533–1594). Katoliška duhovščina je bila na začetku razsvetljenskega stoletja precej naklonjena priljubljenim fiziko-teologijam, posledično tudi newtonski fiziki, pridige so se vedno bolj osredotočale na moralno izgradnjo vernikov, vedno manj pozornosti pa je bilo namenjene dogmatiki. Podobno se je katoliška prenoviteljska misel začela kritično obračati tudi zoper baročno pobožnost, ki je do tedaj imela pomembno katehetsko vlogo, saj je verske resnice povezovala z priljubljenimi družabnimi oblikami pobožnosti; vse pa je moralo po novem potekati v duhu zmernosti (Rosenblatt 2008, 288–289; Burson 2008, 965; Batič 2017, 119–120; Im Hof 2005, 142–143).

Jezuitska sinteza kot zrela oblika francoskega katoliškega razsvetljenstva

Jezuitska sinteza med Malebranchem in Lockom

Buffier je vložil izjemne napore za vzpostavitev močne apologetike, s pomočjo katere bi bilo moč uspešno zagovarjati krščanski nauk. Pod vplivom Locka je sklepal, da ideja Boga ni vrojena, temveč jo je moč pridobiti na podlagi izkušnje, saj ljudje naprej zaznajo, da obstajajo kot misleča bitja, nato pa zaznavajo tudi zunanji svet, kar jim omogoča t. i. *sensus communis* oziroma skupni čut. Pri tem je pri Buffierju očitno, da je spoznanje samega sebe kot mislečega v resnici precej podobno Malebranchevemu pojmovanju *cogita*, ki je, kot smo že pokazali, nadaljevanje človeške izkušnje. *Sensus communis*, ki po aristoteliskem naziranju deluje kot zmožnost povezovanja različnih čutnih zaznav v enoten predmet, je jezuitu omogočal razlikovanje med zavestjo in telesom kot nezavednim delom subjekta. To pa je pomenilo, da je tudi zunanja stvarnost, ki ni bila del *cogita*, ostajala resnično spoznavna. Ob tem Buffier očitno trdi, da sta duša in telo ločena, kar prvi omogoča posmrtno življenje, vendar v skladu z Lockovim empirizmom njene narave ni moč spoznati le z golo spekulacijo, a je o zavesti moč sklepati iz njenih operacij; s tem je Buffier Malebranchev okazionalizem, po katerem je Bog izvor vsakršne prave vzročnosti, nekoliko potisnil na stranski tir, ne da bi ga kakorkoli zanikal (Burson 2010a, 48–49; Marcil Lacoste 1982, 32–33; 44–46).

Tournemine, Buffierjev sourednik *Journal de Trévoux*, ki je ostal v prijateljskih odnosih s svojim nekdanjim učencem Voltairjem (1694–1778), je skušal utemeljiti nesmrtnost duše, s tem da je sprejemal Malebranchevo zamisel o delovanju

duše na telo, ki da je samo navidezno, saj v resnici vsakršno delovanje sproža edinole Bog. Obenem je prevzel tudi Buffierjevo lockovsko pojmovanje *cogita*, saj po njegovem medsebojno delovanje ni le stvar božje previdnosti, temveč je tudi fizično, saj naj bi ga potrjevale sočasne pionirske raziskave, ki so jih na montPELLIERSKI univerzi izvajali zdravniki iz celotne Evrope in ki so položile temelje nevrologije. Nova znanost je trdila, da so naše misli in volja v prvi vrsti posledica organskih živčnih procesov, to pa je slednjič onemoglo čalo strogo dualistično zanikanje medsebojnega delovanja telesa in duha, zato je Tournemine v svoji korespondenci z Gottfriedom Wilhelmom Leibnizom (1646–1716) zavrnil strogi okazionalizem, ki se je pri LEIPZISKEM filozofu izražal v obliki t. i. *harmonia praestabilita*. Za Tournemina je bilo preprosto razumsko razvidno, da telo in duša součinkujeta drug na drugega, obenem pa je trdil, da obstaja popolnoma duhovna duša, ki ni odvisna od telesa, zato ni videl nobene protislovja, ko je istočasno zaupal tudi Malebranchevemu okazionalizmu. To se mu ni zdelo sporno, ker je bila duhovnost duše po njegovem razodeta resnica, ki jo je bilo potrebno sprejeti v veri, s katero je moč dopolniti človekov naravni razum. Temu razumu pa je potrebno zaupati kljub omejitvam, ki jih je povzročil izvirni greh, zaradi katerega je razum izgubil prvotno intuicijo in postal odvisen od čutnih zaznav. Toda končno tudi to ni bilo za Tournemina problematično, saj je bila po njegovem le vera tista, ki človeka osvobaja suženjstva naravnim nagonom, katerim bi bil razum v odsotnosti razodetja popolnoma podložen (Burson 2010a, 50–53; Burson 2016, 220–221).

*Pradesova afera – labodji spev jezuitske sinteze in
francoskega katoliškega razsvetljenstva
(spoznavoslovni vidiki)*

Sorbono, ki je bila po letu 1730 zaradi prizadevanj kardinala Andréa Hercula de Fleuryja, prvega ministra Francije (na položaju 1726–1743), očiščena janzenistov, je zajel vihar z afero, v središču katere sta se znašla jezuita Jean Hardouin (1646–1729) in Isaac Joseph Berruyer (1681–1758), ki sta verske resnice skušala dokazati z uporabo tekstne in historične kritike. To ne bi bilo sporno, če bi njuna kritika ne bila precej skeptična do možnosti, da bi moderni raziskovalci mogli razumeti starodavno vsebino svetih spisov, kot jo je določalo cerkveno učiteljstvo. Takšne relativizacije resnice si ni privoščil niti Voltaire, ki je bil kljub svoji ostri biblični kritiki prepričan, da ta v vseh okoliščinah vedno ostaja ista. Nedvomno je bila Berruyerjeva afera hud udarec za jezuite, ki so kljub dejavnemu distanciranju na koncu ostali glavni krivci za domnevno prevratniško naravo Berruyerjevega opusa. Delo je postalo razlog za kolektivno obtožbo domnevnih skrivnih jezuitskih praks, s katerimi naj bi ti želeli prevzeti oblast in zastrupiti družbo. Katoliškemu razsvetljenstvu v Franciji je bil s tem zadan silovit udarec, družbo pa so vedno bolj prežemale skrajnejše oblike do katolištva kritičnega razsvetljenstva. Berruyerjeva afera je na koncu postala eden od ključnih motivov za zatrtje Družbe Jezusove in je omogočila zmago janzenističnim parlamentarcem (Van Kley 2011, 23; Watkins 2021, 148).

Toda razmere so se izrazito zaostrole šele leta 1751, ki je bilo leto izida *Enciklopedije* (izhajala od leta 1772), pri nastanku katere je sodeloval tudi teolog Jean-Martin de Prades (1724–1782). Teološka fakulteta je namreč istega leta sprejela njego-

vo doktorsko disertacijo, ne da bi jo kdo prej sploh prebral, ob zagovoru pa je izbruhnil odmeven škandal. Denis Diderot (1713–1784) in Voltaire sta poskrbela, da je primer postal eden od znamenitih *causes célèbres*. Voltairjev pamflet *Le tombeau de la Sorbone* (1753) je bil posvečen Pradesovi obrambi. Filozof je v njem jezuitom očital začetek postopka zoper nesrečnega duhovnika, ki je pozornost še posebej pritegnil kot avtor kontroverznega gesla *certitude* v *Enciklopediji*. Jezuiti, ki so bili že več desetletji na tialu zaradi ekscesnih Berruyerjevih zamisli, so bili Pradesa, ki ni bil jezuit, pripravljeni žrtvovati, z njim pa je na koncu potonila tudi jezuitska sinteza. Govorice o nesrečnem Pradesu so se razširile kot požar; doktorska disertacija naj bi bila delo vodilnih enciklopedistov, ki naj bi tako želeli preko Sorbone razširiti svojo brezbožno zaroto zoper pravo vero. Pri tem pa jezuiti, ki jih je podpiral protijanzenistično usmerjeni pariški nadškof Christophe de Beaumont (škofoval 1746–1781), niso stali križem rok in so vložili pritožbo zoper Pradesa, zato je Sorbona sprožila preiskavo. Očitki so leteli na njegovo razlago čudežev, ker je Prades primerjal Kristusove in Asklepijeve ozdravitve, vseeno pa jih, kot opozarja Voltaire, ni izenačeval, saj je poudaril, da so opora Kristusovih čudežev, ki se jih ne da empirično dokazati, žive priče, prav tako pa so v tem oziru pomembne starozavezne prerokbe, ki napovedujejo odrešenika. Podobno so Pradesu očitali, da po njegovem judovska postava ni priznavala nesmrtnosti duše, ker je predpisovala le časne kazni, kar je sicer bilo res, vendar je Voltaire opozoril, da je Prades izrecno trdil, da judovstvo priznava nesmrtnost duše. Prav tako naj bi bila po Pradesu pravičnost le zakon močnejšega, nič drugače kot pri Thomasu Hobbesu (1588–1679). Toda vse te obtožbe niso bile zadostne in ko niso prepričale odgovornih na Sorboni, je za Voltairjem posegel v dogajanje tudi njegov stari nasprotnik Jean François Boyer, nekdanji škof

v Mirepoixu (škofoval 1730–1737), ki si je kot član *Académie française* prizadeval, da Voltaire ne bi zasedel sedeža, ki se je izpraznil ob Fleuryjevi smrti. Kot vzgojitelj francoskega prestolonaslednika je užival kraljevo zaupanje, svoj vpliv pa je uporabljal v politične namene. To je bilo za afero ključnega pomena, zlasti v kombinaciji s tiskom domnevno spornih stavkov, za katerega so poskrbeli jezuiti in ga nato razširili po Parizu, s tem pa sprožili široko javno razpravo. Od Sorbone so zahtevali, naj javno prizna, da ni razumela niti besede spornega doktorata, ki so ga sicer že potrdili in sprejeli, ali pa bo obveljala za podpornico protikrščanskih miselnih nazorov. Univerza se je tako znašla v brezizhodnih okoliščinah (Voltaire 1753, 9–13; Burson 2010a, 171–172; 173–175).

Toda več kot štirideset doktorjev je univerzo in nesrečnega Pradesa vzelo v bran, češ da je njegova disertacija popolnoma razumna. Zaradi take javne podpore so jezuiti zagnali viki in krik, da je v ozadju »deistična zarota«. Na pritisk nahujskane množice naj bi Pradesu prepovedali zagovor na univerzi, Boyer pa je v zameno za pomilostitev zahteval priznanje, da so avtorji njegove disertacije pravzaprav enciklopedisti. Prades je to možnost kategorično zavrnil. Maščevanje je sledilo nemudoma. Boyer je pri Ludviku XV. (vladal 1715–1774) skušal doseči *lettre de cachet*, s katerim bi kralj Pradesa obsodil na izgnanstvo. Toda, kot trdi Voltaire, je škof kralja prevaral, ko mu je rekel, da Pradesove disertacije Sorbona ni predhodno odobrila, ko pa je slednjič prispelo Pradesovo pismo, s katerim je ta te obtožbe zanikal, Boyer ni več užival vladarjevega zaupanja. Afera se je kljub temu razkritju le še zaostрила, ko se je razvedelo, da mnogi tožniki disertacije sploh niso prebrali, kar je na eni od obravnav celo pripeljalo do sramotnega pretepa med sorbonskimi doktorji. Kot smo že omenili, so Pradesa nekateri obtoževali tudi, da zagovarja senzualizem,

ker je vključil Lockovo kritiko Descartesovih vrojenih idej, s čimer naj bi napadel krščanstvo, ko je trdil, da so vse ideje sprva v čutih in niso vrojene. Voltaire je imel lahko delo, ko je pokazal na farsičnost tega očitka, saj je Sorbona že prej obsodila kartezijanske vrojene ideje kot neskladne s krščanstvom, sedaj pa je očitno spremenila svoje stališče za potrebe postopka proti Pradesu. Sicer je univerza na koncu podlegla pritiskom in obsodila deset stavkov, ki so obveljali za protikrščanske, pariški nadškof pa je na prižnicah dal oznaniti, da naj bi pri tem šlo za zaroto enciklopedistov. Izgnani Prades je zavetje po Voltairjevem posredovanju našel pri Frideriku II. (vladal 1740–1786) v Prusiji (Voltaire 1753, 14–15; 17–22). Afera je Sorbono spodbudila, da je odločno nastopila zoper radikalnejša razsvetljenska dela, zato so se francoski jezuiti naprezali, da bi se na seznamu morda ne znašle tudi zelo sporne Berruyerjeve knjige, saj bi to pritegnilo še več nezazehelene pozornosti, ki si je po dveh papeških enciklikah in sklepu rimske inkvizicije niso želeli, zlasti ker so k cenzuri univerzo dejavno spodbujali pisci nadvse vplivne janzenistične revije *Nouvelles ecclésiastiques* (izhajala 1728–1803) (Watkins 2021, 144–145).

Pradesova interpretacija jezuitske sinteze

Sporna Pradesova disertacija je za vir spoznanja postavljala čutne zaznave, preko katerih more človek v stanju izvirnega greha, ko je njegovo spoznanje nejasno in vedno obteženo z možnostjo zmote, priti le do precej omejenega védenja, kar je zadosten razlog za utemeljitev odvisnosti duše od telesa. Podobno je sicer trdil že Malebranche, a je to zamisel Prades prevzel od Condillaca, ki je pri tem sam prilagodil zamisli Buffierja, kar je z oziroma na apologetski značaj Pra-

desove disertacije pomenilo, da se pri zagovoru krščanstva zoper deiste in ateiste ni mogoče sklicevati na to, česar ni moč čutno zaznati. Ta nezmožnost popolnejšega spoznanja pa je, kot rečeno, logična posledica izvirnega greha, saj ta onemogoča človeški *sensus communis* oziroma notranje izkustvo (refleksijo), ki je po Locku nekakšen ostanek intuitivnega zrenja duha. Ker je človek z grehom samega sebe poneumil, ga lahko iz tega položaja reši le resnica razodetja. Poleg tega Prades popolnoma skladno z Buffierjem in Condillacom trdi, da je naše prvo spoznanje vezano na izkušnjo lastnega obstoja in ta prva čutna izkušnja ni prav nič drugega kot refleksija oziroma zaznavanje samega sebe. Šele nato človek zazna svoje telo kot nekaj zunanjega in drugačnega, a v skladu z Malebranchem in zlasti s Tourneminom je za Pradesa tudi notranje izkustvo precej bolj čutno, kot je to pri kartezijanski filozofiji in celo pri Buffierju. Gotovo je bilo temu tako tudi zaradi splošno prevladujoče čutnosti oziroma zaradi povzdigovanja nagonskega v človeški naravi, ki je sredi stoletja popolnoma preplavilo francosko salonsko kulturo – pomisliti je potrebno le na uspeh romana *Julija ali nova Heloiza* (1761) Jeana Jacquesa Rousseauja (1712–1778), pa tudi na priljubljenost zloglasne Berruyerjeve *Histoire du Peuple de Dieu* (prvi del 1728, drugi del 1753, tretji del 1758), v kateri je jezuitski pisec interpretiral biblične zgodbe izrazito čutno. Ob tem se je Prades s svojo močno empiristično interpretacijo neposredno nanašal tudi na d'Alembertovo misel v *Uvodu v Enciklopedijo*, kjer je ta trdil, da je spoznanje lahko le čutno (Burson 2010a, 178–182; Watkins 2021, 68–71).

Prav ta omejenost spoznanja nujno predpostavlja razodetje, ki more tudi po mnenju d'Alemberta preseči nezmožnost čutne zaznave Boga. Toda če je d'Alembert menil, da nima smisla dokazovati posameznih dogem, je bil Prades prav

nasprotno prepričan, da je potrebno empirično in posledično zgodovinsko kritično pretresti vsebino razodetja, ki lahko ob dosledni uporabi zgodovinske metode pokaže na dovoljšno verjetnost tudi na prvi pogled težje razumljivih verskih resnic. Toda Prades je šel še dlje, ko je po vzoru Locka trdil, da med čutnimi zaznavami in predmeti pravzaprav ni povezave, zato je moralo v skladu z Malebranchevo mislijo obstajati nekaj, kar je lahko premostilo to razdaljo. Prades je pri tem uporabljal tudi zamisli svojega učitelja, Irca Luka Josepha Hooka (1716–1796), ki je predsedoval komisiji na zagovoru Pradesove disertacije. Hooke je menil, da očitek Pierra Bayla (1647–1707) o nezmožnosti dokaza božjega obstoja iz splošnega ljudskega soglasja zaradi nagnjenosti k zmotam v resnici ne drži, saj je moč z notranjim izkustvom vseeno dognati, da je snov v bistvu razsežna in zato deljiva, duša pa ni take narave, zato med njima obstaja razlika. To je pomenilo, da sta jezuitska sinteza in z njo Prades odločno zavračala vsakršno obliko Spinozovega materialističnega monizma. Ker je povezava med telesom in dušo zgolj priložnostna, jo retorično rešuje Tournemine, ko priznava, da obstajajo nevrološke povezave med obema substancam, kar pa ne predpostavlja nikakršne nujnosti njune zveze. To pomeni, da ostaja prava narava te zveze popolnoma v rokah božje previdnosti. Prades tako do potankosti sledi jezuitski sintezi svojih predhodnikov, ko trdi, da ni nobene empirično dokazljive intrinzične povezave med dvema substancama, temveč je ta le metafizična stvarnost, ki je popolnoma odvisna od Boga (Burson 2010a, 183–185; Burson 2010b, 96).

Močno lockovska izhodišča jezuitske sinteze je Prades skušal izkoristiti, da bi okrepil klasično pojmovanje znanosti, kot ga je v *Drugi analitiki* razvil Aristotel. Znanost po mnenju velikega filozofa vedno stoji na preverljivem znanju, ki temelji

na izkušnji, iz katere izhajajo vsi nadaljnji logični postopki sklepanja, s pomočjo katerih je potrebno dokazati vzroke stvari. Dokazovanje pa je v praksi pravzaprav logično sklepanje na posledice iz prvih počel. Slednja so v teologiji stvar vere oziroma njeni členi, kar po Aristotelu strogo vzeto niso prava počela, saj niso nujna, saj bi omejevala božjo svobodo. Ker pa znanosti ne morejo dokazati svojih temeljnih počel, če ostajajo omejene le na svoje lastno predmetno področje, se zdi, da teologija ni prava znanost, saj njena počela presegajo zmožnosti umskega uvida – to sicer priznava tudi Tomaž Akvinski, vendar trdi, da so členi vere kot prva počela teologije uvideni in potrjeni v božjem umu, kar pomeni, da končno iz njih lahko tudi formalno izpeljujemo določene sklepe – teologija je tako najvišja med vsemi znanostmi, saj počela oziroma premise vsake znanosti izhajajo iz sklepov neke druge, višje znanosti, pri tem pa ni bolj popolnih sklepov kot so verske resnice v božjem umu, kar slednjič povzroči določeno ločitev med sklepanjem in razodetimi resnicami (Leinsle 2010, 131–133; 168–169).

Ta aristotelska izhodišča je bilo potrebno okrepiti, da bi teologija lahko ostala prava znanost, pri tem pa je bil Lockov empirizem po Pradesu pravzaprav logično nadaljevanje aristotelizma. Ohranjal je tudi ločevanje med duhovnimi in telesnimi substancami, ki ga omogoča notranje izkustvo oziroma refleksija, s čimer je bil zagotovljen tudi obstoj zavesti, ki je zmožna spoznavati in tako vršiti vsakršno znanost. Locke in Malebranche sta združljiva, ker so naše spoznavne zmožnosti v resnici le različne oblike čutenja – tako zaznavanje ni drugega kot zavedanje, kot je trdil tudi Condillac, ki je le bolj eksplicitno izrazil zamisel, da je po izvirnem grehu pravzaprav duša popolnoma odvisna od telesa, čeprav je v resnici telo le priložnostni vzrok za dušo, pravo medsebojno

delovanje pa je stvar božje previdnosti. Takšna Condillacova formulacija je bila nedvomno previdnejša od Pradesove, ki se ni tako jasno izrazil in se je zato znašel na tla jezuitskega spora z radikalnejšimi materialističnimi predstavniki enciklopedistov (Burson 2010a, 185–189). V tem sporu so ključno vlogo igrali tudi janzenisti, ki so preko pariškega parlamenta izvajali pritiske na Sorbono in leta 1764 v Franciji dosegli celo ukinitve jezuitskega reda.

Toda zakaj je med jezuiti in janzenisti vladalo takšno sovraštvo, če so bile njihove razlike le pri teoloških vprašanjih o milosti in svobodni volji, ko pa takšno sovraštvo ni bilo tako navzoče med dominikanci in jezuiti, ki so se pri omenjenih dveh vprašanjih razhajali že vse od konca tridentinskega koncila (1545–1563)? Morda zato, ker sta oba redova pravzaprav izhajala iz tomizma, ki je postal uradna filozofija Cerkve. To bi bilo smiselno, sploh ker se je zdelo, da janzenisti s svojim vračanjem k prvotni cerkvi (t. i. *ecclesia primitiva*) rušijo konsenz po tridentinskem koncilu, ki so ga skušali jezuiti s svojo sintezo konec 17. in v začetku 18. stoletja ponovno okrepiti in poživiti. Kartezijanska filozofija, ki je bila tako kot janzenizem silno širok pojem in je prav tako zajemala zelo raznolike pojave, se je sredi 17. stoletja znašla na zatožni klopi apostolske penitenciarije v Rimu, ki so jo vodili rimski jezuiti. Ti so bili namreč prepričani, da Descartesov dualizem ne bi bil združljiv s tomističnim razumevanjem transsubstanciacije. To je povzročilo uvrstitev nekaterih Descartesovih spisov na seznam prepovedanih knjig, hkrati pa je na pobudo svojega jezuitskega spovednika Ludvik XIV. (vladal 1642–1715) v strahu, da bi se preko kartezijanstva moglo razširiti kalvinistično pojmovanje evharistije kot izključno simbolne stvarnosti, na univerzah prepovedal poučevanje Descartesove filozofije. Da je moč razmišljati o povezavah janzenizma in kartezi-

janske filozofije, kaže tudi njena precejšnja priljubljenost v port-royalskem krogu, še bolj pa dejstvo, da te povezave očitno niso bile omejene le na Port-Royal, kjer je osrednjo vlogo igral Arnauld, ki je bil Descartesu nedvomno nadvse naklonjen (Schmaltz 1999, 44–46; 47–50).

Sklep

Ob koncu je moč zatrditi, da je bila jezuitska sinteza del izjemno dinamičnega procesa sprejemanja novih pobud, s pomočjo katerih so katoliški razsvetljenci skušali odgovoriti na izzive svojega časa. Do srede 18. stoletja, dokler se niso pokazale nepremostljive razpoke, se je celoten razsvetljenski proces zato lahko razvijal precej skladno s krščanstvom. Vendar to nikakor ni pomenilo, da so se francoski katoliški razsvetljenci, ki so bili vsi po vrsti dediči apologetike, kot jo je izoblikoval krog jezuitov na *Collège Louis le Grand*, odrekli starejšim tomističnim predpostavkam. Te so z recepcijo sočasne filozofije vsaj v svojih očeh še okrepili in tako zagotovili katoliškemu nauku, ki se je z nastopom enciklopedistične kritike soočal z vedno večjimi pritiski, da je bil bolje pripravljen na izzive, ki mu jih je nasproti postavila že precej materialistično obarvana kritika.

Uspeh jezuitske sinteze se je pokazal tudi v drugi polovici 18. stoletja, ko je katoliško razsvetljenstvo zavzelo že bolj obrambne položaje in se skušalo obvarovati pred radikalnejšimi očitki, če ravno ne že kar slabo prikritimi napadi na krščanstvo. Med temi dediči metod jezuitske sinteze se je še posebej odlikoval pariški duhovnik Nicolas Sylvestre Bergier (1715–1790), ki se je leta 1769 v svoji *Apologie de la religion chrétienne* odločno odzval na ostro kritiko kr-

ščanstva Paula Henrija Thiryja d'Holbacha (1723–1789), *Le christianisme dévoilé* (1766), ki je bila sistematičen kompandij standardnih in pretežno po Spinozu povzetih očitkov na račun krščanstva. Tako je vsebovala množico primerov (domnevnih) protislovij razodetja, nezanesljivosti prič, nerazumljivosti očitno slabo razodetih skrivnosti, nesmisla trpljenja, absurdnosti teodicej in škandaloznih prestopkov duhovščine. Med drugim je d'Holbach trdil, da je kritika krščanstva državljansko dolžnost, saj je bila ta vera po njegovem škodljiva za javno dobro. Bergier pa je menil, da je resnična dolžnost državljana obramba krščanstva. V nadaljevanju je zavrnil d'Holbachov očitek, da naj bi bili dokazi za razodetje nezanesljivi. To po njegovem ni bilo res, saj so dokazi čudeži, ki morejo ljudi prepričati s svojo konkretnostjo, prav tako ni v interesu prič, da bi koga zavajale, ker bi se s tem izpostavljale prevelikemu tveganju, saj si morejo od oznanjevanja vere na tem svetu obetati preganjanje in smrt. To dodatno dokazuje, da naj bi bili po mnenju Bergierja apostoli pogumni možje, ki so skoraj do zadnjega umrli mučeniške smrti, in ne neki marginalni člani družbe, ki bi ne imeli ničesar zgubiti, kot je trdil d' Holbach. Prav tako po mnenju Bergierja ni res, da bi krščanstvo v prvih stoletjih sprejemali zgolj neuki in praznoverni ljudje, temveč so ga tudi mnogi izobraženci, drži pa, kot opozarja Bergier, da so ljudje navadno navezani na svoje predstave, zato težko sprejmejo nekaj novega. Ob tem opozarja, da krščanstvo ni le vera za filozofe, saj v filozofiji obstaja mnogi šol, ki vnašajo zmedo in ne prinašajo jasnosti – prav nasprotno, krščanstvo je bilo tisto, ki je v to kulturno zmedeno okolje ponovno prineslo (razodeto) resnico (Bergier 1768, 2–3; 237–238; 245–247; Burson 2014b, 70–71; Kroupa 2011, 142–144).

Vse omenjeno v lockovski govorici ne pomeni ničesar dru-

gega kot to, da je verjetnost odločilnega pomena pri določanju resničnosti vrednosti trditev, ki jih ne podpira kriterij Descartesove razvidnosti. Prav v odmevnosti in trdoživosti Bergierjevih razprav pa se že nakazuje vprašanje, kakšen bi bil nadaljnji potek *Siècle des Lumières*, če ne bi tega razvoja prekinila Pradesova afera, ki je bila morda tudi posledica medsebojnega povezovanja akademskega kartezijanstva in janzenizma. O vsem tem bi bilo potrebno spregovoriti še v kakšnem novem prispevku.

Reference

Batič, Matic. 2017. Verski skladi na Slovenskem v zgodovinskem kontekstu. *Res novae* 2, št. 2: 101–134.

Bergier, Nicolas Sylvestre. 1769. *Apologie de la religion chrétienne, contre l'auteur du 'Christianisme dévoilé' et contre quelques autres critiques*. Tome I^{er}. Pariz: Humblot.

Beutel, Albrecht. 2009. *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

Burson, Jeffrey D. 2008. The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosopher Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France. *Church History* 77, št. 4: 955–1002.

Burson, Jeffrey D. 2010a. *Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Burson, Jeffrey D. 2010b. The Catholic Enlightenment in France from the Fin de Siècle Crisis of Consciousness to the Revolution, 1650–1789. V: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, 63–125. Ur. Ulrich L. Lehner in Michael Printy. Leiden, Boston: Brill.

Burson, Jeffrey D. 2014a. Introduction: Catholicism and Enlightenment, Past, Present, and Future. V: *Catholicism in Europe. A Transnational History*, 1–37. Ur. Jeffrey D. Burson in Ulrich L. Lehner. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Burson, Jeffrey D. 2014b. Nicolas-Sylvestre Bergier (1718–1790): An Enlightened Anti-Philosophe. V: *Catholicism in Europe. A Transnational History*, 63–88. Ur. Jeffrey D. Burson in Ulrich L. Lehner. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Burson, Jeffrey D. 2016. Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France. V: *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, 212–234. Ur. Robert Aleksander Maryks. Leiden, Boston: Brill.

Cassirer, Ernst. 1998. *Filozofija razsvetljenstva*. Ljubljana: Študentska založba.

D'Alembert, Jean; Diderot, Denis; Todorov, Tzvetan. 2009. *Uvod v Enciklopedijo. Duh razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Geny, Vincent. 2019. Réflexion et expérience chez Malebranche. *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* 209, št. 2: 147–164.

Hatfield, Gary. 1998. The cognitive faculties. V: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Volume II, 953–1002. Ur. Daniel Garber in Michael Ayers. Cambridge: The Cambridge University Press.

Hersche, Peter. 1977. *Der Spätjansenismus in Österreich*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Im Hof, Ulrich. 2005. *Evropa v času razsvetljenstva*. Ljubljana: *cf.

Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Kroupa, Gregor. 2009. Duh sistema in sistematični duh: strategije povezovanja disciplin v Enciklopediji (spremna beseda). V: *Uvod v Enciklopedijo. Duh razsvetljenstva*, 229–246. Ljubljana: Studia humanitatis.

Kroupa, Gregor. 2011. D'Holbach in ateizem (spremna beseda). V: *Paul Henri Thiry d'Holbach. Razkrito krščanstvo ali Pregled načel in učinkov krščanske religije*, 137–148. Ljubljana: Krtina.

Lehner, Ulrich L. 2010. Introduction: The Many Faces of the Catholic Enlightenment. V: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, 1–61. Ur. Ulrich L. Lehner in Michael Printy. Leiden, Boston: Brill.

Lehner, Ulrich L. 2016. *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Leinsle, Ulrich G. 2010. *Introduction to Scholastic Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Malmenvall, Simon. 2024. Državno šolstvo in katoliško razsvetljenstvo v avstrijskih deželah. *Res novae* 9, št. 1: 75–94.

Marcil Lacoste, Louise. 1982. *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common-Sense Philosophers*. Kingston, Montreal: McGill-Queen's University Press.

Pariante, Jean Calude. 1999. La construction de la sensation dans l'Essai. *Revue de Métaphysique et de Morale*, št. 1: 3–26.

Rosenblatt, Helena. 2008. The Christian Enlightenment. V: *Cambridge History of Christianity. Volume VII: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, 283–301. Ur. Stewart J. Brown in Timothy Tackett. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmaltz, Tad M. 1999. What Has Cartesianism to Do with Jansenism? *Journal of the History of Ideas* 60, št. 1: 37–56.

Schmidt, Gerhart. 1965. *Aufklärung und Metaphysik: Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Schwartz, Élisabeth. 1999. Les transformations de la sensation condillacienne: 'un opérateur secret'. *Revue de Métaphysique et de Morale*. št. 1: 27–51.

Shapiro, Lisa. 2014. Pleasure, Pain, and Sense Perception. V: *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, 400–417. Ur. Aaron Garrett. London: Routledge.

Stres, Anton. 1998. *Zgodovina novoveške filozofije: predstavniki glavnih smeri*. Ljubljana: Družina.

Stres, Anton. 2018. *Leksikon filozofije*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.

Uršič, Marko; Markič, Olga. 2020. *Osnove logike*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Van Kley, Dale K. 2011. Robert R. Palmer's 'Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France': An Overdue Tribute. *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 37, št. 3: 18–37.

Voltaire (François Marie Arouet). 1752. *Le tombeau de la Sorbonne*. Pariz.

Watkins, Daniel J. 2021. *Berruyer's Bible: Public Opinion and the Politics of Enlightenment Catholicism in France*. Montreal, Kingston, London, Chicago: McGill-Queen's University Press.

Jesuit Synthesis as a Middle Course between Traditional and Enlightenment Theories of Knowledge

Summary

The Catholic Enlightenment developed among the French Jesuits in the form of a special synthesis that combined both the principles of Locke's empiricist philosophy and those of Cartesian philosophy, especially in the form of modifications by Nicolas Malebranche (1638–1715). The Jesuits, gathered around the scientific journal *Journal de Trévoux*, sought to renew the earlier Aristotelian–Thomist understanding of theology by applying the so-called Jesuit Synthesis. They were convinced that they could strengthen it with new philosophical initiatives and thus enable theology to reformulate religious truths. This capacity for innovation was very important, for theology could remain relevant only if it provided a robust apology for faith in changed circumstances, where devotion to tradition was no longer taken for granted, and every inherited idea or institution was subjected to critical thinking. This new theological thought, in accordance with Thomism, thus recognized that all cognition begins with the senses, borrowing the language of contemporary empiricism. On the other hand, Malebranche's occasionalism enabled it to maintain independent and purely spiritual cognitive capacities. Thus, the Jesuit Synthesis did not descend into materialistic sensualism and was able to preserve the transcendence of God, thereby also preserving the key role of revelation as a source of the knowledge of God – the idea of God was supposed to come from the human senses, but because of original sin it was distorted, and thus revelation was needed for true knowledge. The success of this

new Jesuit theology lasted until the mid-eighteenth century, when the Prades affair broke out at the Sorbonne University (1751). This was the result of an overly confident use of the Synthesis by Jean Martin de Prades (1724–1782), who tried to prove the truth of revelation in a completely empirical way through historical criticism and almost without regard to physical and metaphysical justifications, merely by emphasizing the moral qualities of Christianity. He found himself in the middle of a conflict between the Jesuits, who controlled the university, and the Jansenist Paris Parliament, which attacked and tried to discredit the Jesuits. Prades, and consequently the Jesuits, were accused of a conspiracy organized by leading authors of *Encyclopédie* to morally corrupt society through deism. Once all its institutions had finally fallen, the Jesuits could have taken power without hindrance. Voltaire (1694–1778) and Denis Diderot (1713–1784) pointed out that, although Prades was the author of some dictionary entries of *Encyclopédie*, these accusations were utterly absurd. In the end, this conflict between the two Catholic factions, combined with other factors, led to the suppression of the Jesuits in France (1764) and caused the paths between general French Enlightenment thought and Catholicism to diverge rapidly in the second half of the eighteenth century. However, the renewed apologetics, as a response to criticism of religion, survived, retaining many elements of Jesuit Synthesis.

Tomaž Ivešić¹

Spolna vzgoja knezoškofa dr. Antona Bonaventura Jegliča

Izvleček: Ljubljanski knezoškof Anton Bonaventura Jeglič se je na škofijski sinodi leta 1908 zavezal, da bo napisal knjižice, ki bodo poučile vernike o osnovah katoliške vere in morale. Projekt je bil široko in sistematično zasnovan. Ciljna publika je bila tako obeh spolov in vseh starosti. Jegličevo neprevi-dnost pa so ob izdaji prve brošure *Ženinom in nevestam* izkoristili liberalci, ki so pričeli z neusmiljeno gonjo. Zadeva se je konec leta 1909 umirila in naslednje leto je lahko Jeglič spisal še štiri izobraževalne knjižice, namenjene različnim skupinam vernikov. Nauki v treh knjižicah, *Mladeničem* (II. zvezek: *Življenje po veri*), *Staršem: pouk o vzgoji* in *Dekletom* (I. zvezek: *Krščansko življenje*) po eni strani temeljijo na kato-liškem moralnem nauku, po drugi pa odražajo tudi tedanje stanje stroke. Jeglič je namreč prebiral veliko zdravniških knjig in spisov.

Ključne besede: Anton Bonaventura Jeglič, *Ženinom in ne-vestam*, spolni pouk, katoliška morala, kulturni boj

1 Dr., docent, Fakulteta za slovenske in mednarodne študije, Nova Uni-verza, Mestni trg 23, 1000 Ljubljana, Slovenija, tomaz.ivesic@fsms.no-va-uni.si, ORCID: 0000-0002-7456-7726.

Abstract: At the Diocesan Synod of 1908, the Prince-Bishop of Ljubljana, Anton Bonaventura Jeglič, undertook to write booklets to teach the faithful the basics of the Catholic faith and morals. The project was broadly conceived and systematic. The target audience included both genders and all ages. However, Jeglič's oversight during the publication of the first brochure, *To Grooms and Brides*, was exploited by liberals, who began an unrelenting campaign against him. By the end of 1909, the situation calmed down, and the following year Jeglič was able to write four more educational booklets for different groups of believers. The teachings in three of the aforementioned booklets – *To Young Men* (Volume II: *Life According to the Faith*), *To Parents: Education Guidance*, and *To Young Women* (Volume I: *Christian Life*) – are, on the one hand, based on Catholic moral teaching, but on the other hand, they also reflect the state of the profession at the time, as Jeglič read many medical books and writings.

Keywords: Anton Bonaventura Jeglič, *To Grooms and Brides*, sexual education, Catholic morality, culture wars

Uvod

Knezoškof Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937) je bil že v času svojega življenja znan kot velik zagovornik boja proti spolnemu pohujševanju. Že ko je Ivan Cankar na prelomu iz 19. v 20. stoletje izdal svojo *Erotiko*, naj bi kupil celotno naklado in jo dal sežgati. Ta poteza ni imela zelenega učinka, saj sta pisatelj in založnik pripravila drugo izdajo, s čimer je Jeglič dosegel le zelo dobro promocijo Cankarjevega dela. Še večje razburjenje se je pojavilo ob postavitvi Prešernovega kipa na Marijinem trgu pred frančiškansko cerkvijo leta 1905, ko je Jeglič javno nastopil proti golemu oprsju muze nad Prešernovo glavo (Nadrah 2010, 163). Poleg tega se je knezoškof skušal bojevati za celovito katoliško moralo svojih vernikov tudi z izdajo cele vrste knjižic, ki naj bi po eni strani le-te poučile o katoliških moralnih osnovah o spolnosti, po drugi pa jim tudi podale osnovno znanje o tem področju. Leta 1908 je tako začel s pisanjem najbolj znane med omenjenimi brošurami z zgovornim naslovom *Ženinom in nevestam*, ki je zaradi za tedanji čas sorazmerno natančnih opisov spolnosti v javnosti na Kranjskem sprožila pravi vihar, pri čemer so Jegličevo nespretnost najbolj izkoristili njegovi liberalni nasprotniki.

Namen te razprave je predstaviti ozadje Jegličevih knjižic ter izbruh in potek afere ob izdaji *Ženinom in nevestam*. Afera je v slovenskem zgodovinopisju sicer že bila predstavljena, pri čemer velja izpostaviti zlasti disertacijo Jegličevega nekdanjega tajnika Jožeta Jagodica (1899–1974), ki je nastala že leta 1944. Pričujoča razprava sintetizira dosedanje poznavanje te tematike, pri čemer afero umešča v širši kontekst Jegličevih prizadevanj za vzgojo najširših krogov svojih vernikov, pri čemer se ni obotavljal zaiti tudi na tabuizirana področja. Pri

tem se poleg analize samih knjižic naslanjam zlasti na Jegličeve dnevniške zapise ter objave v *Škofijskem listu*, natančno pa analiziram tudi vsebino in diskurz njegovih kritikov. Končno razprava tudi predstavlja, v kolikšni meri se je Jeglič pri pisanju opiral na zdravnike oz. strokovnjake s področja medicine.

Osnovni metodološki pristop predstavljajo načela t. i. cambridške šole intelektualne zgodovine. Šola temelji na delu Quentina Skinnerja in Johna Pococka, čeprav se prepleta z učenjem številnih drugih političnih filozofov, ki so izšli iz Cambridgea v petdesetih letih 20. stoletja. Skinner je zagovarjal kontekstualni pristop k intelektualni zgodovini oz. »historicistični« kontekstualizem, po katerem je pomen ideje razumljiv šele v širšem, historičnem kontekstu izgovorjenega – tako verbalno kot pisno. Na ta način »lingvistični« kontekst ideje obstaja šele v širšem okolju teorij, dokumentov in izjav, ki so kategorizirane kot »speech acts« (tj. namen in učinek, ki ga ima »izgovorjeno« na prejemnika), slednje pa je implicitno – ali eksplicitno – relevantno za določeno idejo. Pomen in smisel izgovorjenega (oz. zapisanega) je torej odvisen od zgodovinskega konteksta. Eno od osnovnih načel intelektualne zgodovine je namreč to, da ideja nikoli ne more biti povsem ločena od sveta (Pocock 1987; Skinner 1969; 2002).

Brošuricam na pot

Jegličevo odločitev za pripravo izobraževalnih brošuric je treba razumeti v kontekstu njegovega vsestranskega pastoralnega delovanja, zlasti številnih vizitacij. Jeglič je namreč ogromno potoval po župnijah svoje škofije; v času svojega škofovanja, od leta 1898 do leta 1930, je opravil okrog 1800

kanoničnih vizitacij (Jagodic 1952, 10). Svoja opažanja je zapisoval v dnevnik (Jeglič 2015), s pisanjem v *Škofijskem listu* pa jih je delil tudi s svojimi duhovniki. Tako je leta 1908 pisal o pomembnosti dobre vzgoje otrok in opozarjal na škodljive posledice uživanja alkohola pri otrocih:

Opojna pijača je za otrokov telesni razvitek škodljiva; posebno škoduje razvitku možgan, ki so duši za mišljenje neobhodno potrebni. [...] Torej ne dajajte otrokom ne vina, ne žganja, marveč jim vzbujujte v srcih gnjus do teh opojnih pijač; ne dajajte zjutraj ne sebi, ne otrokom čaja z žganjem, ali z rumom, ali s špiritom! (*Škofijski list* 1908, št. 2)

Dalje je opozarjal mladino pred popivanjem in ponočevanjem, ki razvnemajo strasti, vendar o teh dejanjih ni želel natančneje razpredati. K razvnevanju strasti je po njegovem pripomogel tudi ples, ki je »huda, bolj ali manj skrivna poželjivost« (Ibid.).

Da bi dobil širšo podporo v boju zoper pohujšano mladino, pijančevanje, nepravilno vzgojo otrok, za pravilen pouk ženinom in nevestam in podobno, je Jeglič sklical škofijsko sinodo v avgustu leta 1908, na kateri so se razvnele strasti med duhovniki. Ko se je bral škofov spis o tem, kaj naj se ženinom in nevestam pove o spolnem življenju, da bi jih pravilno poučili, je generalni vikar Flis kar majal z glavo, neki Kočevar, po spominu Ignacija Nadraha naj bi šlo za župnika Kreinerja, pa je vzkliknil: »*Das würde ich mich meiner leiblichen Schwester nicht getraut zu sagen!*«² (2010, 164). Sam Jeglič je o sinodi v svoj dnevnik zapisal:

2 »Tega si še svoji rodni sestri ne bi drznil reči« (prevod: Tomaž Ivešič).

Pri obravnavi *de doctrina christiana* [o krščanski doktrini]: kako naj se otroci vzgajajo, da spolno čisti ostanejo, kako naj se pri izpovedih zasledujejo zamolčani grehi *contra st. decalogi praeceptum* [proti šesti Božji zapovedi], kako naj se mladina *de licitis et illicitis* [o dovoljenem in nedovoljenem] poučuje, kako naj se poučujejo ženini in neveste, je bila razprava skoraj strastna. [...] Sedaj bo treba poskrbeti, da se določila in navodila sinode ponatisnejo, onda pa izpeljejo. Mnogi duhovni so želeli, naj se izpusti navodilo za spolni pouk otrok, navodilo za izpovedovanje in navodilo za pouk ženinov! Celó moj tajnik Dostal mi je prišel prigovarjat. Meni se pa ravno ta navodila dozdevajo najbolj važna, najbolj dalekosežna od vseh drugih. Sestavil sem jih na temelju večletnih izkušenj in po goreči molitvi. Kar se mi je poslalo prigovorov, prav nobeden ni kaj posebnega, da, predsodki duhovnov in preslabo razumevanje dotičnih vprašanj me nekako še bolj nagiba, da ostanem pri svojem sklepu; vendar pa bom še Dr. Fr. Ušeničnika in patra F. Roldina S. J. še za svet povprašal (Jeglič 2015, 422).

Jeglič je bil znan po svoji trmasti volji, predvsem pri duhovnikih, ki so o njem – seveda zelo subjektivno – sodili: »Med Slovenci so najbolj trmasti Gorenjci, med Gorenjci Begunjci, med Begunjci pa najbolj Jeglič in med Jeglič pa najbolj škof A. B. Jeglič« (Škerbec 1957, 87). Kljub tej trmi je Jeglič pozval v *Škofijskem listu* še ostale duhovnike, naj se vključijo v izboljševanje njegovih načrtov:

Ako kateri nezadovoljnih gospodov sestavi boljši načrt, mu bom iz srca hvaležen, samo če bo načrt prevzel vsa glavna vprašanja, ki spadajo na vzgojo otrok. Ker se mora obdelati vsa tvarina, zato se mora pouk vršiti sistematično

po previdno sestavljenem načrtu. Ako se v načrtu logično vsa vprašanja telesne in dušne vzgoje razvrste, je načrt gotovo sem ter tja bolj težak, praktičnost pa zavisi o načinu, kako se posamezna vprašanja izpeljejo (*Škofijski list* 1908, št. 2).

Navodila, sprejeta na sinodi, je po nekaterih popravkih dal Jeglič natisniti, nato pa je duhovnike prosil, naj jih dosledno preberejo. Enako naj bi veljalo za njegove knjižice, napisane staršem, mladeničem in dekletom, ženinom in nevestam (*Škofijski list* 1909, št. 2). Od tod torej že omenjena sistematičnost reševanja problema, po horizontali (poučiti oba spola) in vertikali (tako starejše kot mlajše).

Da bo spisal knjižice, se je Jeglič obvezal že na sinodi avgusta 1908 (Jeglič 2015, 444), vendar jih je resno pričel pisati šele v letu 1909. V novem letu je sklenil »sebe še bolj premagovati«; zapisal je, da vsak dan moli za blagoslov pri »spisovanju nameravanih knjig« (Ibid., 440). Sredi marca je bil že dovršen prvi spis, namenjen staršem. Jeglič ga je poslal msgr. Alešu Ušeničniku, da ga prebere in oceni. Ušeničnik mu je odgovoril, »da je pouk točen, nežen in ljubezniv ter zares lep«, vendar ga je skrbel »prenatančen pouk o telesni vzgoji in o spolnih stvareh«, zato je Jeglič spis poslal še prelatu Andreju Kalanu in zdravniku dr. Dolšaku, da še onadva povesta svoje mnenje (Ibid., 445).

Konec marca je nato Jeglič zapisal v dnevnik:

Kanonik Kalan mi je vrnil rokopis *Staršem*. On pravi: da bi mojemu ugledu škodovalo, ako bi izdal pod svojim imenom, ker je čustvovanje ozir škofa pri ljudstvu jako nežno in bi se pohujšali, ko bi jaz take stvari pisal. O dr. Dolšaku

trdi, da je popolnoma zoper to, da bi laik pisal o zdravilniških predmetih (o materah, kako naj bodo pred porodom etc.). Laik naj le dobesedno prepiše navodila zdravniška in naj dotičnika citira; pripravljen pa je prvi del končno redigirati, nazadnje se mi priporoča, naj navodilo izdajo skupno zdravnik, pedagog in moralist, jaz naj pa predgovor napišem. Zadevo bom premislil in morda zadnji predlog sprejel. V srcu sem prepričan, da je ves pouk potreben. Saj starši, matere morajo vedeti, kaj je ob času po spočetju in po porodu potrebno zanje in otročička, da oba zdrava ostaneta. Tudi kar sem napisal o spolnem pouku, je pri nas deloma potrebno, deloma koristno. Mislim, da se ne motim: bojim se pa vendarle, da me ne bi premotila kaka »*idea fixa*« [trda, zapečateni ideja]. Premišljeval bom in molil (Ibid., 446).

Petega aprila si je Jeglič v dnevnik zabeležil, da je že končal spis *Dekletom* in da mora hitro dokončati še podobnega za mladeniče, saj se razuzdanost bliskovito širi. Tri dni kasneje pa si je zabeležil, da je Aleš Ušeničnik spis *Dekletom* »ugodno ocenil«, kakopak ga je dal v branje še prelatu Kalanu (Ibid., 447–448).

Jeglič ni miroval niti glede svojih obiskov po župnijah. Proti koncu julija je ob birmovanju veliko spovedoval in v dnevniku ugotavljal:

Otroci, mladeniči in dekleta so premalo poučeni: od tod precej grehov *contra VI. decalogi praeceptum* [proti šesti Božji zapovedi]. Tudi neveste in ženini, mladi možje in mlade žene so premalo poučeni *de vita conjugali et de matrimonio* [o zakonskem življenju in o izvrševanju zakona].

Oh, dosti žena je zato v spodnjih delih telesa bolehnih. O kako so se mi zahvaljevali, ko sem jih o priliki bolj točno poučil. Zopet sem se prepričeval, da je moja metoda, ako-ravno nevarna, vendarle prava (Ibid., 449).

Na podlagi takšnih izkušenj, ki jih je doživel v praksi, je spisal tudi knjižico *Ženinom in nevestam*. To je skupaj s knjižico *Staršem* konec septembra poslal v tiskanje, ki bi se naj končalo novembra. Ob tem je upal: »Bog daj, da bota pripomogla za večjo čistost pri mladini, za večjo pazljivost pri starših, za čistejše zaroke in svetejše poroke!« (Ibid., 456) Jeglič je še naprej dosti spovedoval – tudi po več ur skupaj – in delil bodočim mladoporočencem svoj nauk. Sam pravi, da so mu bili za ta pouk hvaležni in je bil zato vesel, da je dal spis v tiskanje. Pri tem je vredno opozoriti na posebnost Jegličevega spovedovanja. Jeglič je namreč spovedanca tako rekoč prisiljeval v priznavanje grehov. Takšno spovedovanje je pričakoval tudi od svojih duhovnikov, ki pa mu niso sledili. Znano je, da mu je leta 1915 prelat Kalan dejal, »da gre predaleč«, da do tja ni šel še noben škof, noben papež, noben svetnik. Duhovniki so se izgovarjali še na kanonsko pravo in tudi na načela moralistov, »da se je bolje zadovoljiti z nepopolno spovedjo, kakor pa biti z enim samim neprevidnim vprašanjem spovedancu v spotiko« (Jagodic 1952, 40–41).

Od tod tudi mnogokrat v dnevniku zapisane »popravljen« ali »ponovljene« spovedi. Izpostavimo lahko dva takšna zapisa, ki jih je škof zabeležil po tem, ko je zapisal, da je spovedoval:

Bili so fantiči in deklice. Do 12–13. leta so dosti nedolžni; s tem časom se pa začenja *masturbatio* [samozadovoljevanje] pri mnogih; ker jih nikdo ne vpraša, povedati pa

ne morejo, greh zaostane. Precej spovedi smo ponovili: dečke in deklice sem poučil, dobro so razumevali in nauk drage volje sprejeli. (Jeglič 2015, 457)

Nekaj dni kasneje pa je zapisal:

Pri mladini zopet samooskrumbe; dijakov skoraj nobeden ni zamolčeval, dekleta pa mnoge. Popravljali smo; spovedanci so bili hvaležni. [...] Pri mlajših ženah sem opazil, da o zakonski [praksi] niso prav nič poučene; pri fantičih in dekletih pa zopet navadne grehe, večkrat zamolčane. Koliko smo popravili in kolika hvaležnost po točnem pouku. Kako neizmerno usmiljeno in prizanešljivo je božje Srce Jezusovo! Opazil sem, da g. župnik prav nič ne poseže v življenje župljanov: koliko je plesov in grehov z njim združenih! Dobra je mladina, *sed pastorem non habet* [toda nima pastirja], pa pride peklenski volk in jih smrtno rani ... (Ibid., 458–459)

Jeglič je sicer menil, da pri spovedovanju ne pretirava. V svoj dnevnik je tako zapisal:

Spovedujem natanko: pazim, da ne zaidem predaleč, ampak le toliko, kolikor mora biti in bom mogel pred Bogom odgovarjati. Ker se ljudje vedno bolj k meni za spoved drenjajo, mislim, da zadenem potrebo njihovega srca in da jim tudi ustrežem. Molim v ta namen veliko in čudno, kako Bog molitev usliši. (Ibid., 457)

Ženinom in nevestam

Medtem ko sta bili deli *Staršem* ter *Ženinom in nevestam* v tisku, je Jeglič na Goričanah v miru pisal že naslednje delo *Mladeničem*. Prvi zvezek, ki govori o veri, je dokončal že sredi oktobra. Mislil je, da bo knjižica imela samo 30 strani, a se je razpotegnila na 103. Začel je pisati tudi drugi zvezek; namenjen je bil življenju po veri. Konec oktobra je bila »rdeča brošurica« *Ženinom in nevestam*, kakor je dobila ime po rdečih platnicah, naposled natisnjena (Jeglič 2015, 460). Zanimivo je, da v Jegličevem dnevniku nikjer ne zasledimo, da bi rdečo brošurico dal pred tiskanjem komu v branje, niti se ni o njej s kom posvetoval, kot je to storil pri spisu *Staršem* ali pa *De-kletom*. Jeglič je to delo spisal po svoji volji in ga neposredno poslal v tiskanje, čeprav je že pri drugih spisih naletel na opozorila in neodobravanja. Tako tudi bolje razumemo besede koprsko-tržaškega škofa Franza Xaverja Nagla, ki je dejal, da je razlika med njim in Jegličem v tem, da je on Nagel, Jeglič pa prena-gel (Škerbec 1957, 87).

Za razburjanje, ki je sledilo, si je bil Jeglič kriv sam, saj je želel, da knjižico berejo vsi, ne le mladoporočenci. Najbrž pa ni pričakoval, da bo na prva neodobravanja naletel pred lastnim dvoriščem. V dnevniku je tožil:

Knjižico *Ženinom in nevestam* sem po vodji Katoliške bu-kvarne hotel naznaniti v *Domoljubu*: toda naznanilo so bu-kvarni vrnili! Katoliško tiskovno društvo ni hotelo knjižic založiti, sedaj jih pa tudi po svojih listih noče priporočiti! In to store proti svojemu škofu! Ne zamerim: hudi so pred-sodki. V knjižici vzbujam pravi pojem o svetosti zakona, o obveznosti zarok in učim vse, kako se posluževati zakon-ske združitve, da ne bo greha in ne bo škode za zdravje.

Ko bi jo le tudi zakonski hoteli čitati. Pa tudi odrasli mladeniči jo smejo in dekleta. Naučili se bodo prav in spoštljivo misliti o tem, na kar zmeraj mislijo in zmeraj poželev, toda sramotno in grešno! Sodeči po strastnih debatah ob času sinode sodim, da bo knjižica razburila tudi duhovne po deželi. Nič ne de! Delal sem iz čistega namena in podal potrebnega pouka v sicer kočljivi, toda nujni potrebi. (Jeglič 2015, 461)

Vendar je rdeča brošura sprožila val kritik po vsem slovenskem ozemlju. Kot je menil Ignacij Nadrah, so liberalni listi »mislili, da jim je zdaj dana prilika, da škofa, ki je zadal liberalizmu toliko porazov, popolnoma uničijo« (Nadrah 2010, 164). Liberalno časopisje je planilo nad Jegliča in ga po časopisih napadalo, vendar mu je ravno s tem, zanimivo, delalo zelo dobro promocijo, podobno kot jo je Jeglič naredil Cankarju. Jeglič o rdeči brošurici v svojem dnevniku trdi:

Iz bukvarne so mi sporočili, da hodijo prav močno po njo, posebno od stranke liberalne; narodna bukvarna je nekaj naročila in izločila, danes jih je prišlo veliko, ki bi knjigo radi imeli. Rekel sem, naj jo za sedaj ne prodajajo, ampak samo župnim uradom pošljejo za ženine in neveste, katerim je namenjena. Hočem počakati, da vidim, kaj bodo liberalci naredili in kaj zasnovali zoper mene. Čudno, da se za njo najbolj zanimajo oni ljudje, ki o nečistih grehih govore, pišejo in v njih žive! To knjižico naj le bero: saj je v njej točen katoliški nauk in mislim, da povedan spodobno. Toda vidim, kako so ljudje poželjivi po »seksuelnih« stvareh. Ako bom poniževan in se zoper mene kaj zlorabi, potrpel bom in molil (Jeglič 2015, 461).

Jeglič se ni motil. Liberalci so izdali zeleno brošurico, v kateri so se norčevali iz Jegličeve rdeče. Iz konteksta so iztrgali mnoge citate in napadali škofa. V zeleni brošurici so zapisali, da se je Jeglič s tem delom proslavil in da v njej daje pouk »ali po besedah Sv. pisma, ali po židovskih spolnoprožetih pamfletih, ali po svojih lastnih izkušnjah, to bo on sam opravil s svojo vestjo« (Kritik 1909a, 2). Zapisali so še, da je škof sicer imel dober namen, a da je »temeljito grešil«, kar naj bi veljalo že za vse, česar se je lotil v škofiji. Dejali so, da škof vidi povsod samo blato, ter se obregnili ob natančen spolni pouk (Ibid., 3–10). Za zgled so si raje vzeli duhovnika Janeza Zabukovnika, ki je v svoji knjigi nekaj let prej na isto temo zapisal:

Več in bolj jasno ne morem o tem tukaj govoriti, opomnim pa, da kdor bi kdaj dvomil o čem, ali žali zakonsko čistost ali ne, mora vprašati izpovednika, v dvomu ne sme ničesar storiti. Tukaj povem le splošno, da je gotovo greh vse, kar se naravnost stori zlasti zoper prvi poglavitni namen sv. Zakona, ali kar se stori iz same poželjivosti. Nekatere reči so samo mali, nekatere pa tudi smrtni greh. (Zabukovnik 1907, 53)

Zaključne misli zelene brošurice so bile še posebej ostre:

V vseh zadnje navedenih odstavkih je škof zagrešil ne samo čut sramežljivosti, ampak pregrešil se je tudi proti skromnemu medicinskemu znanju navadne babice. Zdravnika, ko bere te nauke, mora obiti smeh pomilovanja; da bi se nad tem jezil, se ne izplača. Ko bi bil škof vprašal vsaj kakega zdravnika! Zakaj se ni zaupal svojemu domačemu zdravniku dr. Robidi ali pa svojemu prijatelju dr. Zajcu. Prvi bi ga preiskal kot psihiater, drugi kot veščak

za notranje bolečine, in ta brošura bi šla s škofom vred v kako zdravilišče. (Kritik 1909a, 16–17).

Jeglič je bil zaradi liberalnih napadov čisto potolčen, v dnevniku je potožil:

Strašno je hudo radi brošurice; čita se glasno po gostilnah in po hišah, tudi v tobačni tovarni, razširja se po okolici. Liberalci so veseli, naši žalostni. Prodajali so knjižico po 5 K (cena ji je 30 k). Hudo so zoper mene govorili. Danes so mi kanoniki pri seji izrazili svoje obžalovanje, da sem to izdal. – Kaj se hoče: to je za mene hud udarec, najhujši od vseh do sedaj. Kriv sem, da sem jo pustil javno prodajati, ne pa samo po župnih uradih ženinom in nevestam. – Že sinoči sem sklenil, da nameravanih brošuric ne tiskam; kar je tiskano, naj se uniči. [...] Prišel je k meni faktor iz tiskarne in rekel, da so že pred izvršitvijo tiska morali liberalci znati za knjigo, da imajo špijone v naši tiskarni. Imel sem dober namen, le neroden sem bil: sedaj moram potrpeti, ker sem močno ponižan. Žal mi je, da trpe naši ljudje, da bo morda trpela naša stranka in da se je toliko mladine pohujšalo ... *Propitius esto mihi Domine* [Gospod, bodi mi milostljiv]. (Jeglič 2015, 461)

Do splošne prodaje knjižice je prišlo, ker se knjigotržec ni držal dogovora, da se brošurica prodaja samo duhovnikom (Jagodic 1944, 46). Da so liberalci res imeli nekega »špijona« v tiskarni, nam govori natiskani datum na hrbtni strani zelene brošurice, to je 3. oktober 1909. Od tod sledi, da je bila natisnjena še pred izdajo škofovega spisa (Kritik 1909a, 17). Jeglič je bil zaradi vsega dogajanja zelo potrta, mislil je celo podati svoj odstop. Nadrah se spominja, da so tercialke, pretirano pobožne žene, pljuvale v škofijsko palačo, ko so hodi-

le mimo, ostali ljudje pa so se norčevali na vsakem koraku. Liberalci so ga namreč »proglasili za pornografa«. Nadrah je zapisal: »V nekem nemškem leksikonu sem bral pri besedi Jeglič med drugim, da je pornograf« (2010, 164).

O čem je Jeglič v rdeči brošuri sploh pisal? Knjižica je razdeljena na tri dele, ki se nanašajo na čas pred poroko, na dan poroke in čas po poroki. V delu, ki se nanaša na čas pred poroko, škof razlaga o svetosti zakona, kjer si pomaga s svetopisemskimi citati. Razpreda o pomembnosti zaroke in zapiše, da je razdrtje zaroke brez veljavnega razloga smrtni greh; razdre jo lahko samo cerkvena oblast in oba zaročenca morata biti s tem zadovoljna oz. se morata raziti sporazumno. V nadaljevanju pojasnjuje, zakaj se je greh poročiti s sestro/bratom ženina/neveste ali s kom od sorodnikov. Nato razglablja o tem, zakaj morata zaročenca do poroke ostati »čista«, in ob tem podaja zanimivo razlago, kako nečiste misli vplivajo na poželenje. »Ker so možgani telesa po hrbtenici in družih živcih spojeni s spolnimi udi, se dogodi, da take misli na ono naslado razdražijo telesne spolne dele ter vzbude nekako podobno naslado, katera zopet silno vleče in nagiba na telesno združitev« (Jeglič 1910e, 9). Nato ponuja različne rešitve, kot so redna molitev, prejemanje zakramentov, izogibanje temu, da sta veliko časa na samem itd. (Ibid., 12–14) Drugi del, ki govori o sami poroki, je zmerno napisan, brez žgečkljivih podrobnosti. Jeglič razlaga pomen poroke in njen postopek. Dalje razlaga o tem, kako je treba biti na svatbi zmeren pri hrani in pijači, precej pa ga moti ples, še posebej, če se preveč spije in ples vzbuja poželenje. Pri tem navaja primer deklince iz svoje rodne vasi, ki je prišla v roke izprijenemu mladeniču in zanosila. Postala je mati in bila osramočena (Ibid., 14–21). V tretjem delu knjižice se nahaja tisti del, ki se je zdel liberalcem najspornejši. Ko govori o

zakonski združitvi, pravi: »Ta združitev ima pa tudi namen moža in ženo obvarovati od nečistovanja; zato je dopuščena tudi pri nerodovitnih, v starosti, v času nosečnosti. Ona je nazadnje sredstvo, da se ohrani, pokaže in še bolj vname zakonska ljubezen med možem in ženo.« (Ibid., 25)

Omenjeno izpodbija misel, ki jo je škof zapisal na strani 30, da lahko pride do združitve samo zaradi »zaroditve otrok«. Naj kot primer navedemo še opisovanje, kako naj do združitve pride:

Združitev naj se izvrši kar mogoče sramežljivo: dopuščeno je vse, kar je za združitev potrebno. Mož in žena ne grešita, če se dogodi kak pogled po telesu ali kak dotikljaj kamorkoli. Vendar pa naj se mož ozira na nežno sramežljivost svoje žene; saj je sveta sramežljivost največja lepota žene in najboljše zagotovilo družinske sreče in zadovoljnosti. Zato naj mož ne sili žene, da bi se njega dotikovala na spolni del telesa; tudi mož naj ne dotikuje žene na tem delu, ker je nespodobno in bi mogel ženo tam pokvariti, kar bi bilo za oba jako mučno in žalostno. [...] O tem času morata biti dušno in telesno prav razpoložena. Telo naj bo zdravo in odpočito. [...] Mož naj žene ne sili, ako je utrujena, preslabotna, bolehana, pa ga prosi, naj je za sedaj ne nadleguje; žena pa naj bo možu rada po volji, ako le količkaj more. Mož in žena se moreta združiti katerikoli čas; svetovala bi se pa bolj zgodna jutranja ura, ko je spanje povrnilo telesne moči in je tudi duša bolj mirna (Jeglič 1910e, 25–26).

Upravičena ali neupravičena kritika je imela drugačen učinek od tistega, kar so pričakovali liberalci. Ko Jegliču ni uspelo posredovati pri zaplembi zelene brošurice, so začeli kato-

ličani oz. Kmečka zveza prirejati shode v podporo svojemu škofu. Prvi takšen je bil v Kamniku 7. novembra 1909, ko je zbranim med drugimi govoril poslanec Janez E. Krek. Na koncu so poslali Jegliču izjavo popolne vdanosti in, kakor je škof zapisal v dnevnik, je to »bil prvi žarek srčne tolažbe, ker sem bil res strašno potrta in sem si naredil ves načrt življenja v pokoju« (Jeglič 2015, 462). Vendar liberalci niso počivali. Na dan shoda v Kamniku so izdali še drugo zeleno brošuro. Ta je bila še ostrejša. Zahvaljevali so se katoliškemu časniku *Slovenec* za reklamo, ki jim jo je naredil za njihovo brošurico, ker je o njej toliko poročal, ter napovedali še izid tretje. Zapisali so, da Jegličev nauk sploh ni bil potreben, saj da je že vse napisal Janez Zabukovec, ter da ima škofova brošurica sicer nekaj lepih misli na začetku in na koncu, ki pa jih je prepisal od Zabukovca (Kritik 1909b, 2–4 in 9–13).

Zabukovčevo knjigo so priporočali v branje, saj jo »lahko dobi vsak otrok v roke in se ne more pohujšati tudi na mestih, koder pisatelj res z vso obzirnostjo omenja zakonsko združitev, spolno občevanje pred in po poroki. [...] Ta svetil hram naj ne oskrunjajo nepoklicani s svojimi pohotnosti prežetimi nauki, kakor je brošura Antona Bonaventura« (Ibid., 5).

Dodali so še: »Škofovi nauki o zakonski združitvi pa so zgolj le kup blata in smeti, nanešene iz vseh kotov, katerim ne moramo dati tukaj javnega izraza« (Ibid., 6). Obtoževali so ga lahkomišelnosti in trmastega početja, najhujša obtožba pa je bila, da je hotel zaradi slabega finančnega stanja škofije s knjižico zaslužiti. To naj bi dokazovali z dejstvom, da tiskarna ni hotela natiskati spisa, zato jim je plačal 800 kron za tiskanje vnaprej, bukvarni pa 200 kron za vezavo. Ker je moral dati denar vnaprej, naj bi zato ceno dvignil na 30 vinarjev, čeprav naj bi sprva znašala le 20 (Ibid., 7–9).

Na koncu so odgovorili še na kritike, da namenoma zastrupljajo javno moralo. »Ni naš namen širiti ta strup, ker če bi to hoteli, bi ostal naš namen brezploden. Kajti kar se je moglo od ljudske mase sploh zastrupiti, storil je to že davno pred našo 'zeleno' brošuro strup škofovskega rdečega izvirnika in vsled javne razprodaje v Katoliški bukvarni« (Ibid., 22). Zanimali so še »klerikalne« laži, da so oni izdali rdečo brošuro, da bi škofa blatili, ter trdili, da je to »posvinjenje« napisal škof sam.

Ker se je prirejanje shodov v podporo škofu nadaljevalo, so tudi liberalci stopili na plin. Tako so škofovo brošurico prevedli v nemški, hrvaški in italijanski jezik, v francoskih časopisih pa so ga označevali za pornografa. Jeglič je pisal nunciju na Dunaj, da mu obrazloži vso situacijo. Shodi so potekali zelo dobro, do decembra so jih priredili okoli 70. V Ljubljani sta na shodu govorila Krek in Ivan Šušteršič. Medtem je Jeglič prejemal podporo z vseh strani. Nemški zdravnik dr. Alfred Mahr, ki je bil liberalec, naj bi Jegliču dejal, da je prebral brošurico in da podpiše vsako besedo ter da je dostojno napisana (Jeglič 2015, 462–463).

Prav tako je nekaj let kasneje Jegliču podobno dejal dr. Peter Defranceschi in dodal, da je težava le v tem, da je prehitel čas in da ljudje za takšen pouk še niso dozoreli. Celo strogi škof Anton Mahnič se je za knjižico zavzel in zapisal v svojem uradnem listu:

Uzorni in revni biskup ljubljanski dobro poznavajući svoje vernike, smatrao je shodnim, da napiše lijepu knjižicu *Ženinom in nevestam*. Ta je knjižica strašnu prašinu uzvitlala u krugu liberalaca i bila im je kao scandalum pharisaicum [farizejsko pohujšanje]; ali strukovnjaci ju nazivlju zlatnom

knjigom i uspešnim lijekom za čuvanje djevičanske čistote i bračne nevinosti (Jagodic 1952, 201).

Liberalci še vedno niso odnehali. Spisali so tretjo zeleno brošurico. V njej so škofa obdolžili, da je sam prevedel knjižico v druge jezike in jo prodajal v tujini za mastne dobičke. Spravili so se tudi na Kalana, češ da je kot predsednik Katoliške tiskarne soodgovoren za škandal, da so dijaki knjigo še nevezano nosili iz tiskarne. Na koncu so dodali sklep: »Ne ovčice pastirja, pastir mora svoje ovčice voditi po pravi poti. Pastir pa, ki tega vodstva ni zmožen, naj gre med ovčice in se pusti voditi od boljšega pastirja! Za enkrat to naglašamo bodi naš protibračun s tem zaključen!« (Kritik 1909c, 28). To je bilo precej dvoumno, saj so na koncu knjižice že oglaševali z naslovom: *Modernist Anton Bonaventura v kritični luči*, vendar te publikacije javnost ni dočakala, saj je državni pravnik ta tretji zvezek že predhodno zaplenil (Jeglič 2015, 464). Če so se zadeve doma umirile, je medtem Jeglič dobival poročila, kaj o njem piše nemško časopisje. Izvedel je, da so liberalci brošurico delili med srednješolce. To ga je zelo potrlo. V dnevnik je zapisal:

Da se je šolska in druga mladina pohujševala, to me grozno peče, za celo življenje jim bo ostalo v glavi in srcu slabi vtis in spomin, da je to povzročil ljubljanski škof. Liberalci in prostozidarji so pa dosegli tudi ta svoj namen, da so očrnili duhovna, celo škofa in še bolj razvneli gnus in sovraštvo do duhovnov in do katoliške cerkve. (Ibid., 465).

Zadeva se je na koncu za Jegliča srečno iztekla in ob koncu leta je lahko v dnevnik zapisal: »Hvaležen sem Bogu tudi, da je pripustil silne napade name ob priliki moje brošurice. Vihar se je polegel in ljudstvo je cerkvi še bolj vdano, liberalci pa osramočeni« (Jeglič 2015, 467).

Tiskanje brošuric v letu 1910

V novo leto je Jeglič vstopil še odločnejši. Eden izmed ciljev, ki si jih je zadal, je bil tudi ta, da mora »pospeševati moralnost, posebno treznost in še bolj čistost po družinah, naj bolj pri mladeničih in dekletih«. Zapisal je: »Hodil bom tudi druge čase po župnijah spovedovat in pridigovat; razširjeval bom svojih pet brošuric (ravno sedaj se tiska *Mladeničem. Prvi zvezek. Obramba vere; Mladeničem. Drugi zvezek, Življenje po veri*: pride za njim na vrsto; ravno sedaj ga spisujem)« (Jeglič 2015, 468). Dva tedna kasneje je v dnevnik zapisal:

Rokopis *Mladeničem, Prvi zvezek. Obramba vere* se še pridno tiska. Natisnjenih je že šest pol, ostaneta še 2 in pol približno. Upam, da bo knjižica mnogo koristila. Te dni sem tudi dovršil navodila duhovnom v novem letu, kar vsako leto storim. Zdi se mi, da sem precej dobro spisal, pomagala mi je molitev. Ob koncu sem razglasil namen, kako bom že davno nameravane brošurice izdajal. Bom videl, kaj bodo duhovni rekli. Sedaj pride na vrsto brošurica: *Dekletom. Prvi zvezek. Krščansko življenje*. Toda moram ga prečitati in precej predrugčiti pouk o čistosti etc. in le toliko hočem povedati, kolikor moram, da dosežem svoj namen. Molil bom in Bog bo pomagal (Ibid., 469–470).

Konec januarja je odšel Jeglič v Rim, kjer so razumeli njegove namene, a vendarle mu je vatikanski državni tajnik, kardinal Rafael Merry del Val, rekel, da bi bilo bolje, če o tej »kočljivi zadevi« ne bi pisal. Podobno mu je dejal tudi papež (Jeglič 2015, 470–471; Jagodic 1957, 47). Vendar se Jeglič pri svojem delu ni dal pretirano motiti, pisanje knjižic mu je šlo vedno bolje od rok, postal pa je tudi previdnejši in pozornejši. V dnevniku je zapisal:

Ravnokar sem nesel v tiskarno rokopise: *Dekletom. I. zvezek. Krščansko življenje*. Rokopis sem še enkrat prečital, bolj kočljive razprave po dvakrat, in sem marsikaj popravil. [...] Ko iz tolikih izkušenj ne bi vedel, da je pouk potreben, posebno pouk *de castitate, luxuria et causis eiusdem* [o čistosti, razkošju in njunih vzrokih], ne bi ga bil napisal. Vzroke greha in vzroke nečistosti sem precej obsežno razpravljal: naj dekle točno ve, od kod greh in zakaj je greh. Dotiskana je knjiga: *Mladeničem. Prvi zvezek. Obramba vere*. Prodajala se bo po 1 K[rono]. Pojutrnjem, 10. marca, pride že v trgovino. Pastirski list se precej razpečava. Tudi knjiga: *Ženinom in nevestam* se že bolj naročuje. O, ko bi Bog dal, da knjige pridejo med ljudstvo, da bi se moralno popravilo in da posebno mladina ne bi toliko grešila in svojega telesa oskrunjevala, potem pa rečem: *nunc dimittis, Domine servum tuum in pace* [Gospod, zdaj v miru odpusti svojega hlapca] (Jeglič 2015, 473–474).

Podobno je zapisal proti koncu marca, ko je minilo 12 let, odkar je bil postavljen za ljubljanskega škofa:

Le še to želim izpeljati, da bi se otroci bolj vzgajali in se vsi stanovi znali varovati grehov zoper šesto Božjo zapoved in da bi ne bilo nevrednih obhajil, moje knjižice bodo pomagale: toda duhovni še nimajo smisla zanje. Izročim zadevo presvetemu Srcu Jezusovem v tabernaklju. Ako so morda zares škodljive, naj ne pridejo med svet. Vendar se mi pa zdi, da se jih pekel boji, ker je na prvo *Ženinom in nevestam* tolik vihar povzročil. V Boga zaupam in Marijo (Ibid., 476).

Vse bolj se opaža, da je Jegliča najbolj skrbelo grešenje mladine zoper šesto Božjo zapoved, vendar v tem primeru ni

šlo samo za greh, ampak tudi za ogrožanje zdravja. Tako je vsaj mislil Jeglič. Za primer vzemimo daljši citat iz njegovega dnevnika, kjer poroča, kako je zbral duhovnike na posebni konferenci, ko je med aprilom in julijem naredil sedem kaničninih vizitacij v sedmih župnijah:

Število zunanijh grehov zoper sveto čistost se je mnogo zmanjšalo; ponočevanja, grešnega znanja, plesov je le še prav malo in skrivaj. [...] Grehov *masturbationis* [samoza-dovoljevanja], in sicer zatajenih, je še dosti. Kolikokrat mi je srce krvavelo! Duhovniki se kljub moji sinodi in mojim navodilom ne morejo otresti pregloboko ukoreninjenih predsodkov, pa ne upajo po grehih izpraševati, posebno ne pri dekletih, da jih ne bi pohujšali; ne verjamejo, da so pohujšani ne le fantje, ampak tudi mnoga dekleta, in sicer skoraj bolj in še bolj zamlčujejo. Oh, koliko jih radi tega skrivnega greha tudi telesno trpi iz napačne sramežljivosti. Veliko sem molil in premišljeval, kako bi duhovne poučil in navadil za dobre spovednike. Kaj mi pomagajo moje knjižice, ako se jih duhovni boje in jih ne bodo razpečevali. Sklenil sem, da ob koncu vizitacije zberem vse duhovne na posebno konferenco. Sklical sem jih na Homec dne 1. junija. Prišli so skoraj vsi. Izpeljal sem te-le misli: 1. Ne le fantje, tudi dekleta so vdane skrivnemu oskrunjevanju svojega telesa; 2. pri dekletih se začne greh, ko se začne njihov »čas«, navadno po dvanajstem letu starosti; 3. dekletce ne ve, kaj pomenja tista kri, vsa iz sebe začne se tipati, začuti naslajevanje in greh nadaljuje; 4. pri spovedi tega v začetku povedati ne zna in se sramuje, pa živi v grehu leta in leta, pa tudi v zamlčevanju; 5. greh je škodljiv, ako se več časa nadaljuje, postane dekle na spolnih organih bolešno in ker so spolni organi po živcih zvezani z možgani, pa pobujeni vzbujajo nečiste misli in

želje, od tod izredno hude nečiste misli in želje, po katerih se iznova vzbujajo nespodobni telesni občutki; 6. iz tega se razvidi, zakaj je greh precej splošen in zakaj si moramo prizadevati, da ga zasledimo in potem preprečimo; 7. potem povem, kako sem jaz prišel do tega spoznanja, koliko sem se boril, da sem stare predsodke premagal, in koliko sem trpel v duši, dokler sem se prerinil do sedanjega postopanja pri izpovedovanju; 8. postopanje nekoliko opišem in povem razne bolj markantne slučaje; povem, kako se naj postopa, da se zasledi greh, storjen pri plesih, pri ponočevanju, na samem; 9. povem, kako se mora deklica natanko poučiti, kako je greh nevaren za telo etc., kako je to velik greh in kaj sme na svojem telesu storiti, česa pa ne (umivanje, pogledi); 10. povem tudi o mojih tozadevnih uspehih, toda edino le pri onih, katerim povem natanko, kaj sme na telesu storiti, česa pa ne; 11. slično se postopa z mladeniči, ki pa nekoliko manj zamolčujejo; 12. povem še, kako je pomenljiv pouk *de usu matrimonii* [o izvrševanju zakona], pa je radi nevednosti mnogo mater bolehnih, da, jako bolehnih; 13. na zadnje razložim namen mojih knjižic do sedaj: a) *Ženinom in nevestam*, b) *Dekletom* I. zvezek. *O krščanskem življenju*, ki so spisane edinole na podlagi teh prebistrih skušenj, naj se torej med ljudstvom širijo. Z uspehom konference sem bil izredno zadovoljen (Jeglič 2015, 479–480).

Da ni šlo za Jegličevo kaprico ali zavajanje duhovnikov, ugotovimo, če vemo, da so Jegličeve misli izrazito povezane z deli njegovih sodobnikov, znanih zdravnikov. Predvsem pride v poštev Richard von Krafft-Ebing in njegovi dve deli, *Psychopathia Sexualis* – ki je bila izdana leta 1886, ob avtorjevi smrti leta 1902 pa je izšel že 12. ponatis – in delo z naslovom *Über gesunde und kranke Nerven*. Slednjega Jeglič tudi

omenja v delu *Mladeničem*, kjer zapiše, da Krafft-Ebing, ki ni veren mož, trdi, da se zaradi razuzdanosti lahko razvije cela vrsta živčnih bolezni, od katerih se slabi delovanje hrbtenice (Polajnar 2008, 91). Da je bil »na tekočem« s pisanjem o tozadevnih zadevah, nam potrdi tudi Jeglič sam. V Škofijskem listu je namreč zapisal: »Jaz sem najbolj uvažene knjige prečital; dobil pa sem tudi v tem oziru izredno mnoge izkušnje po deželi; molil sem in premišljeval in se nazadnje za delo odločil« (*Škofijski list* 1910, št. 2).

Jeglič je torej verjel, da ne gre samo za greh, ampak da je takšno početje tudi zdravju škodljivo, zato je pohitel s tiskanjem knjižic. Avgusta je zapisal v dnevnik:

Ravnokar sem dovršil spis: *Mladeničem. 2. zvezek. Življenje po veri*. Gradiva se mi je mnogo nabralo; bo gotovo deset tiskanih pol. Pouk staršem o vzgoji je dotiskan in vezan (10.000 iztisov). Zdi se mi, da bo knjiga jako dobra. Iz Katoliške bukvarne se mi piše, naj pripravim drugi natis knjige: *Dekletom. Prvi zvezek*, ker od 6000 iztisov jih je le še kakih šesto na razpolago. *Deo gratias* [Bogu hvala]! Še bolj pa me veseli, ko iz izpovednice vem, da knjiga dekletom mnogo koristi in bo dosegla namen. Bogu sem hvaležen za posebno pomoč pri spisovanju teh knjižic: molim vsaki dan za dober uspeh (Jeglič 2015, 484).

Novembra so bile že vse knjižice natisnjene, vmes pa je Jeglič o sveti čistosti poučil še novinke v Mekinjah, ki so hotele podati zaobljube in ki so bile na vrsti za kanonično izpraševanje:

Že dvakrat sem novinkam pred obljubami kaj več povedal o sveti čistosti: 1. kdo ne bi smel napraviti obljub, 2. od kod

nečiste skušnjave tudi po obljubah in 3. da ni greh, kar je treba na sebi storiti za snago posebno o »času ženskem«. Ker sem iz lica in iz posebne hvaležnosti razvidel, da jih o tem nikdo ne pouči, pa imajo mnogo notranjih skrbi in dvomov, sem tako postopal tudi tega dne. Videl sem, kako se jim je srce olajšalo. *Deo gratias* [Bogu hvala]! [...] Knjiga *Mladeničem*. 2. zvezek je ravnokar dotiskana. Upam, da je dobra, ima polno lepih naukov, sam sebi se čudim, da sem kaj takega mogel spisati: zares, pomagal mi je Sveti Duh, ki je škofom posebno obljubljen. V *Škofijskem listu* sem napisal člančič: »Moje knjižice«, v njem razlagam razloge, zakaj sem jih zapisal, rad bi izpodbil razne predsodke zoper tako dalekosežne nauke proti dosedanji povsod ukoreninjeni navadi. Predsodki so taki, da knjižic še naši listi nočejo naznaniti. Le kritike, in sicer jako ugodne, so prinesli: *Čas*, *Dom in svet*, *Voditelj*. Zaupam na pomoč Božjo, da bodo knjižice posegale prav globoko v družinsko življenje. (Ibid., 492–493)

Jegličeva (spolna) vzgoja v drugih knjižicah

Doslej smo se že seznanili z glavnimi poudarki rdeče brošure *Ženinom in nevestam*, zdaj pa si pogledjmo še vsebino naslednjih treh knjižic iz leta 1910: *Staršem: Pouk o vzgoji*, *Mladeničem*. II. zvezek: *Življenje po veri* in delo *Dekletom*. Prvi zvezek: *Krščansko življenje*. Vsebini brošure *Mladeničem*, I. zvezek: *Obramba vere* ne bomo posvečali pozornosti, saj v njej Jeglič piše o razlogih za vero, o začetkih krščanstva, o Katoliški Cerkvi, o evangelijih, začetku sveta in razlogih za ločitev od Cerkve (Focij in Luther) (Jeglič 1910b), kar pa nas na tem mestu ne zanima.

Za knjižico *Staršem* Jeglič pravi, da

podaja prav točen pouk, kako naj se obnaša žena, ko jo Bog blagoslovi in postane mati, da ostaneta zdrava ona in otrok; potem podaja natančen, podroben pouk o vzgoji otroka od poroda dalje, skrbno pojasnjuje, kako postopati, da bo otrok dušno in telesno pripravljen za čas spolnih bojev; podaja se tudi način sramežljivega spolnega pouka o potrebnem času. Knjiga obsega vzgojo deklic in fantičev do njihovega 15. ali 16. leta (*Škofijski list* 1910, št. 12).

Glede spolnega pouka v tej knjižici Jeglič navaja, da je potrebno vzgajati otroka v pravem duhu že od rojstva. Mati naj ga nikdar ne kopa z golo roko, ampak s krpo ali z gobo. Bratje in sestre ne smejo nikoli biti skupaj goli in prisotni pri kopanju katerega izmed njih. Otroka je potrebno navaditi na čistočo telesa in obleke, da se mu kmalu razvije gnus do nesnage. Prav tako ga je potrebno poučiti, naj svojo potrebo opravlja na samotnem kraju in naj ima »dotične telesne kraje pokrite« in se jih ne dotika (Jeglič 1910d, 61). Otroku je treba že zgodaj vzbuditi »nežno sramežljivost« in ga držati čimbolj doma, drugače se pohujša v družbi odraslih ali po tujih hišah. Vseskozi mu je potrebno razlagati, da Bog zapoveduje telesno in dušno čistost: »Otrok naj čuti nevarnost in slabost, pa zato potrebo pomoči Božje. Pomoč Božjo pa dobi, kdor prosi, kdor moli in kdor prejema prav pogosto svete zakramente« (Ibid., 67). Dalje Jeglič navaja primere, kako otrokom odgovoriti na vprašanje, od kod pridejo otroci. Če navedemo njegov osnovni primer: »Otroci pridejo od Boga, on jih da staršem, da zanje skrbe in jih zopet nazaj k Bogu pripeljejo« (Ibid., 68). Dalje navaja veliko daljše in bolj zapletene primere, pri katerih se velikokrat uporablja simbolika cvetja in semena (Ibid., 70, 76).

Jeglič postane pravi zdravnik v odlomku, kjer piše o grešenju zoper sveto čistost. Njegovo pojasnilo je podobno tistemu, ki smo ga že spoznali, vendar veliko nazornejše:

Vedite, da skrivni grehi zoper svoje telo škodujejo duši in telesu. Najpoprej bi se mogli dotični spolni udje pokvariti. Ako deček greh zgodaj začne, je mogoče, da se mu spolni ud prav ne razvije; mogoče je, da naposled, ko doraste, pa greh nadaljuje, na tistem kraju oboli, kar dokazuje mnogo zgledov po hišah in po bolnišnicah; da, marsikak nečistnik postane nesposoben za zakonsko življenje. Od spolnih delov vodijo živci do hrbtenice in v možgane. Ako se dražijo spolni deli, razdražujejo se tudi živci, in bi mogli postati bolj slabi, razdražujejo se nepotrebno hrbtenica in možgani, kar more tudi biti jako škodljivo; hrbtenica bi se mogla sušiti, možgani bi mogli opešati in preprečilo bi se pravo mišljenje; da, v bolnišnicah se nahajajo norci, ki so radi tega greha taki postali (Ibid., 83–83).

Navaja različne razloge za takšno poželjivost. Včasih so krivi starši, mehkužna vzgoja, nesramni zgledi in grda govorica, medsebojno zapeljevanje ali pa pretesna obleka. Za slednjo ima Jeglič zanimivo razlago:

Pri fantičih more grehu dati povod tudi obleka, ki je med nogama pretesna. Taka obleka ga ravno na spolnem kraju pritiska in drgne in bo povod, da se začne tudi sam z rokami tipati. Tudi zadrževanje naravne potrebe draži spolne ude in nagiba fantiča in deklico, da bi se jih dotikal (Ibid., 85).

Jeglič svetuje, da je potrebno vzpostaviti z otrokom pravi odnos in zaupanje, da nam je pripravljen povedati vse svoje

občutke, da se greh pravi čas prepreči. V njem je treba vznepati gnus do greha, ne pa ga karati ali pretepati. Fantiča je treba poučiti na takšen način:

Nikoli se ne dotikaj samega sebe iz požljivosti. Ko bi se pa dotaknil, ko se greš kopati, ali ko se včasih v hladni vodi hitro umiješ, da odpraviš umazanost telesa, ali bi se rahlo dotaknil iz gole radovednosti in bi se dotaknil le nekoliko, kaj malega in površno, da požljivosti ne zbudiš, bi pa tak dotikljaj ne bil greh. Umiti se in skopati je še zdravo, da noben del telesa ni umazan, ampak so vsi snažni (Ibid., 90).

Deklico pa je po Jegličevem mnenju ob pojavu prve menstruacije potrebno poučiti tako:

Prišel bo namreč dan, ko boš čudno onemogla in zoper-na in v spolnem delu telesa boš izgubila nekoliko krvi. To se pri zdravem dekletu dogodi vsake štiri tedne in je dokaz, da njeno telo dozoreva. Pri materi je ta kri hrana njenemu otroku; dokler pa otroka ni, mora kri ob pravem času iz telesa. [...] Tega se pa prav nič ne boj, ni nevarno. Edino na to pazi, da tistega dne ne delaš preveč in se ne prehladiš [...] Da ti pa kri na telesu ne zastane in se ti telo ne vname, ali te radi strjene krvi začne srbeti, vzemi na skrivnem mlačne, ne mrzle, vode in se rahlo in sramežljivo na dotičnih delih umij ... (Ibid., 90–92).

Delo *Mladeničem, II. zvezek: Življenje po veri* je škof spisal z vsestranskim namenom.

V njem razvijam mladeničevo življenje, kakršno bi moralo biti, in sicer sestavno, vsestransko in tako, da bo mladenič

sam izpoznal, da mora res tako živeti, ako hoče biti plemenit, srečen, vesel, zadovoljen in zdrav. Obširno razpravljam o treznosti in zmernosti, še bolj obširno pa o sveti čistosti in o ostudni za dušo in telo nevarni nečistosti ter o prilikah, kjer se ta grozni sovražnik našega dušnega in telesnega zdravja goji in krepi. [...] Prizadeval sem se mladeniča poučiti o nečistem grehu, namreč, kaj je greh in zakaj, kaj pa ni greh in zakaj: ta pouk je natančen, ker iz izkušenj vem, da ga mladenič želi, rad sprejme in dobi novega poguma boriti se zoper strašno poželenje (*Škofjski list* 1910, št. 12).

V tej knjižici se Jeglič, kot smo navedli že zgoraj, zanaša na zdravnika Kraffta-Ebinga, morda pa tudi na druge, npr. na Cristopha Wilhelma Hufelanda, enega izmed najbolj znanih nemških zdravnikov prve polovice 19. stoletja, na katerega se nanaša tudi v knjižici *Dekletom* (Jeglič 1910a, 65). Jeglič v knjižicah tudi sicer navaja določene vire (Jagodic 1944, 21). Vendar pa Jeglič ni navedel točnega citata iz Hufelandove knjige, da bi s tem pokazal, od kod je vzel nekatere primere.

Zdravnik Hufeland pripoveduje o mladeniču, ki je trdil, da je nemogoče čisto živeti. Prepustil se je nečistosti, in kaj se zgodi? Ko je bil star šele dvajset let, je že umrl, sit življenja. Profesorji na vseučilišču v Erlangenu pišejo leta 1903 visokošolcem v odprtem pismu: »Zdržnost je mogoča, nikdar ne škoduje zdravju, marveč koristi duši in telesu.« Tudi zdravniški odsek na vseučilišču v Kristijaniji je podal sledečo izjavo: »Po naši izkušnji je popolnoma kriva in napačna trditev, da čistost in zdržnost škodujeta zdravju. Mi ne vemo za prav nobeno bolezen in za prav nobeno slabost, ki bi nastala iz deviško čistega življenja« (Jeglič 1910c, 35–36).

Posebnost te knjižice je, da se škof na veliko razpiše o pijančevanju; temu problemu nameni precej strani (Ibid., 62–89). O problematiki razpreda z vseh zornih kotov: uporablja citate iz Svetega pisma in zelo natančno razlaga o škodljivosti alkohola na telesno zdravje. Jegličevo razumevanje delovanja naših organov je več kot le osnovno – kako pravilno je, pa ostaja stvar razprave. Škof je osredotočen na naslednje organe: želodec, jetra, ledvice, srce in možgane z živčevjem. Žal zopet manjkajo citati, da bi vedeli, katera dela je Jeglič prebiral (Ibid., 70–75). Če ima zaradi tega knjižica pridih resne strokovnosti, po drugi strani najdemo v njej tudi malo manj posrečene primere. Eden takih je iz knjige o jezuitih na bojnem polju nekega P. Rista:

Vojaški zdravnik mi je namignil, naj nekega ranjenega častnika opozorim, da bo moral umreti; rana se mu namreč ne bo zacelila, ker mu je kri radi poprejšnjega razuzdanega življenja pokvarjena. S častnikom sem začel razgovor in ga vprašal, če ve, da je zanj kaj slabo. »Da, da,« odgovori žalosten, »rana se ne celi, povečava se od dne do dne.« Vprašam ga, če ve, odkod to prihaja? Solznih oči mi odgovori: »O da, dobro vem; razuzdano sem živel.« V spravo za grehe je Bogu rad daroval svoje življenje. (Ibid., 99)

Zanimivo v tej knjižici je obenem to, da se Jeglič dotakne tudi homoseksualnosti. Piše takole:

Pogled bolj površen in iz radovednosti na golo osebo istega spola, npr. pri kopanju, ni smrten greh, ker ni posebna nevarnost za poželenje; to da je pogled trajen, premišljen, pozoren bi bil radi nevarnosti smrten greh. [...] Dotikovanje osebe istega spola na nespodobnih krajih je smrten greh, razen ako je za to poseben razlog, npr. pri zdravni-

ku ali za pomoč bolnikom. Kako velik greh mora biti šele nespodobno dotikovanje drugega spola! Saj se dogodi iz poželenja in vzbuja zopet silne strasti in poželenje. [...] Telesna združitev zunaj zakona je vselej smrten greh; razne neobzdanosti strasti izvirajoče okoliščnosti tak greh še povečajo. Tako dejanje s sorodno osebo je krvoskrunstvo in posebno težak greh; z osebo istega spola je mutasti ali sodomski greh, ki v nebo vpije [...] (Ibid., 96–97).

Izpostavili bi še natančen pouk o pripravi na poroko in o tem, kako ustvariti družino. Jeglič poda zelo natančna navodila, kako izbrati nevesto in kakšne lastnosti naj ima, kako se je potrebno pripraviti telesno in duhovno, kako je treba izpeljati snubitev ali pa se odločiti za samski stan (Ibid., 154–174). Škof pravi, da se ni pametno poročiti, če nisi finančno preskrbljen; raje naj mladenič varčuje in se poroči kasneje: »Ako pa nimaš nič, pa si zraven še neroden, da ne znaš ničesar zaslužiti, ali pa vse koj po grlu poženeš, ne ženi se, ostani samec, da boš trpin sam, ne pa še Tvoja žena in Tvoji otroci« (Ibid., 164–165).

Za konec še delo *Dekletom*, v katerem je Jeglič uvodoma zapisal: »V tej drobni knjižici Ti hočem govoriti o Tvojem večnem in časnem namenu, o lepih čednostih Tvojega srca, o nevarnostih, strasteh in grehih, ki Ti prete, o pripomočkih za zmago, o misli na zakonski stan, katerega si boš skoraj gotovo izbrala, o sveti čistosti in grehih zoper njo. Pazljivo jo prečitaj!« (Jeglič 1910a, 2). Nauki, ko škof govori o domišljiji, zmernosti, pokvarjenosti, plesu, zakonskem življenju, zarokah, menstruaciji, čistoči telesa, živčevju itd., so podobni kot v ostalih knjižicah ali zapisih v dnevniku, razen v posebnostih, kot sta npr. zagledanost v lepotne ideale (vzvišenost, narcizem) in hujšanje. O slednjem Jeglič pravi:

Pa tudi na Svoje telo moraš paziti. S pridnim delom si ga boš utrdila; ne boj se vsakega vetrca, da ne boš preveč mehkužna. Okoli pasu se nikar preveč ne stiskaj, ampak pusti, da se Ti telo lepo naravno razvije. Ako bi se stiskala, ker bi neumno želela biti prav tanka in vitka, bi si pokvarila ravno tisti del telesa, ki je za mater važen, in bila bi sama vzrok, da Ti bo v zakonskem stanu porod strašno mučen in smrtno nevaren (Ibid., 57).

Pri Jegličevem slogu pisanja je mogoče opaziti tudi napeljevanje k priznavanju greha. Prakso iz spovednic je prenesel na papir: »Pogumno sva pogledala v temne strani našega notranjega življenja. Kaj ne, sama se nisi zavedala, da je toliko hudega v Tebi!« (Ibid., 38).

Zaključek

Knjižice, ki jih je v letih 1909 in 1910 spisal in natisnil ljubljanski knezoškof Anton Bonaventura Jeglič, so v slovenskem javnem prostoru pustile močan vtis »spolnega škandala«. Jegličeve iskrene namere o pravilnem krščanskem nauku o spolnosti, opisanem v knjižici *Ženinom in nevestam*, pa tudi skrb za zdravje in življenje njegovih vernikov nasploh so liberalci izkoristila za zaostritev kulturnega boja, in sicer z napadi na knezoškofa, ki je veljal za sivo eminenco katoliškega političnega tabora. Kot je mogoče razbrati iz Jegličevega dnevnika, sta bili omenjeni leti tudi zanj osebno čas hudih notranjih preizkušenj. Poleg iskrenih knezoškofovih namer o krščanskem pouku o spolnosti iz knjižic veje določeno poznavanje medicinske stroke, vsaj iz literature s konca 19. stoletja. Na koncu se je ves škandal dokaj hitro polegel in knezoškof Jeglič je natisnil še več knjižic, v katerih se je poleg

spolnosti dotaknil še drugih tem (pravilne vzgoje otrok, alkoholizma itd.). Desetletje kasneje so njegovi sopotniki knjižice označili kot zelo pomembno literaturo za vzgojo otrok, ki so jo v obdobju med obema vojnama priporočali v branje (Jagodic 1944, 49).

Reference

Časopisni viri

Škofjski list, 1908–1910.

Objavljeni viri

Jeglič, Anton Bonaventura. 2015. *Jegličev dnevnik: znanstvenokritična izdaja*. Ur. Blaž Otrin in Marija Čipić Rehar. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Nadrah, Ignacij. 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Ur. Matjaž Ambrožič. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.

Literatura

Jagodic, Jože. 1944. *Škofa Jegliča seksualni pouk in vzgoja ljudstva*. Inavguralna disertacija. Ljubljana: samozaložba.

Jagodic, Jože. 1952. *Nadškof Jeglič: Majhen oris velikega življenja*. Celovec: Družba sv. Mohorja v Celovcu.

Jeglič, Anton Bonaventura. 1910a. *Dekletom, I. zvezek: Krščansko življenje*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.

Jeglič, Anton Bonaventura. 1910b. *Mladeničem, I. zvezek: Življenje po veri*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.

Jeglič, Anton Bonaventura. 1910c. *Mladeničem, II. zvezek: Življenje po veri*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.

Jeglič, Anton Bonaventura. 1910d. *Staršem: Pouk o vzgoji*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.

Jeglič, Anton Bonaventura. 1910e. *Ženinom in nevestam: pouk za srečen zakon*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.

Kritik. 1909a. *Kaj pravi brošura škofa Antona Bonaventura?: Kritična razprava, I. zvezek*. Kranj: Tiskarna I. Pr. Lamperta.

Kritik. 1909b. *Kaj pravi brošura Antona Bonaventura?: Kritična razprava, II. zvezek*. Kranj: Tiskarna I. Pr. Lamperta.

Kritik. 1909c. *Kaj pravi brošura Antona Bonaventura?: Kritična razprava, III. zvezek*. Kranj: Tiskarna I. Pr. Lamperta.

Pocock, John Greville Agard. The concept of a language and the *métier d'historien*: some considerations on practice. V: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe, Ideas in Context*, 19–38. Ur. Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press.

Polajnar, Janez. 2008. »Pfuj! To je gerdo!«: K zgodovini morale na Slovenskem v dobi meščanstva. Celje: Zgodovinsko društvo Celje.

Skinner, Quentin. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. V: *History and Theory* 8, št. 1: 3–53.

Skinner, Quentin. 2002. *Visions of Politics: Vol. 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.

Škerbec, Matija. 1957. *Pregled novodobnega slovenskega katoliškega gibanja*. Cleveland: samozaložba.

Zabukovnik, Janez. 1907. *Zaročencem in zakonskim* (druga izdaja). Ljubljana: Katoliška tiskarna.

Sex Education of Prince-Bishop Anton Bonaventura Jeglič (1909–1910)

Summary

The Prince-Bishop of Ljubljana, Anton Bonaventura Jeglič, was known for his opposition to anything that could scandalize the people. In 1908, at a diocesan synod, he pledged to write booklets intended for education of the faithful in a very broad context. In 1909, the first booklet, titled *To Grooms and Brides*, was published. The booklet caused quite a stir due to almost graphic descriptions of marital sexual life. Jeglič's political opponents, the Slovene liberals in the Duchy of Carniola, seized the opportunity to discredit the bishop. Besides disparaging Jeglič in the newspapers, they published three special booklets that mocked the bishop's writings and analysed his teachings in a "critical light". They were particularly focused on his precise writing on sexual education. The brochures were translated and distributed abroad, where the bishop was even labelled a pornographer. Jeglič was mentally devastated and even contemplated retirement, himself partly to blame for the situation, as he had decided to publish without prior consultation and allowed the brochure to be sold to everyone. With the help of the clergy, the Farmers' Union, and especially the political actors of the All-Slovenian People's Party, who came to the bishop's defence by organizing support rallies, the uproar began to die down toward the end of 1909. The following year, Jeglič wrote and completed four other booklets: *To Young Men* (volumes I and II), as well as *To Young Women* and *To Parents*. These booklets likewise partially deal with sexual education of the faithful from the Catholic standpoint. His writings, however, were not

based solely on theological grounds, but also incorporated the contemporary state of the medical profession, as the bishop was well-versed in contemporary medical literature and relied on it in his works.

Jernej Letnar Čerňič¹

Skrbni pregled varstva človekovih pravic in okolja v dobavnih verigah največjih gospodarskih družb: primer nemškega zakona o dobavnih verigah

Izvleček: Države in gospodarske družbe nosijo negativne in pozitivne obveznosti za varstvo človekovih pravic in okolja v gospodarstvu. Pozitivne obveznosti gospodarskih družb se nanašajo tudi na opredelitev, spremljanje, nadzor in sprejemanje ukrepov za varstvo človekovih pravic in okolja v njihovih dobavnih verig. Ker je globalno gospodarstvo prepleteno na več ravneh, se zato pojavljajo številni izzivi za učinkovito zagotavljanje človekovega dostojanstva. Nekatere evropske države so v zadnjih letih sprejele domače zakone, ki določajo obveznost izvajanja skrbnega pregleda okolja in varstva okolja v dobavnih verigah gospodarskih družb. Med njimi izstopa nemški zakon o dobavnih verigah, ki predstavlja enega od modelov za oblikovanje skrbnega pregleda varstva človekovih pravic in okolja v dobavnih verigah največjih gospodarskih družb. Pričujoči prispevek zato obravnava njegove temeljne pojme ter izpostavlja prednosti in nekatere pomanjkljivosti.

¹ Dr., redni prof., Fakulteta za državne in evropske študije, Nova univerza, Žanova ulica 3, 4000 Kranj, Slovenija; jernej.letnar@fds.nova-uni.si; ORCID: 0000-0001-6850-676X

Ključne besede: varstvo človekovih pravic, varstvo okolja, gospodarstvo, skrbni pregled, gospodarstvo, nemški zakon o dobavnih verigah

Abstract: States and corporations increasingly recognize their negative and positive obligations to protect human rights and environment in the economy. The positive obligations of corporations also encompass the identification, monitoring, supervision, and implementation of measures to safeguard human rights and the environment within their supply chains. Given the interconnected nature of the global economy across multiple levels, numerous challenges arise in effectively ensuring human dignity. In recent years, some European countries have enacted domestic laws establishing environmental and human rights due diligence obligations in global supply chains. Among these, the German Supply Chain Act stands out as a model for implementing due diligence mechanisms in the supply chains of major corporations. This article examines its key concepts, highlights its advantages and shortcomings.

Keywords: human rights protection, environmental protection, economy, due diligence, corporate responsibility, German Supply Chain Law

Uvod²

Tradicionalno so bile države edine nosilke obveznosti za varstvo človekovih pravic. Nosilci pravic so praviloma uveljavljali kršitve človekovih pravic in temeljnih svoboščin zoper organe države oblasti. Države še vedno ostajajo primarno zavezane spoštovati, varovati in uresničevati človekove pravice. V zadnjih desetletjih pa se je oblikovalo spoznanje, da nosijo tudi gospodarske družbe obveznosti za varstvo človekovih pravic in okolja, saj v zasebnem sektorju tudi prihaja do njihovih kršitev (Deva, 2014; Letnar Černič 2020; Letnar Černič 2023). Svet za človekove pravice Organizacije združenih narodov je v juniju 2011 sprejel Smernice za spoštovanje človekovih pravic (Smernice OZN, 2011). Smernice se delijo na tri stebre. Prvi steber določa, da so države primarno zavezane spoštovati človekove pravice na svojem ozemlju in nadzirati poslovanje gospodarskih družb s sedežem na svojem ozemlju v tretjih državah (Krajewski 2018; Augenstein in Kinley 2013). Voditi morajo z zgledom, posebej pri gospodarskih družbah s celotno ali delno kapitalsko naložbo države (Letnar Černič, Stojin Štampar in Rozman 2021). Drugi steber oblikuje odgovornost gospodarskih družb za uresničevanje človekovih pravic. Tretji steber nosilcem pravic priznava pravico do pravnega sredstva. Drugi steber vzpostavlja tudi obveznost gospodarskih družb, da izvajajo skrbni pregled dobavnih verig z vidika varstva človekovih pravic in okolja (Letnar Černič 2021). Smernice niso bile sprejete v obliki zavezujoče mednarodnopravne

- 2 Priskevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Odgovornost gospodarskih družb, človekove pravice in podnebne spremembe: K skladnemu in pravičnemu domačemu in mednarodnemu pravnem redu« (št. projekta J5-50171), ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

pogodbe s področja človekovih pravic, temveč v obliki dokumenta mehkega prava (*soft law*), ki pa je vendarle takrat povzel vse obstoječe obveznosti gospodarskih družb do varstva človekovih pravic in okolja v mednarodnem pogodbenem in običajnem pravu.

Pričujoči prispevek se osredotoča na obveznost izvajanja skrbnega pregleda v dobavnih verigah največjih gospodarskih družb z vidika varstva človekovih pravic in okolja v istoimenskem nemškem zakonu. Prispevek je razdeljen na pet delov. Po pričujočem uvodnem delu v drugem delu obravnavamo pojem obveznega skrbnega pregleda. Ta zadeva splošni kontekst v nemškem pravnem redu in evropskem pravu, ki je sprožil nove zahteve po regulaciji večjih gospodarskih družb z vidika varstva človekovih pravic in okolja. V tretjem delu podrobno predstavljamo in analiziramo nemški zakon o dobavnih verigah z vidika varstva človekovih pravic in okolja, pri čemer postavljamo v okviru junija 2024 sprejete direktive Evropske unije o skrbnem pregledu z vidika trajnosti in v luči varstva človekovih pravic in okolja, ki je po dolgotrajnih pogajanjih začela veljati konec julija 2024. Četrti del kritično podaja tako prednosti kot slabosti nemškega zakona. Peti del sklepa pričujoči prispevek. V prispevku izpostavljamo tri ključna vprašanja in teze. Kdo je nosilec obveznosti za varstvo človekovih pravic in okolja v gospodarstvu? Ali mora gospodarska družba zagotavljati spoštovanje človekovih pravic in varstvo okolja tudi pri neposrednih in posrednih dobaviteljih? To vprašanje je izjemno kompleksno, denimo v avtomobilski industriji, kjer avtomobil srednjega razreda sestavlja več tisoč delov iz desetine držav, večinoma izven Evropske unije. V zadnjih letih so številne evropske države sprejele različne zakone. Prva je bila Francija leta 2017 s svojim zakonom o obvezni

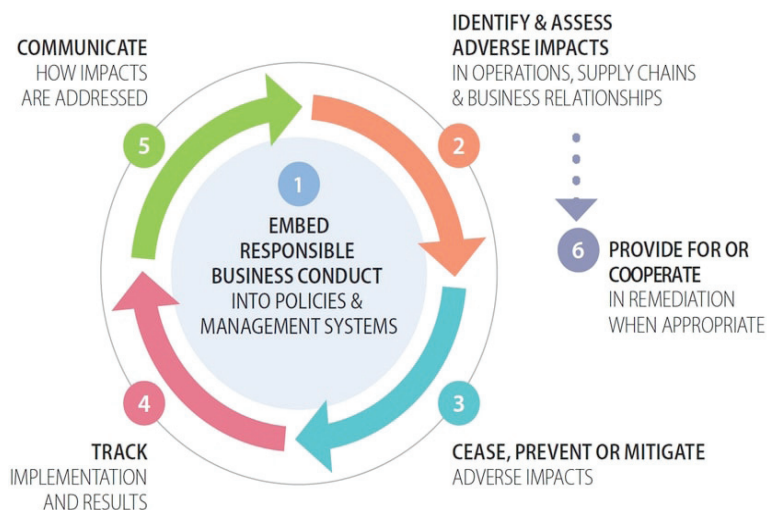
skrbnosti v dobavnih verigah (Francoski zakon 2017). Sledile so Nemčija, Norveška, Nemčija in ostale države (Nemški zakon 2021; Norveški zakon 2022), a morda najbolj razčlenjen zakon z vidika skrbnega pregleda je sprejela Nemčija (Lichuma 2024). Hkrati se sprašujemo, kakšne so lahko ovire pri uresničevanju obveznosti skrbnega pregleda, ki jih določa nemški zakon.

V prispevku uporabljamo klasične metode družboslovnega raziskovanja, kot so deskriptivna, analitična, pravno primerjalna, pravno zgodovinska in pravno sociološka metoda. Pravno zgodovinsko in pravno sociološko metodo uporabljamo za opis zgodovine in konteksta razvoja spoštovanja človekovih pravic v gospodarstvu, ki je potreben za razumevanje nastanka nemškega zakona o skrbnem pregledu. Deskriptivno metodo uporabljamo za opis glavnih delov nemškega zakona. Po drugi strani analitično in pravno primerjalno metodo uporabljamo za analizo pravne narave, pravic in obveznosti, ki jih določa zakon, ter za umestitev v primerjalno pravno ureditev spoštovanja človekovih pravic v gospodarstvu. Normativni prispevek pričujočega dela je kritična umestitev nemškega zakona o skrbnem pregledu v vse bolj barvito pokrajino pravnih virov s področja skrbnega pregleda. Ob opisu in analizi nemškega zakona se v prispevku sprašujemo, ali je dani trenutek za določitev novih regulativnih obveznosti največjih podjetij pravi, ko se nemško in evropsko gospodarstvo soočata z nižanjem povpraševanja, dobičkov ter posledičnim odpuščanjem delavcev, zapiranjem proizvodnih obratov in prenehanjem delovanja gospodarskih družb.

Pojem skrbnega pregleda človekovih pravic in okolja v dobavnih verigah gospodarskih družb

Pojem skrbnega pregleda v dobavnih verigah označuje obveznosti večjih gospodarskih družb, da spremljajo človekove pravice in okolje v dobavnih verigah. Je del obveznosti gospodarskih družb iz 2. stebra Smernic OZN, da spoštujejo človekove pravice in okolje. Skrbni pregled je kontinuirana obveznost prizadevanja, ki jih nosijo gospodarske družbe pri varstvu človekovih pravic in okolja. Izhaja iz gospodarskega prava, in sicer s področja prevzemov in združitvev gospodarski družb. Pojem so leta 2011 povzele tudi Smernice OZN za spoštovanje človekovih pravic v gospodarstvu, ki so sprožile bogato normativno dejavnost v zadnjih desetih letih (Smernice OZN 2011).

Smernice OZN za spoštovanje človekovih pravic v gospodarstvu v 17. načelu določajo, da »za prepoznavanje, preprečevanje in ublažitev negativnih vplivov na človekove pravice ter poročanje o načinih za zmanjšanje takšnih vplivov izvedejo gospodarski subjekti skrbni pregled človekovih pravic. Ta vključuje oceno dejanskih in morebitnih negativnih vplivov na človekove pravice, prilagoditev ravnanja tem ugotovitvam, spremljanje odzivov in seznanjanje s tem, kako si jih gospodarski subjekt prizadeva zmanjšati ...« (Smernice OZN 2011, 17. člen). Spodnji graf pojasnjuje korake skrbnega pregleda, kot so jih razvili v organizaciji OECD.



Graf 1: Krog skrbnega pregleda (OECD 2018, 21).

Namen skrbnega pregleda je, da gospodarska družba neka-ko ponotranji vrednote človekovih pravic in okolja, vpelje procese in pokaže tudi notranjim in zunanjim deležnikom, da misli resno glede varstva človekovih pravic in okolja v dobavnih verigah. Skrbni pregled od gospodarskih družb, prvič, terja oblikovanje notranjih politik za varstvo človekovih pravic in okolja, drugič, od njih zahteva oblikovanje kazalnikov za merjenje človekovih pravic in okolja, tretjič, gospodarske družbe morajo oceniti tveganja za človekove pravice in okolje, četrtič, morajo spremljati tveganja v dobavnih verigah preko različnih kazalnikov, petič, morajo zbirati povratne podatke in na podlagi povratnih podatkov ukrepati in sprejemati ukrepe za izboljšanje varstva človekovih pravic in okolja. Šestič, oblikovati morajo notranje pritožbene mehanizme, kamor se lahko pritožijo vse žrtve domnevnih kršitev človekovih pravic v gospodarstvu (OECD 2018, 21). Skrbni pregled v gospodarstvu je del pozitivnih obveznosti gospodarskih družb, da aktivno ocenjujejo tve-

ganje in spremljajo varstvo človekovih pravic in okolja v dobavnih verigah. Izvajanje praviloma nadzorujejo organi javne uprave. Od gospodarskih družb najprej pričakujejo, da bodo skrbni pregled sploh izvajale. Po uvedbi pa tudi, da merijo varstvo človekovih pravic in okolja v dobavnih verig in da na njegovi podlagi sprejemajo popravne ukrepe, žrtvam omogočijo pravico do pravnega varstva in da na njegovi podlagi znova ocenijo tveganje za varstvo človekovih pravic in okolje v gospodarstvu.

Narava in obseg obveznosti skrbnega pregleda v nemškem zakonu

Kontekst in cilji nemškega zakona

Nemški zakon o dobavnih verigah je bil sprejet 1. julija 2021, pri čemer je začel veljati 1. januarja 2023 (Nemški zakon 2021). Zakon je bil sprejet kot ena izmed obljub trenutno vladajoče koalicije v Zvezni republiki Nemčiji na začetku njihovega mandata. Glavni cilj je bilo oblikovanje določnih in jasnih pravno zavezujočih obveznosti za velike gospodarske družbe glede varstva človekovih pravic in okolja v njihovih dobavnih verigah. Predlog zakon je bil predmet izjemno gorečih debat v nemškem Bundestagu. Trenutna opozicija je nasprotovala njegovemu sprejetju, saj naj bi zakon določil čezmerne obveznosti za gospodarske družbe, zaradi česar naj bi se zamrznila rast nemškega gospodarstva. Poleti 2024 sta dve opozicijski stranki vložili predlog za razveljavitev tega zakona, vendar predlog ni bil sprejet. Več političnih strank je konec leta 2024 znova vložilo predlog za razveljavitev zakona (Deutscher Bundestag 2024).

Zakon določa, da mora gospodarska družba vzpostaviti celovit sistem prepoznavanja tveganj, upravljanja s tveganji, izvedbo popravnih ukrepov in zatem tudi izvedbe nekakega krožnega sistema kakovosti, da ne prihaja do kršitev človekovih pravic. Sprva je zakon veljal za tiste največje gospodarske družbe, ki imajo več kot pet tisoč zaposlenih (Nemški zakon 2021, 1 (1). člen). Od 1. januarja 2024 velja za vse gospodarske družbe, ki imajo več kot tisoč zaposlenih (Ibid., 1 (1). člen). Če primerjamo te številke s pravkar uveljavljeno direktivo Evropske unije, moramo izpostaviti, da bo ta direktiva, ki bo začela veljati čez dve leti, ko bo prenešana v domači pravni red, najprej zajemala tiste gospodarske družbe, ki imajo vsaj pet tisoč zaposlenih (Direktiva EU 2024, 37 (1) (a). člen).

Zakon od podjetij zahteva, da prepoznavajo tveganja v svojih dobavnih verigah, predvsem z vidika temeljnih človekovih pravic, kot so prepoved prisilnega in otroškega dela ter pravica do združevanja in kolektivnih pogajanj. Te štiri temeljne pravice iz mednarodnega delovnega prava se morada zdijo samoumevne v evropskem pravnem redu, vendar če gledamo globalno, temu ni vedno tako. Nemški zakon terja izvajanje skrbnega pregleda glede temeljnih pravic od absolutnih do relativnih, kot denimo prepoved otroškega dela, prepoved prisilnega dela in sodobnega suženjstva, obveznosti zagotavljanja zdravja in varnosti pri delu, svoboda združevanja in kolektivnega pogajanja, prepoved neenakega obravnavanja, pravica do minimalne plače, varstvo posameznikov pred kršitvami varstva okolja, prepoved mučenja, prepoved povzročitve okoljske škode, spreminjanja tal, onesnaženja vode in zraka (Nemški zakon 2021, 2. (2.) (1–12). člen). V predmetno področje nemškega zakona sodijo tudi številne kršitve varstva okolja (Ibid., 2. (3.). člen).

Nekatere nemške avtomobilske gospodarske družbe so v zadnjem desetletju kupovala sestavne dele za svoje avtomobile iz tretjih držav, med drugim od podjetij iz kitajske pokrajine Xinjiang, od koder prihajajo poročila o prisilnem delu, ki ga izvaja kitajska oblast zoper muslimansko ujgursko prebivalstvo. Tukaj se postavlja vprašanje, ali ima nemško podjetje obveznost zagotoviti, da na najnižji ravni svoje dobavne verige poslovni partner na Kitajskem ne uporablja prisilnega ali otroškega dela. Poleg temeljnih človekovih pravic zakon obravnava tudi okoljska tveganja. Podjetja imajo obveznost pripraviti načrte za upravljanje s tveganji, povezanimi s podnebnimi spremembami, o čemer govori tudi direktiva EU (Direktiva EU 2024; predlog uredbe EU 2024). Vendar je pomembno poudariti, da nobeno podjetje ne more nadomestiti vloge države. Nemški Zvezni urad za gospodarske zadeve in nadzor izvoza, ki nadzoruje implementacijo nemškega zakona, poudarja, da cilj zakona ni, da podjetja nadzirajo celotno dobavno verigo za vse možne kršitve človekovih pravic. Ključno je, da podjetja pokažejo aktivno prizadevanje za prepoznavanje in upravljanje tveganj v svojih dobavnih verigah.

Ključno je vprašanje, za katere gospodarske družbe zakon velja. Zakon velja za gospodarske družbe s sedežem v Nemčiji (Nemški zakon 2021, 1. (1). člen). Po drugi strani izključuje družbe, ki samo ponujajo blago in storitve v Nemčiji, vendar nimajo sedeža v Nemčiji. Če podjetje nima sedeža v Nemčiji, zakon zanj ne velja. Pomembno je tudi, da nemški zakon velja za neposredne in posredne dobavitelje, kar je ključno tudi za slovensko gospodarstvo. V dobavnih verigah je zato pomembno razumeti, kaj pomeni pojem neposrednih in posrednih dobaviteljev. Neposredni dobavitelji so dobavitelji na prvi ravni dobavnih verig gospodarskih družb. Zakon

določa, da so neposredni dobavitelji gospodarske družbe, ki kot poslovni partnerji dobavljajo blago in storitve, ki skrbijo za izdelavo glavnega blaga ali izvedbo storitve (Ibid., 2. (7.) člen). Posredni dobavitelji so gospodarske družbe, ki dobavljajo blago in storitve, ki so potrebne za izdelavo glavnega blaga ali izvedbo storitve (Ibid., 2. (8.) člen).

Koraki skrbnega pregleda v nemškem zakonu

Kakšna je vsebina obveznosti skrbnega pregleda v dobavnih verigah? Skrbni pregled ni končni rezultat, temveč proces, ki ga podjetje izvaja za prepoznavanje tveganj, odzivanje nanje in izvajanje korektivnih ukrepov. Do katere ravni dobavne verige mora podjetje zagotavljati spoštovanje človekovih pravic in varstvo okolja? To vprašanje je izjemno kompleksno, še posebej v industrijah, kot je avtomobilska, kjer avtomobil srednjega razreda sestavlja več tisoč delov iz desetine držav, večinoma izven Evropske unije (Bruckberger 2020). Zakon od večjih gospodarskih družb zahteva, da sprejme sistem upravljanja tveganj z vidika človekovih pravic in okolja. Gospodarske družbe so torej nosilke obveznosti izvajanja skrbnega pregleda. V tej smeri morajo vzpostaviti notranji sistem, s katerim bodo lahko prepoznavala in upravljala tveganja za človekove pravice in okolje v svojih dobavnih verigah.

Nemški zakon določa neposredne obveznosti za največje gospodarske družbe z vidika človekovih pravic in okolja. Cilj zakona je »preprečevanje ali zmanjševanje kakršnih koli tveganj za človekove pravice ali tveganj v zvezi z okoljem ali prenehanjem kršitev obveznosti v zvezi s človekovimi pravicami ali okoljem« (Nemški zakon 2021, 3 (1). člen). Zakon do-

loča, da je obveznosti za izvedbo skrbnega pregleda kar devet, in sicer »1. vzpostavitev upravljanja tveganj (1. odstavek 4. člena), 2. ugotavljanje notranje odgovornosti (3. odstavek 4. člena), 3. izvajanje rednih analiz tveganja (5. člen), 4. predložitev izjave o načelih (2. odstavek 6. člena), 5. vključitev preventivnih ukrepov v lastno poslovno področje (1. in 3. odstavek 6. člena) in do neposrednih dobaviteljev (4. odstavek 6. člena), 6. sprejemanje sanacijskih ukrepov (1–3. odstavek 7. člena), 7. vzpostavitev pritožbenega postopka (8. člen), 8. izvajanje obveznosti skrbnega pregleda v zvezi z tveganji pri posrednih dobaviteljih (9. člen) ter 9. dokumentacija (1. odstavek 10. člena) in poročanje (2. odstavek 10. člena)« (Ibid., 3 (1), 1–9. člen). Te razvejane ravni obveznosti razdelimo v štiri glavne skupine: upravljanje tveganj, preventivni ukrepi, popravni ukrepi in pritožbeni postopek ter obveznosti dokumentiranja in poročanja (Ibid.).

Prvi korak skrbnega pregleda vključuje, da gospodarske družbe uvedejo sistematičen in vsesplošen okvir za upravljanje s tveganji s področja človekovih pravic in okolja v gospodarstvo. Sistem lahko omogoča gospodarskim družbam prepoznavanje tveganj in njihovo zmanjšanje pri poslovanju (Ibid., 4 (1). člen). Sistem upravljanja tveganj morajo gospodarske družbe postaviti tako, da jim omogoča periodično in krožno analiziranje tveganj pri poslovanju in sprejemanje ustreznih ukrepov (Ibid., 4 (2). člen). Zato morajo nameniti tako zadostne človeške kot tudi finančne vire, pri čemer morajo zaposleni ponotranjiti sistem upravljanja s tveganji od upravnega odbora do najnižjih ravni gospodarskih družb (Ibid., 4 (3). člen). Vsi zaposleni morajo biti seznanjeni s sistemom za upravljanje s tveganji (Ibid., 4 (4). člen; ibid., 5 (3). člen). Sistem upravljanja s tveganji mora vključevati tudi neposredne dobavitelje (Ibid., 5 (1). člen). Analizo mora gospo-

darska družba izvajati vsaj enkrat na leto (Ibid., 5 (4). člen). Tako kot na drugih področjih kakovosti, tudi tukaj notranji nadzor ne more biti zgolj formalnost. Zajeti mora redne analize in povratne informacije.

Če gospodarska družba nima tesnih stikov s svojimi neposrednimi dobavitelji v tretjih državah, mora zahtevati podrobne informacije o njihovem proizvodnem procesu. Čeprav gospodarska družba morda ne more obiskati svojega neposrednega dobavitelja, mora vedeti, v kakšnih razmerah dobavitelj proizvaja določene izdelke, kakšna sredstva in zmogljivosti uporablja. Izvajanje obveznih skrbnih pregledov v nemških gospodarskih družbah običajno sodi pod oddelke za skladnost. Gospodarske družbe pogosto nimajo samostojnih svetovalcev za skladnost glede obveznega pregleda, temveč strokovnjaki opravljajo še številne druge naloge, kot so protikorupcijska ali davčna področja. Kljub temu morajo podjetja zagotoviti, da se obvezni skrbni pregledi izvajajo. Res je, da ti pregledi predstavljajo strošek, vendar jim morajo člani upravnih in nadzornih odborov pokazati predanost ter biti seznanjeni s sistemom za upravljanje tveganj (Letnar Černič (ur.) 2023).

Drugi korak vključuje preventivne ukrepe, da se preprečijo kršitve človekovih pravic in okolja. Podjetje mora opraviti analizo tveganj in izpostaviti dejanska potencialna tveganja. Oblikovanje politike in strategije za varstvo človekovih pravic in okolja ne more temeljiti zgolj na izjavi na spletni strani. Vodstvo gospodarske družbe mora sprejeti politiko in strategijo varstva človekovih pravic in okolja (Ibid., 6 (2). člen). Takšna izjava oziroma strategija je lahko dober začetek, a podjetje mora pokazati, da ni zgolj formalnost, temveč da oceno tveganja vključuje v svoje notranje procese.

Preventivni ukrepi vključujejo tudi izobraževanje, usposabljanje, oblikovanje kazalnikov ter nadzor uresničevanja strategij. Gospodarske družbe morajo politiko in strategijo s področja človekovih pravic sprejeti glede na ugotovljena tveganja za varstvo človekovih pravic in okolja pri poslovanju (Ibid.). Po sprejetju morajo pripraviti izobraževanje za zaposlene in predstavnike neposrednih dobaviteljev, da lahko ponotranjijo cilje politike in strategije varstva človekovih pravic in okolja (Ibid., 6 (3). člen). Gospodarske družbe morajo izoblikovati kazalnike za periodično merjenje učinkovitosti ukrepov (Ibid.). Kazalniki omogočajo merjenje varstva človekovih pravic in okolja v dobavnih verigah, s čimer lahko gospodarska družba dokaže, da izpolnjuje zakonske obveznosti izvajanja skrbnega pregleda v svojih dobavnih verigah in nadzor nad dejanskimi in potencialnimi tveganji za varstvo človekovih pravic in okolja. Gospodarske družbe morajo sprejeti in izoblikovati posebne preventivne ukrepe tudi za neposredne dobavitelje in preverjati ter meriti njihovo učinkovitost na podlagi kazalnikov (Ibid., 6 (4). člen). Najmanj enkrat na leto pa morajo gospodarske družbe preverjati učinkovitost ukrepov (Ibid., 6 (4). člen). Narava in obseg obveznosti skrbnega pregleda pogojujejo narava poslovne dejavnosti gospodarske družbe, raven vpliva gospodarske družbe na spoštovanje človekovih pravic in okolja pri neposrednem dobavitelju, narave domnevnih kršitev in prispevka gospodarske družbe k tveganju zaradi kršitev varstva človekovih pravic in okolja (Ibid., 3. (2). člen).

Tretji korak se nanaša na izvajanje popravnih ukrepov gospodarske družbe, če pride do kršitev varstva človekovih pravic in okolja. Nemški zakon v 1. odstavku 7. člena določa, da »če družba ugotovi kršitev človekovih pravic ali varstva okolja pri svojem poslovanju oziroma poslovanju neposrednega

dobavitelja, mora takoj sprejeti ustrezne popravne ukrepe in preprečiti, ustaviti ali zmanjšati obseg kršitve» (Ibid., 7 (1). člen). Kako lahko podjetje upravlja s tveganji, če njihov dobavitelj ne sodeluje ali ne dovoljuje obiskov v tovarni? Če pride do domnevnih kršitev človekovih pravic ali okolja pri neposrednem dobavitelju, ki jih gospodarska družba ne more tako odpraviti, mora oblikovati načrt, kako zmanjšati zaznana dejanska in potencialna tveganja, sodelovati z drugimi gospodarskimi družbami v industrijskem sektorju pri zmanjšanju tveganja oziroma začasno prekiniti sodelovanje z neposrednim dobaviteljem (Ibid., 7. (2). 1-3. člen). Če gre za zelo resne kršitve človekovih pravic in okolja, ki jih ni mogoče odpraviti, mora gospodarska družba prekiniti poslovno sodelovanje z neposrednim dobaviteljem (Ibid., 7. (3). 1-3). Če gospodarska družba pridobi podatke, da neposredni dobavitelj uporablja prisilno delo v proizvodnji določenega proizvoda, mora izvesti sistemsko in vsesplošno analizo, pridobiti vse relevantne informacije, obiskati tovarno, se pogovoriti s predstavniki neposrednega dobavitelja, delavcev in ostalih deležnikov, in se na podlagi zaključnih ugotovitev odločiti, kako nadaljevati. Namen skrbnega pregleda ni takojšnja prekinitev poslovanja, ampak upravljanje tveganj za varstvo človekovih pravic in okolja. Denimo, Krka d.d. je po invaziji Ruske federacije na Ukrajino kljub pritiskom ostala na ruskem trgu, saj deluje na področju zdravstva in proizvodnje zdravil. Podobno je z evropskimi gospodarskimi družbami v orožarski industriji, ki prodajajo orožje v Izrael ali Savdsko Arabijo. Namen skrbnega pregleda je javno pojasniti poslovne odločitve, pokazati tveganja in sprejete ukrepe.

Gospodarska družba mora v okviru skrbnega pregleda obravnavati kršitve človekovih pravic in okolja in imeti vzpostavljen notranji pritožbeni postopek (Ibid., 8. člen). Zakon

določa, da »pritožbeni postopek omogoča ljudem, da opozorijo na človekove pravice in okoljska tveganja ter kršitve človekovih pravic ali okoljskih obveznosti, ki so nastale kot posledica gospodarske dejavnosti podjetja na njegovem poslovnem področju ali neposrednega dobavitelja« (Ibid., 8. (1). člen). Hkrati morajo gospodarske družbe redno spremljati in upravljati bodoča tveganja. Nekatera nemška podjetja, kot je Adidas, so zgled za celotno Evropo, saj so vzpostavila mehanizme, kjer lahko zaposleni ali zunanji deležniki vlagajo pritožbe. Gospodarska družba mora zagotoviti, da pritožbeni postopek vodi nepristranska oseba (Ibid., 8. (3). člen). Gospodarska družba mora postopek voditi zakonito, pošteno, nepristransko, hitro in javno. Pomembno je tudi, da podjetje vodi natančno dokumentacijo vseh faz skrbnega pregleda in poročila javno objavlja ter pošilja pristojnim organom. Gospodarska družba mora zagotoviti, da je dostop do pritožbenega sistema odprt, vključujoč in učinkovit tako, da lahko vlagajo pritožbe vsi deležniki (Ibid., 8. (4). člen). Najmanj enkrat na leto mora gospodarska družba preverjati učinkovitost pritožbenega postopka in ga po potrebi okrepiti (Ibid., 8. (5). člen).

V določenih primerih obveznost skrbnega pregleda velja tudi za posredne dobavitelje, to je dobavitelje na nižji ravneh dobavnih verig. Po 9. členu zakona mora gospodarska družba nemudoma in učinkovito ukrepati, če ima utemeljeno vedenje o morebitni kršitvi (Ibid., 9. (3) člen). Če gospodarska družba, ki sodeluje z nemško industrijo, pridobiva izdelke od posrednih dobaviteljev v tretjih državah, izve, da se v njihovih tovarnah dogajajo domnevne kršitve človekovih pravic, mora nemudoma ukrepati. Kaj sledi, če gospodarska družba, ki proizvaja sestavne dele za nemškega proizvajalca, izve, da eden od njenih posrednih dobaviteljev v proizvodnji

uporablja prisilno delo? V takem primeru mora gospodarska družba izvesti analizo tveganj, sprejeti preventivne ukrepe, oblikovati in uresničevati načrt glede prevencije, zmanjšanja tveganj oziroma prenehanja sodelovanja s posrednim dobaviteljem ter ažurirati svojo strategijo za varstvo človekovih pravic in okolja (Ibid., 9. (3) 1-4 člen).

Skrbni pregled varstva človekovih pravic in okolja v četrtem delu vključuje dokumentiranje in poročanje o vseh njegovih fazah (Ibid., 10 (1). člen). Dokumentacijo morajo podjetja hraniti vsaj sedem let (Ibid.). Gospodarske družbe morajo vsako leto pripraviti letno poročilo o izvajanju skrbnega pregleda, ki vključuje podatke o zaznanih in potencialnih tveganjih za varstvo človekovih pravic, kazalnikih, ukrepih, analizi skladnosti in sprejetih ukrepih za odpravo kršitev človekovih pravic ali okolja (Ibid., 10 (2). člen). Nemški zakon zahteva, da gospodarske družbe ta poročila javno objavljajo in jih pošiljajo zveznemu uradu, ki je pristojen za nadzor nad uresničevanjem tega zakona. Dokumentacija in poročanje sta torej ključna za izpolnjevanje teh obveznosti. Gospodarska družba z dokumentiranjem in poročanjem lahko dokaže, da izvaja skrbni pregled, vključno z izpolnjevanjem obveznosti glede skladnosti. Če gospodarska družba ne ugotovi nobenih pomanjkljivosti, ji ni potrebno sprejeti nobenih ukrepov (Ibid., 10 (3). člen).

Gospodarske družbe morajo ukrepati tudi v primerih, ko njihov dobavitelj ne sodeluje pri odkrivanju in preprečevanju kršitev človekovih pravic in okolja. Če dobavitelj ne dovoljuje obiskov ali ne zagotavlja informacij, mora gospodarska družba razmisliti o iskanju alternativ. Obvezni pregledi ne zahtevajo, da podjetja nemudoma prekinjajo poslovno sodelovanje zaradi domnevnih kršitev, temveč da te ustrezno

obravnavajo in uvedejo ukrepe za zmanjšanje tveganj. Namen je zavarovati podjetje pred tveganji ter pokazati javnosti, da podjetje deluje v skladu z visokimi etičnimi standardi.

Nadzor in sankcije

Eden izmed ključnih delov nemškega zakona je nadzor nad uresničevanjem obveznosti skrbnega pregleda in sankcije za morebitne kršitev. Zvezni urad za gospodarske zadeve in nadzor izvoza, ki deluje pod nemškim ministrstvom za zunanje zadeve, lahko podjetjem, ki ne izpolnjujejo obveznosti, naloži globe do 50.000 evrov ali 2 % letnega prometa gospodarske družbe (Ibid., 23. in 24. člen). Oglobljene gospodarske družbe so hkrati tudi izključene iz postopkov javnega naročanja (Ibid., 22. člen.) Urad lahko začne postopek bodisi po uradni dolžnosti ali na predlog domnevne žrtve kršitev človekovih pravic oziroma okolja (Ibid., 14. člen). Preiskovane gospodarske družbe, njihovo vodstvo in zaposleni morajo v postopku sodelovati z upravnimi organi (18. člen). Pri tem lahko zvezni urad v okviru inšpekcijskega nadzora od gospodarskih družb zahteva različne informacije in dokumentacijo (Ibid., 16. člen). Upravni organ lahko tudi obišče in preišče prostore gospodarske družbe (Ibid., 17. člen). Hkrati lahko upravni organ zaslišuje stranke in od gospodarske družbe zahteva načrt popravnih ukrepov in začetek njihovega izvajanja (Ibid., 15. člen).

Namen teh ukrepov je zagotoviti skladnost z zakonskimi obveznostmi, ki varujejo človekove pravice in okolje. Če gospodarska družba ne izvaja skrbnega pregleda oziroma ne pokaže pripravljenosti za uvedbo takšnega notranjega nadzornega mehanizma za varstvo človekovih pravic in okolja, se

ne more izogniti kazni. Od uveljavitve nemškega zakona, torej že več kot dve leti, so bile pred nemškim zveznim uradom vložene tri pritožbe, ki še čakajo na odločanje (Business and Human Rights Centre 2024). Po drugi strani nemški zakon ne določa civilnopravne odgovornosti gospodarskih družb za neizpolnjevanje obveznosti glede skrbnega pregleda (Nemški zakon, 3. (3) člen). Hkrati zakon ne izključuje civilnopravne odgovornosti na podlagi drugih pravnih temeljev, denimo na podlagi nemške civilnopravne ureditve (Ibid.). Tako lahko v najslabšem primeru žrtve kršitev človekovih pravic ali negativnih okoljskih posledic vložijo odškodninsko tožbo proti gospodarski družbi v Nemčiji zaradi povzročitve škode.

Nemška ureditev postavlja temelje za harmonizacijo standardov po državah članicah EU. Veliko je še odprtih vprašanj, vendar morajo podjetja že zdaj izvajati skrbne preglede ter kazalnike za merjenje uspešnosti na področju človekovih pravic in okolja. Izpolnjevanje obveznosti ne bo odvisno le od učinkovitosti nadzora državnih organov, temveč predvsem od gospodarskih družb samih in nadzora javnosti, civilne družbe in sindikatov ter ostalih nevladnih deležnikov (Krajewski, Tonstad in Wohltmann 2021, 558). Ključno je, da se zakonske obveznosti udejanjajo tudi v praksi, kar lahko vodi k trajnostnemu razvoju glede varstva človekovih pravic in okolja ter k večji odgovornosti gospodarskih subjektov.

Prednosti in slabosti nemškega zakona

Številni deležniki so po sprejetju Smernic OZN o spoštovanju človekovih pravic v gospodarstvu zagovarjali sprejetje zakonov o skrbnem pregledu v domačih pravnih redih. Države globalnega severa so tako v zadnjih letih sprejele številne

zakone s področja varstva človekovih pravic v gospodarstvu. Nemški zakon je po svojem obsegu eden najbolj daljnosežnih, saj zavezuje že gospodarske družbe z najmanj tisoč zaposlenimi in njihove dobavitelje v prvi ravni gospodarskih verig. Hkrati pa deležniki izpostavljajo njegove številne slabosti.

Nemški zakon je kot eden izmed prvih zakonov o obveznem skrbnem pregledu določil večplastne obveznosti za večje gospodarske družbe na področju varstva človekovih pravic in okolja. Izvirnosti in kritičnosti sprejetja tega zakona ni preveč smiselno poudarjati, saj je pomembna značilnost varstva človekovih pravic v gospodarstvu umanjkanje pravno zavezujočih obveznosti in učinkovitega uveljavljanja odgovornosti. Zakon je z določitvijo postavil visoke standarde tudi za ostale domače in evropske pravne vire o skrbnem pregledu na področju varstva človekovih pravic in okolja. Nemški zakon je tudi kot izmed prvih vzpostavil upravnopravno odgovornost gospodarskih družb za kršenje obveznosti skrbnega pregleda z vidika človekovih pravic in varstva okolja. Hkrati je vzpostavil odgovornost neposrednih dobaviteljev največjih gospodarskih družb s sedežem v Nemčiji, s čimer je oblikoval holistično raven odgovornosti gospodarskih družb na ravni celotne skupine. Nemški zakon tako učinkuje tudi izven ozemlja Zvezne Republike Nemčije. Njegove obveznosti v tej smeri zavezujejo tudi neposredne dobavitelje, denimo v regiji jugovzhodne Evrope.

Nemški zakon je po drugi strani še vedno predmet številnih kritik (Zeit Online 2024; Buckenmaier 2024). Primarni očitke se nanaša na cilj zakona, saj po mnenju večine članov upravnih odborov največjih nemških gospodarskih družb dani trenutek ohlajanja nemškega gospodarstva ni primeren za doda-

tno in čezmerno regulacijo. Nemško gospodarstvo, pravijo, mora znova postati eno izmed vodilnih gospodarstev pri ustvarjanju dodane vrednosti, ne le vodilno pri ustvarjanju novih in stroškovno čezmernih obveznosti glede skladnosti. Hkrati največje gospodarske družbe poudarjajo, da znajo že same spoštovati, varovati in uresničevati človekove pravice in okolje ter da ne potrebujejo nobenega javnopravnega nadzornika. Če zakon velja za neposredne dobavitelje največjih nemških gospodarskih družb, je ena izmed pomanjkljivosti zakona tudi, da se le izjemoma nanaša na posredne dobavitelje.

Kritiki poudarjajo, da je bil nemški zakon sprejet preuranjeno, saj bi morala nemška izvršilna in zakonodajna veja oblasti počakati na sprejetje Evropske direktive o skrbnem pregledu glede trajnosti z vidika trajnosti in skladnosti, ki želi harmonizirati pravne rede vseh držav članic Evropske unije. Po uveljavitvi direktive se bodo v praksi pojavila razhajanja, saj nemški zakon določa strožji obseg in naravo skrbnega pregleda. Povedno je, da je nemška vlada (na zahtevo liberalne stranke FDP) že po uveljavitvi nemškega zakona dolgo časa blokirala sprejetje Evropske direktive, ki določa nižje standarde in obveznosti kot nemški zakon. Ena izmed slabosti nemškega zakona je zagotovo tudi nedoslednost in nedoločnost pri opredeljevanju obveznosti. Zakon nejasno in nedoločno ureja, katere domnevne kršitve človekovih pravic in varstva sodijo v predmetno področje zakona. Nedorečena je tudi vloga nadzorstvene institucije, ki mora nadzorovati izpolnjevanje obveznosti in tudi sprejemati ter obravnavati pritožbe zoper gospodarske družbe. Nemški zakon sicer vzpostavlja eno izmed oblik odgovornosti, sicer upravno-pravno, vendar ne določa civilnopravne oziroma kazensko-pravne odgovornosti gospodarskih družb. Kljub temu ju lah-

ko žrtve domnevnih kršitev uveljavljajo na drugih pravnih podlagah. Potrebno je omeniti tudi pogosto izraženo kritiko, da ta regulacija zavezuje zgolj nemške gospodarske družbe, medtem ko njihovi konkurenti, denimo v avtomobilski industriji na Kitajskem in drugod, teh obveznosti nimajo. Nemški zakon tako gospodarskim družbam nalaga zapletene obveznosti, ki pa jih številne zaradi stroškov in pomanjkanja človeških virov ne morejo izpolniti (Jung 2024).

Prispevek je pokazal, da se v zadnjem desetletju obveznosti za varstvo človekovih pravic in okolja vse bolj prenašajo tudi na gospodarstvo. Kljub temu še vedno velja, da je država tisti deležnik, ki mora voditi z zgledom pri varovanju človekovih pravic. V tej luči nemški zakon določa kompleksen sistem obveznega skrbnega pregleda, ki si prizadeva izboljšati varstvo človekovega dostojanstva kot temeljne vrednote nemškega in evropskega pravnega reda.

Zaključek

Nemški zakon o skrbnem pregledu prispeva pomemben delček k razvijajočem se mozaiku varstva človekovih pravic in okolja v gospodarstvu. Dopolnjuje že obstoječe regionalne in mednarodne pravne vire o skrbnem pregledu v dobavnih verigah večjih gospodarskih družb. Hkrati nosilec pravic omogoča vložitev pritožb zoper gospodarske družbe, če so domnevno kršile varstvo človekovih pravic in okolja. V obdobju gospodarskega ohlajanja je treba k skrbnem pregledu postopati razumno, in sicer tako, da nove obveznosti ne privedejo gospodarske družbe v likvidnostne težave, ki lahko povzročijo nove kršitve varstva človekovih pravic in varstva okolja. Številne gospodarske družbe so v zadnjih letih že

same prostovoljno vključile skrbni pregled dobavnih verig v poslovanje. Večina gospodarskih družb je obveznost sprejela še kot regulativno zahtevo za skladnost, ki jim povzroča dodatne stroške in jemlje čas. Potrebno bo še nekaj časa, da bodo gospodarske družbe obveznost skrbnega pregleda ponotranjile. Do takrat bodo morali nemški organi javne uprave preverjati, ali gospodarske družbe izpolnjujejo svoje obveznosti glede izvajanja skrbnega pregleda. Čas bo pokazal tudi, ali je bil trenutek za sprejetje zakona pravi ali pa bo še slabšajoča se kriza nemškega gospodarstva omejila do met zakona. Nemški zakon o skrbnem pregledu človekovih pravic in varstva okolja se zato več kot dve leti po uveljavitvi še vedno nahaja med utopijo in resničnostjo.

Reference

Časopisni viri

Bruckberger, Hans-Jörg. 2020. Woraus besteht eigentlich ein Auto?, *Automotive Fachmedien*, 2. 12. 2020, <https://www.automotive.at/automotive/woraus-besteht-eigentlich-ein-auto-45022> (pridobljeno 15. 11. 2024).

Jung, Marcus. 2024. Die Firmen ächzen unter dem Lieferkettengesetz. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. oktober. <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/unternehmen/unternehmen-aechzen-unter-lieferkettengesetz-woran-es-fehlt-110072957.html> (pridobljeno 11. 11. 2024).

Zeit Online, 2024. FDP strebt zügigen Stopp des Lieferkettengesetzes an. 29. november. <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2024-11/fdp-lieferkettengesetz-stopp-bundestag-johannes-vogel> (pridobljeno 11. 11. 2024).

Literatura

Augenstein, Daniel; Kinley, David. 2013. When Human Rights 'Responsibilities' become 'Duties': The Extra-Territorial Obligations of States that Bind Corporations. V: *Human Rights Obligations of Business: Beyond the Corporate Responsibility to Respect*, 271–94. Ur. David Bilchitz in Surya Deva. Cambridge: Cambridge University Press.

Deva, Surya. 2014. *Regulating Corporate Human Rights Violations: Humanising Business*. London; New York: Routledge.

Krajewski, Markus; Kristel Tonstad; Wohltmann, Franziska. 2021. Mandatory Human Rights Due Diligence in Germany and Norway: Stepping, or Striding, in the Same Direction?. *Business and Human Rights Journal* 6, št. 3: 550–558.

Krajewski, Markus. 2018. The state duty to protect against human rights violations through transnational business activities. *Deakin Law Review* 23: 13–39.

Letnar Černič, Jernej; Stojin Štampar, Anja; Rozman, Til. 2021. *Gospodarstvo in varstvo človekovih pravic: Primerjalno pravna analiza vloge in pristojnosti Slovenskega državnega holdinga, d. d., pri spoštovanju človekovih pravic*. Nova Gorica: Nova univerza.

Letnar Černič, Jernej (ur.). 2023. *Spoštovanje človekovih pravic v gospodarstvu: slovenske in mednarodne perspektive*. Nova Gorica: Nova univerza.

Letnar Černič, Jernej. 2020. *Corporate accountability under socio-economic rights*. Oxon; New York: Routledge.

Letnar Černič, Jernej. 2021. Institutional actors as international law-makers in Business and Human Rights: The United Nations Guiding Principles on Business and Human Rights and beyond. *Pravni Zapisi* 12, št. 2:594-617.

Lichuma, Caroline Omari. 2024. Mandatory Human Rights Due Diligence (mHRDD) Laws Caught Between Rituals and Ritualism: The Forms and Limits of Business Authority in the Global Governance of Business and Human Rights. *Business and Human Rights Journal* 9, št. 2: 250 - 269.

Spletni viri

Buckenmaier, Claudia. 2024. Wie geht es weiter mit dem Lieferkettengesetz?, *Tagesschau*, 31. oktober. <https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/lieferkettengesetz-116.html> (pridobljeno 15. 11. 2024).

Business and Human Rights Resource Centre. 2024. Complaints under the German Supply Chain Act, 22. junij 2024 <https://www.business-humanrights.org/en/latest-news/beschwerden-bafa-lksg/> (pridobljeno 6. 12. 2024).

Deutscher Bundestag. 2024. Entwürfe zur Aufhebung des Lieferkettensorgfaltspflichtengesetzes erörtert, 5. december. <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2024/kw49-de-aufhebung-lieferkettensorgfaltsgesetz-1032634> (pridobljeno 5. 12. 2024).

Evropski parlament in Svet EU. 2024. Direktiva (EU) 2024/1760 Evropskega parlamenta in Sveta z dne 13. junija 2024 o skrbnem pregledu v podjetjih glede trajnostnosti in spremembi Direktive (EU) 2019/1937 in Uredbe (EU) 2023/2859

(Besedilo velja za EGP), PE/9/2024/REV/1, UL L, 2024/1760, 5.7.2024. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/si/TXT/?uri=CELEX:32024L1760> (pridobljeno, 6. 12. 2024).

Evropska unija. 2024. Regulation (EU) 2024/3015 of the European Parliament and of the Council of 27 November 2024 on prohibiting products made with forced labour on the Union market and amending Directive (EU) 2019/1937 (Text with EEA relevance), PE/67/2024/REV/1, OJ L, 2024/3015, 12.12.2024. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/ALL/?uri=CELEX:32024R3015> (pridobljeno, 16. 12. 2024).

Kraljevina Norveška. 2022. Act relating to enterprises' transparency and work on fundamental human rights and decent working conditions (Transparency Act), LOV-2021-06-18-99, 1. julij. <https://lovdata.no/dokument/NLE/lov/2021-06-18-99> (pridobljeno 11. 11. 2024).

OECD. 2018. OECD Due Diligence Guidance for Responsible Business Conduct. 31. maj. <https://mneguidelines.oecd.org/OECD-Due-Diligence-Guidance-for-Responsible-Business-Conduct.pdf> (pridobljeno 11. 11. 2024).

OZN. 2011. UN Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations "Protect, Respect and Remedy" Framework. 16. junij https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_en.pdf (pridobljeno 11. 11. 2024).

Republika Francija. 2017. Loi no. 2017-399 du 27 mars 2017 relative au devoir de vigilance des sociétés mères et des entreprises donneuses d'ordre 2017 (francoski zakon). ST 7542 2024 INIT. 27. marec. <https://www.legifrance.gouv.fr/download/>

pdf?id=9aawcYcwvkntYs2UUCMWL4iX_erjixoTD_Jy3AVXR-Fk= (pridobljeno 11. 11. 2024).

Zvezna Republika Nemčija. 2021. Gesetz über die unternehmerischen Sorgfaltspflichten in Lieferketten. *Bundesgesetzblatt* Jahrgang 2021 Teil I Nr. 46, ausgegeben zu Bonn am 22. Juli 2021 (nemški zakon). 16. julij. <https://dip.bundestag.de/vorgang/gesetz-%C3%BCber-die-unternehmerischen-sorgfaltspflichten-in-lieferketten/275852> (pridobljeno 11. 11. 2024).

Environmental and Human Rights Due Diligence in Supply Chains of Major Corporations: The Case of the German Supply Chain Act

Summary

States are traditional duty-bearers of domestic and international human rights obligations. Nonetheless, recently domestic and international legal systems have also increasingly developed human rights obligations for corporations. Rights-holders have faced multiple challenges in effectively protecting their human dignity. The United Nations Human Rights Council adopted, in 2011, the United Nations Guiding Principles on Business and Human Rights, which established three pillars of business and human rights standards: the state's duty to protect human rights, corporate responsibility to respect them, and access to remedies for business-related human rights abuses. As a result, states have increasingly, in their domestic legal systems, introduced legal obligations for corporations to protect the human rights of rights-holders and the environment in the economy. Corporations carry both negative and positive human rights obligations. Corporations' positive obligations include identifying, monitoring, supervising, and implementing measures to safeguard human rights and the environment within their supply chains. They should adopt active measures to protect rights-holders against adverse business conduct. In recent years, some European countries have enacted domestic laws establishing environmental and human rights due diligence obligations in global supply chains. Among these, the German Supply Chain Act stands out as a model for implementing due diligence mechanisms in the supply chains of major

corporations. The still-contested German act introduces human rights and environmental due diligence obligations for the largest corporations based in Germany. It establishes a robust administrative supervision and sanction system. This article examines its key concepts and highlights its advantages and shortcomings in light of the ongoing economic crises in Germany.

Balázs Szabó¹ and Zsolt Nemeskéri²

Economic Structure Formation and the Role of Dependence: A Christian Viewpoint

Abstract: This article examines the relationship between economic structure formation and its dependence from the sociocultural context, taking a Christian perspective, focusing on decision-making motives and the impact of socioeconomic structures. It discusses the interplay between human actions and socioeconomic institutions, emphasizing the role of moral and philosophical foundations. The analysis highlights the importance of ethical norms, arguing that socioeconomic processes cannot be solely attributed to biological characteristics. By incorporating philosophical insights, the study proposes a framework where interpersonal relationships and value systems shape economic structures, advocating for a more humane and ethically grounded approach to economics.

- 1 Research Fellow, Research Group for Environmental Philosophy, Bioethics, and Green Philosophy, University of Pécs, H-7622 Pécs, Vasvári Pál utca 4, szabo.balazs@pte.hu.
- 2 Full Professor, Senior Research Fellow, Group Leader, Research Group for Environmental Philosophy, Bioethics, and Green Philosophy, University of Pécs, H-7622 Pécs, Vasvári Pál utca 4, nemeskeri.zsolt@pte.hu.

Keywords: economic structure, dependence, Christian perspective, decision-making, socioeconomic institutions, ethical norms, interpersonal relationships

Izvleček: Ta študija obravnava razmerje med oblikovanjem gospodarske strukture in njeno odvisnostjo od družbeno-kulturnega konteksta z vidika krščanskega nazora, s poudarkom na motivih za odločanje in vplivu družbeno-gospodarskih struktur. Razpravlja o prepletu med človeškimi dejanji in družbeno-gospodarskimi institucijami ter poudarja vlogo moralnih in filozofskih temeljev. Analiza izpostavlja pomen etičnih norm in ugotavlja, da družbeno-gospodarskih procesov ni mogoče pripisati zgolj biološkim značilnostim. Z vključitvijo filozofskih uvidov študija predlaga okvir, v katerem medosebni odnosi in vrednostni sistemi oblikujejo gospodarske strukture ter zagovarja bolj human in etično utemeljen pristop k ekonomiji.

Ključne besede: gospodarska struktura, odvisnost, krščanski pogled, odločanje, družbeno-gospodarske institucije, etične norme, medosebni odnosi

Introduction

This study explores the intricate relationship between economic structure formation and its dependence from the socio-cultural context, emphasizing a Christian philosophical perspective. The paper highlights the limitations of attributing economic dynamics solely to natural causes. Instead, it underscores the importance of integrating morals and religious foundations into socioeconomic analysis. Central to the discussion is the contrast between two primary orientations – self-love and the love of God (cf. St Augustine) – which shape fundamentally different sociocultural structures.

The analysis reveals that a “vertical” orientation, grounded in transcendence and moral responsibility, fosters stronger interpersonal relationships and, consequently, more efficient and humane organizational structures. Conversely, a “horizontal” approach, dominated by self-interest (which is basically a naturalistic perspective), often leads to alienation, resource conflicts, and exploitative socioeconomic systems.

The paper also advocates for a re-evaluation of the role of cultural and moral dynamics in economic systems, asserting that these elements are critical for addressing systemic crises and promoting the common good. Drawing on insights from St Augustine, Spinoza, and modern thinkers, it argues for a holistic approach to economics that recognizes human agency as central to value formation and the regulation of societal norms.

Ultimately, the study calls for a paradigm shift in economic thought – one that moves beyond reductionist models and embraces the complexity of human existence, rooted in

both individual autonomy and collective responsibility. This approach not only aligns with Christian ethical principles but also provides a pathway toward a more equitable and sustainable socioeconomic order.³

In this paper, the relationship between structure formation and dependence is put under scrutiny, as well as certain basic motives of the person making decisions. The relationship between a well-defined type of structure formation and dependence is examined along certain specific aspects and concepts, which are not always formally defined. In our current discussion, we rely heavily on the tools of logic, which is why part of the thought process is analytical. Before we actually delve into this line of thought, however, we would like to briefly outline the context itself. Firstly, we would like to point out why the structure itself is so important for the economy.

A recent approach in social sciences, emerging from economics and now prevalent in political science and sociology, is known by various names. It emphasizes the interaction between human actions and socioeconomic structures, shaped by actors' desires and beliefs. Institutional conditions systematically influence these desires and beliefs. The traditional rational decision model assumes actors pursue self-interest, balancing cost and benefit to make optimal decisions (Szán-tó 2006).

3 We would like to stress that the mentioned approach basically lies outside secular scholarship. Nonetheless, the social teaching and theology of the Catholic Church advocate, moreover, for the mindset in question.

In addition, the quoted author associates some motives with these aspirations, such as self-interest, embodied in various desires, which we consider to be one of the great errors of modernity and which, although we have already touched upon this somewhat in our other writings, we address again in the rest of our paper.

Beyond these critical remarks, however, the passage cited points to the recognition that the study of structures is essential in relation to socioeconomic systems. We join this discourse to some extent in this paper, and we do so in a very fundamental way, guided by the intention of establishing a better understanding.

Critique of natural sciences in economics

The application of natural sciences in economics has historically sought to emulate the methodology of natural sciences, such as physics and mathematics. While this approach has yielded significant insights, particularly in quantitative modelling and predictive analytics, it has also led to several limitations that render it inadequate for addressing the full scope of economic phenomena. These limitations are especially pronounced when considering the moral and interpersonal dimensions of economic structures.

One critical shortcoming of natural science methodologies in economics is their tendency toward reductionism. By focusing exclusively on measurable variables, and in several cases bottom-up thinking (e.g. classifying some processes as emergent phenomena), these methods often neglect the complex interplay of cultural, ethical, and philosophical fac-

tors that shape economic behaviour. For example, the classical rational decision-making model, as critiqued by Amartya Sen (1987), assumes that individuals act solely to maximize utility. This assumption disregards the influence of moral values, social relationships, and cultural contexts, which are central to economic decisions in many settings.

Another example is the reliance on equilibrium-based models, such as those in neoclassical economics, which aim to describe economic systems through mathematical optimization. While these models provide valuable insights into market mechanisms, they often fail to capture the dynamic and non-mechanistic nature of real-world economies. For instance, institutional economists such as Douglass North have emphasized the role of evolving social norms and institutional frameworks, which are difficult to quantify but are nonetheless critical for understanding economic development (1990).

Furthermore, naturalistic and natural science-based approaches often assume a universality that overlooks the diversity of human experiences (phenomenological approach) and morals. This universality is particularly problematic when applied to globalized economies, where cultural and philosophical differences significantly influence economic behaviour. The inability of natural sciences to address such diversity highlights their inadequacy in providing holistic explanations of economic systems.

In the context of this study, the inadequacy of natural science methodologies becomes evident when considering the role of ethical norms, moral responsibility, and some other anthropological aspects in economic structure formation. These ele-

ments cannot be reduced to measurable variables or mathematical functions. Instead, they require an interpretative and interdisciplinary approach that incorporates philosophy, theology, and sociology. As Immanuel Kant argues in his *Critique of Practical Reason* (2015), moral reasoning operates within a framework of autonomy and freedom that transcends deterministic models often employed in natural sciences.

By focusing on interpersonal relationships and value systems, this study aligns with alternative approaches that prioritize qualitative over quantitative analysis. For example, Martin Buber's (1937) personalist philosophy emphasizes the relational nature of human existence, suggesting that economic interactions are deeply embedded in ethical and interpersonal contexts. Similarly, St Augustine's distinction between the "City of God" and the "City of Man" underscores the importance of transcendent values in shaping societal structures.

In summary, while natural sciences have contributed valuable tools for understanding certain aspects of economic systems, their methodologies are fundamentally limited in addressing the ethical and interpersonal dimensions that are central to this study. By adopting a holistic and interdisciplinary perspective, this research seeks to provide a more comprehensive understanding of economic structures, grounded in moral, philosophical, and religious insights.

Social philosophical foundations of economy

In this chapter, we present the first two arguments made by Szántó (2006, 19–20), which the author outlines based

on Olson's 1997 book and Lindenberg's 1985 work. As will be evident, this is particularly remarkable because it points to the relationship between public goods, including the common good, and structures. The course of the first argument looks like this:

- (p1) In terms of the size of a community, the more extensive it is, the lower it is organized. (*premise*)
- (p2) The lower the degree of organization of a community, the less likely it is to be able to provide public goods for itself. (*premise*)
- (C) In terms of size, the larger a community is, the less likely it is to be able to deliver public goods for itself.⁴

He cites the second argument (p1), which is based on Olson's argument and even more fundamental premises:

- (p1) In terms of the size of a community, the larger it is, the higher the cost of organization. (*premise*)
- (p2) In terms of size, the larger a community is, the relatively fewer resources it has in terms of community organizing. (*premise*)
- (p3) The higher the cost of organizing a community and the relatively fewer resources it has at its disposal from a community organizing point of view, the lower the degree of organization. (*premise*)
- (C) In terms of the size of a community, the more extensive it is, the lower its degree of organization.

The above argument may seem convincing; at first glance, perhaps no one would raise objections to either line of rea-

4 Szántó (2006) takes this conclusion from Olson's work used.

soning at the expense of the other. However, it does not take into account that within a given community, there may exist certain common goods, or the concept of the common good may appear in a broader sense, to which this almost purely “horizontal” perspective does not apply. We do not claim that the above considerations can be entirely disregarded in the case of any community; however, we do argue that they are not fully capable of determining the common good arising from the structure of the community. In addition, we would like to present some further perspectives below.

As a first step, I would like to distinguish between two types of social theories. The first argues that the human community, along with all its norms and functions, is induced by some kind of nature, which means it is the result of processes that build up “from below”. The other type refers to a transcendent moment that underpins social structures and their interaction patterns (moral principles). Of course, both categories may also have in common the desire to support their ideas and their vision of reality through philosophical anthropology. In doing so, they may refer to human motives, characteristics, adaptation processes, etc.

Thus, some views attribute to social structures and norms only a practical, essentially regulating role, which seeks to promote and prefer certain patterns of behaviour, regulating the distribution of wealth within a given community and the way in which power is exercised. A particular aspect of this regulated system is the socioeconomic dimension, which transforms and allocates goods according to certain principles.

It would also seem plausible to assume that idiosyncratic social and corporeal entities, and individuals within them,

always aim to survive, to preserve their own existence, which is essentially Spinoza's *conatus*, or quite similar to it:

P6 Each thing, insofar as it is in itself, endeavors to persist in its own being.

[...]

P7 The *conatus* with which each thing endeavors to persist in its own being is nothing but the actual essence of the thing itself.

[...]

P8 The *conatus* with which each single thing endeavors to persist in its own being does not involve finite time, but indefinite time.

Proof If it involved a limited period of time which would determine the duration of the thing, then solely from the power by which the thing exists it would follow that it could not exist after that limited period of time, but is bound to be destroyed. But [...], this is absurd. Therefore, the *conatus* with which a thing exists does not involve any definite period of time. On the contrary [...], if it is not destroyed by an external cause, it will always continue to exist by that same power by which it now exists [...] (Spinoza 2006, 66–67).

Individuals strive for balance, driven by survival and self-preservation, constantly seeking to improve their position. This fundamental drive shapes societal norms and rules, influencing both formal and informal relationships, such as those between managers and subordinates or parents and children. These relationships are not uniform in their effects but vary depending on context, power dynamics, and cultural influences. Acknowledging the role of indivi-

dual actors underscores the interconnected nature of society, where identity is shaped both by narrative elements, such as unique histories and traditions, and by regulatory frameworks, such as formal institutions. For instance, companies, once registered and governed by external regulations, adapt to broader conditions, striving to enhance competitiveness and maintain survival within an evolving socioeconomic structure.

When discussing laws in this context, their meaning becomes increasingly complex. Traditionally, laws have been seen as necessary processes that describe social and economic phenomena. However, at higher levels of complexity, such necessity becomes less apparent. Laws may serve a moral function, but without being naturalized, they lack coercive force and fail to compel individuals as if they were predetermined “fates”. This opens the door to considerations of freedom and underdetermination – while natural limits undoubtedly exist, freedom operates within these constraints, allowing for human agency and variability in outcomes. This duality leads us to a broader philosophical approach.

Humans, in contrast to other species, cannot be defined solely by genetic or psychobiological traits. Basic needs are supplemented by uniquely human characteristics that become “humanized” through consciousness and rational insight (Turgonyi 2012). In the absence of fixed instincts, humans rely on culture and tradition to make rational decisions. Through socialization, individuals adopt ethical norms and develop self-control to manage innate urges (*ibid.*). This process demonstrates the interplay of biological and social features, highlighting the inadequacy of

attributing socioeconomic phenomena solely to biological determinism.

Furthermore, ideologues of modern political economy, such as Adam Smith in *The Wealth of Nations* (1976),⁵ often reference metaphors such as the “invisible hand” to explain market mechanisms (Montes 2004). However, these explanations overlook the ethical and cultural dimensions critical to economic systems. This study contends that the economy cannot be fully understood through the methods of natural science, even though disciplines such as mathematics and physics were considered scientific ideals during the formative years of political economy. Immanuel Kant alludes to this limitation in *The Critique of Pure Reason* (Kant 1998), noting the success of these sciences but recognizing their boundaries in addressing phenomena that involve human moral and cultural complexity.

By framing economic processes within these broader dynamics, this study highlights the importance of integrating philosophical insights and ethical considerations into socioeconomic analysis, offering a more comprehensive understanding of the forces that shape human behaviour and societal structures.

If, however, culture “overrides” basic biological aspirations, then regulatory principles based directly or indirectly on

- 5 The context in which that term appears is as follows: “By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention.” (Smith 1976, IV.III, 477)

them are very unrealistic. Of course, the motive of *conatus* may manifest itself behind socioeconomic phenomena such as profit or as much participation as possible, but it is the immediate sociocultural environment that will influence the extent to which it can be “heard” in social or interpersonal relations. That is, if the given sociocultural context is supportive, it prevails, but if it is not, it may even wither away altogether.

Furthermore, the question may arise as to what extent the individual in the fabric of interpersonal identity is morally responsible for the direction of socioeconomic processes. In short, the answer to this question is that if the laws governing these supposed processes do not actually exist, then obviously they cannot be consciously and voluntarily implicated, i.e. not to any extent. It is worth noting, however, that even if they existed, responsibility would depend on the precise knowledge of these laws and on the nature of their influence, i.e. on the weight of a given actor in the context of these phenomena. If influence is marginal, then of course accountability and responsibility are comparable.

In order to confirm the above, we would like to emphasize that although abstract, causal relations and laws independent of cultural relations cannot be identified in our view with regard to sociocultural processes, nevertheless, if it is possible to establish a system of norms regarding social value formation and preferences, it is already possible to witness certain laws, which, however, are themselves modified by cultural dynamics. In other words, non-permanent, hard-set relationships can be revealed. Based on this, moral responsibility can actually be grasped in the norm-for-

ming and norm-shaping effect exerted by individual agents or groups, so the social internalization of those ideological lines of force must be considered primarily essential. This does not mean, of course, the complete disappearance of basic needs, but rather their regulation.

In relation to the socioeconomic context, moral responsibility also comes up at the interpersonal level. In other words, even those whose social weight is negligible in sociocultural terms have a responsibility in everyday life in terms of how they relate to the other person, for example whether or not they make a fair exchange.

Extending the mainstream narrative based on Christian philosophy

To summarize the above reflections, it is worth embedding them in a meta-narrative framework that draws attention to even more fundamental aspects. For our part, we turn to St Augustine's *The City of God*. We draw the attention to the following section:

Two loves therefore have given origin to these two cities, self-love in contempt of God unto the earthly, love of God in contempt of one's self to the heavenly. The first seeks the glory of men, and the latter desires God only as the testimony of the conscience the greatest glory. That glories in itself, and this in God. That exalts itself in self-glory: this says to God: 'My glory and the lifter up of my head.' That boasts of the ambitious conquerors led by the lust of sovereignty: in this all serve each other in charity, both the rulers in counselling and the subjects

in obeying. That loves worldly virtue in the potentates: this says unto God: 'I will love Thee, O Lord, my strength.' And the wise men of that follow either the good things of the body, or mind, or both: living according to the flesh; and such as might know God, 'honoured Him not as God, nor were thankful, but became vain in their own imaginations, and their foolish heart was darkened; for professing themselves to be wise, that is, extolling themselves proudly in their wisdom, they became fools; changing the glory of the incorruptible God to the likeness of the image of a corruptible man, and of birds and four-footed beasts and serpents': for they were the people's guides or followers unto all those idolatries, and served the creature more than the Creator who is blessed for ever. But in this other, this heavenly city, there is no wisdom of man, but only the piety that serves the true God and expects a reward in the society of the holy angels, and men, 'that God may be all in all' (St Augustine 1947, xiv.xxviii).⁶

Regardless of one's ideological choice, the above quotation highlights two important motives that result in different sociocultural structures. One of these motives is self-love itself, which is nothing more than putting one's own interests before everything and everyone, prioritizing them and completely subordinating to them the interests of the other person. Obviously, if there is such an aspiration, it is certainly marginal. However, these characteristics are only consequences at best, since Augustine considers one of the most important

6 St Augustine also mentions in the work in question that these two cities exist together, at the same time, not as separate realities, but as if intertwined. These are certainly aspects that show the qualitative aspects of human reality.

characteristics of self-love to be that he “expects glory from men”. The latter means that only “horizontal” relations are taken into account. With regard to the love of God, on the other hand, “verticality” is decisive, emphasizing that it is on the divine reality that the agent or person with such motives, who is “the witness of conscience”, is focused. Consequently, there are two types of moral categories, but morality is only the result of primary motives (love of self and love of God). These motives naturally build two radically different structures. The essential characteristic of these structures, therefore, can be grasped not in the concrete modes of operation, but in the orientation of the agents and persons.

Self-love itself can be seen as a “natural” endeavour, the equivalent of *conatus*. One can be convinced of this orientation simply by considering the natural reactions, motives, and history of man. It is self-preservation and preservation, which seeks to ensure survival and conditions for it.⁷ Consequently, love of God is not at all “natural” in this sense; in

7 In connection with all this, Hobbes’ simplistic view of the self-preserving, egoistic agent (Copleston 1994; Hobbes 2008) is particularly interesting. Thus Hobbes (2008) is a good example of how the selfishness and self-love of each person really appears as a kind of natural “fact” to which they are fundamentally vulnerable, one might say powerless against it, since it acts as a constraint like a natural law. In fact, on the basis of this worldview, explanations based on purely natural processes, no one can go further. In this framework, the individual desires their own prosperity and conservation, in accordance with what we wrote in the main text, which leads to competition and mistrust (Copleston 1994). Free-competition capitalism is also, although this is not necessarily expressed, based on considerations consistent with Hobbesian philosophy, which, like utilitarian logic, also testifies to an anthropological deficiency of similar severity and approach.

our view it is connected to the deep dimensions and intrinsic freedom of man.

Later in his cited work, Augustine also writes:

But the temporal, earthly city (temporal, for when it is condemned to perpetual pains it shall be no more a city) has all its good here upon earth, and therein takes that joy that such an object can afford. But because it is not a good that acquits the possessors of all troubles, therefore this city is divided in itself into wars, altercations, and appetites of short-lived or destructive victories. For any part of it that wars against another desires to be the world's conqueror, whereas indeed it is vice's slave. And if it conquer, it extols itself and so becomes its own destruction. But if it considers the condition of worldly affairs, and grieves at man's openness to adversity, rather than delights in the events of prosperity, thus is the victory short-lived; for it cannot keep a sovereignty for ever over those whom it has subjugated by conquest. Nor can we rightly call the objects of this city's desires good, since it is only better itself in its own human fashion. It desires an earthly peace for very low ambitions, and seeks it by war, where if it subdue all resistance, it attains peace: which notwithstanding the other side, that fought so unfortunately for the same reasons, lack. This peace they seek by laborious war, and obtain (they think) by a glorious victory. Yet when they conquer that had the juster cause, who will not congratulate their victory, and be glad of their peace? Doubtless those results are good, and God's good gifts. But if the things appertaining to that celestial and supernal city where the victory shall be everlasting, be neglected for those goods, and

those goods desired as the only goods, or loved as if they were better than the others, misery must needs follow and increase that which is inherent before (St Augustine 1947, xv.iv).

Based on the passage cited, therefore, it cannot be said that in the sociocultural and economic formations created by the motive of self-love, there are no goods that agents can value, since they exist. Rather, the problem can be seen primarily in the fact that the attitude directed primarily at itself leads to “altercations” or “wars”, i.e. each agent wants the resources and goods of the other for themselves in order to improve their own situation. This is exactly what happens in capital-accumulating and profit-focused arrangements. As a result, “wars” break out, which can be a simple conflict of interest or a more serious clash. We emphasize that these fault lines appear within the “temporal, earthly city”, which ultimately dismantles the established structures over time, which, of course, leads to the construction of new structures. The problem in these systems is always that the desired goods are considered as “only goods” or, due to a crisis of values, the less valuable good is preferred to the higher good. The latter is, of course, only appropriate if there is an absolute hierarchy of values.

To think about the above further, elaborating on it better, it is worth starting with an illuminating quote:

[...] [L]'homme religieux s'efforce-t-il de se maintenir le plus de temps possible dans un univers sacré; commente se présente son expérience totale de la vie par rapport à l'expérience de l'homme privé de sentiment religieux, de l'homme qui vit, ou désiré vivre, dans un monde désacralisé (...). Disons tout

de suite que le monde profane dans sa totalité, le Cosmos totalement désacralisé, est une découverte récente de l'esprit humain. [...]

[...] Il suffira de se rappeler ce que la cité ou la maison, la Nature, les outils ou le travail sont devenus pour l'homme moderne et areligieux pour saisir sur le vif ce qui le distingue d'un homme appartenant aux sociétés archaïques ou même d'un paysan de l'Europe chrétienne. [...]

[...] [L]e sacré et le profane constituent deux modalités d'être dans le monde, deux situations existentielles assumées par l'homme au long de son histoire. [...] [L]es modes d'être sacré et profane dépendent des différentes positions que l'homme a conquises dans le Cosmos; ils intéressent aussi bien le philosophe que tout chercheur désireux de connaître les dimensions possibles de l'existence humaine" (Eliade 1965, 18–20).

And if the above two modes of existence affect all areas of research, then it is also worth considering them when reflecting on socioeconomic processes and structures. Indeed, this motive, which is oriented towards “verticality”, does not merely place before its eyes “horizontal” relations, which, albeit in different language, are essentially identical to what Augustine writes about.

The “vertical” approach, the sacred way of being, gives rise to sociocultural relations and structures which, in our view, are truly capable of promoting the common good and even of dealing with other systemic crises. Through this approach, what is written about structure formation also takes on a fuller meaning, since it is not only that non-physical raw “facts” can be included in the explanation of sociocultural systems,

but rather that the latter “facts” take precedence over the former, since they can determine the qualitative aspect of the system (e.g. its moral quality).

At the end of the subchapter, we would like to write down the following argument analytically, as if in response to the line of thought at the beginning of the unit. The argument reads:

- (p1) The more a community – and thus obviously its members – is “vertically” oriented, the more sacral it is, the more value-oriented it is, and vice versa. (*premise*)
- (p2) The more value-oriented a community is, the stronger the interpersonal and intergroup relationships. (*premise*)
- (p3) In a community, the stronger the interpersonal and intergroup relationships, the more efficiently and harmoniously it is organized. (*premise*)
- (p4) The more efficiently and harmoniously a community is organized, the more public goods it is able to make available to its members. (*premise*)
- (C) The more “vertically” oriented a community – and thus obviously its members – are, the more public goods it is able to place at the disposal of its members.

The first premise is intuitively clear, supported by Mt 6:19-21. The second premise is best illustrated by the *Golden Rule* (Mt 7:12; Lk 6:31-34), revealing its truth through personal interaction. A “vertically” oriented person values others above material goods, seeing the value of resources in the context of interpersonal relationships (Kant 2015; Szombath 2009). The third and fourth premises are also convincing and need no further explanation. In fact, the personal “I” can never

be understood without the “other”, the “you”; that is, the person who prefers exclusive self-reference is actually self-destructive, since it is absolutely true that “I am” attached to the “other” in my existence in my fulfilment (Weissmahr 1978; Szombath 2009; Buber 1937).⁸ Therefore, existential distancing from the “other”, i.e. formalizing relationships, actually dehumanizes and depersonalizes, at the same time undermining and employing the system itself.⁹ Another consequence is that man no longer becomes master of himself personally, but becomes an almost helpless slave to the impersonal processes that grow and weigh on him. Make no mistake, in our opinion this does not mean, and cannot mean, that the “other” constitutes my person, but merely points out that on the plane of personal existence, persons assume each other in terms of interpretability.

Further elaborating on the reality of sociocultural and eco-

- 8 The system of ethical norms can therefore be derived from a central experience of existence. With regard to structures, this means that if the system of ethical norms is violated, the relationship of dialogue and the resulting social and cultural systems are also distorted. In other words, an economic system that simplifies a person as human capital, a consumer, a customer – or “Thou” in Buber parlance (Buber 1937) – necessarily commits a serious ethical violation. This offence consists in seeking to prevent or interrupt the dialogue relationship. However, since “I” can only unfold more fully through the “other”, I renounce not only the assassination of the dialogue partner, but also the realization of my experiential self in a certain sense (Szombath 2009). It is enough to think that, for example, education that contributes greatly to “integration” into culture is only possible through communication. So, the potential for self-fulfilment lies in being able and willing to “talk” to each other.
- 9 In light of all this, it is worth considering the concept of “das Mann” used by Heidegger (1967).

nomic personal existence, we would like to refer to Ratzinger (2004) on several points. He articulates it straightforwardly – we are paraphrasing: The self, paradoxically my ultimate possession yet not truly owned, emerges in true self-awareness when one realizes its detachment from personal existence, connecting instead to the authentic origin of being.

The “vertical” attitude begins precisely with an awareness of the above, and at the same time eliminates the false image of a utilitarian farmer who seeks to extend their sphere of competence to all areas of society. The solution here is not some kind of transhumanistic “phantasm”, but a person capable of transcending and breaking away from their own monadic reality, who is able to recognize and realize a synthesis of individuality and collectivity (Ratzinger 2004). In other words: The Renaissance-born human archetype, the Cogito-ergo-sum individual, does not exist (Ratzinger 2004). Thus, from the point of view of one’s self-being, one cannot ignore the “whole” as something unnecessary or incidental, one cannot turn one’s back on it and the “other” within it (Ratzinger 2004), but at the same time the moment of autonomy and ontic freedom cannot be forgotten either; therefore, one is independent in person while being dependent and vice versa (Szombath 2009).

In connection with the above, we are aware, of course, that the sociocultural system that makes “capitalist morality” part of the social canon and mediates it is incompatible with this worldview. Nevertheless, we believe that the contrast society “generated” by the sacred environment is capable of initiating such favourable processes in the further arenas of

society. It is our view that all people are inherently receptive to the Golden Rule.

The latter is true in the sense that truth is not merely an abstract and schematic concept, but a life activity committed to a worldview and a value system, especially a moral one (Weissmahr 1978). It is a life activity that is never neutral in its approach to insights or able to recognize what really corresponds to human nature (Weissmahr 1978),¹⁰ which is why we claim that the Golden Rule is fundamentally directed towards people, even if it does not necessarily appear in their daily lives. Every error or discrepancy arises from a distortion of values (Weissmahr 1978), which leads to injustice and a decline in the common good at the social level. In other words, morality, justice – that is, the way in which man must behave and act in reality – is not an arbitrary system but corresponds to and correlates with the whole reality of man (Kocsis 2020). This means, in turn, that morality may have biological and sociocultural aspects, but because of man's ontically free nature, it is not entirely determined by these "external" factors (Kant 2015; Boros 2018). Furthermore, since ontic freedom is a necessity, there is also a necessary aspect of morality, which does not change even when circumstances do. At the same time, given that one

10 According to Mill, "[...] happiness is the sole end of human action, and the promotion of it the test by which to judge of all human conduct; from whence it necessarily follows that it must be the criterion of morality [...]" (Mill 2003, 4.9). However, Mill, like Bentham, also emphasizes pleasures, pleasures, a consideration we have pointed out above about its "horizontal" shallowness, even erroneousness. However, despite this shortcoming, it nevertheless implies something, even if only indirectly, of what we intended to convey by the term "vertical" orientation (Mt 6,19-21).

of the main roles of morality is the “regulation” of human relations, i.e. interpersonal relations, it is sensible to talk about a moral order and about the principles and criteria along which social systems (including the socioeconomic structure itself) should be organized.

The profanized way of being (Eliade 1965) leads to a narrowed, limited perspective and context of existence, which undermines and breaks the fundamental trust that is eminently manifested in interpersonal nature in humans (Weissmahr 1978). Since communities, social structures, sociocultural and economic relations are essentially different forms of interpersonal relations, fault lines and exploitative processes appear in these realities as well. From a phenomenological point of view, the breakdown of narrowness and trust leads to an understanding of existence and, consequently, to the intensification of instinctive self-defence and maintenance motives that lead the agent to excessive accumulation and unjust acquisition of resources in order to eliminate the sense of threat. Thus, the situation in question will inevitably have socioeconomic manifestations. The above line of thought is put into analytical form for easier transparency:

- (p1) Profanity results in a narrowed perspective of existence. (*premise*)
- (p2) A narrowed outlook on existence leads to a loss of trust and a breakdown of fundamental trust. (*premise*)
- (p3) Profanity leads to a loss of trust. ([p1] and [p2], *transitivity*)
- (p4) If there is a loss of trust, interpersonal trust is violated. (*premise*)

- (p5) The loss of trust resulting from a profane way of being gives rise to a violation of interpersonalinity. ([p3] and [p4], *modus ponens*)
- (p6) The violation of interpersonalinity leads to exploitative resource grabbing, in other words, an unfair socioeconomic system.
- (C) The loss of trust resulting from profanity gives rise to an unjust socioeconomic system. ([p5] and [p6], *transitivity*)

Here we emphasize that the socioeconomic structures in question are all alienating, since they give rise to erroneous self-identification processes (for example, man is essentially a consumer) that make the experience of ontic freedom less and less possible. Indeed, the more persons identify with the self-identification imposed by the system, the more certainly they become prisoners of this identification. One could say that the process of alienation works against the increase in the degree of “illumination” emphasized by Rahner (1997) – in other words, the unity of the knower and the known, that is, being with oneself – and thus the reduction of distancing from the “other”. That is, self-alienation will undoubtedly lead to the reality we experience becoming increasingly fragmented and increasingly being “controlled” by the “forces” of foreignness. In other words, these systems really give rise to subordination, which can be clearly seen by anyone who observes the operation of commercialized and at the same time self-serving structures. Consequently, the element of “injustice” is present not only in terms of, say, distribution, but also in terms of alienation.

Conclusion

In this study, we sought to give prominence to Christian-inspired philosophy, particularly drawing on the works of St Augustine's *The City of God*, which repeatedly emphasizes the interplay between structures, anthropology, and interpersonality in human societies. By incorporating these reflections, we highlighted the critical nature of the Golden Rule, a universal principle to which all individuals are ultimately attuned and which underpins a moral foundation for socioeconomic systems.

The study departs significantly from traditional, mainstream economic thought by critiquing the limitations of reductionist models that attribute economic behaviour solely to natural causes. Instead, it advocates for integrating moral and religious foundations into socioeconomic analysis, presenting a perspective that aligns human agency with higher ethical standards. Central to this reflection is the distinction between self-love, which fosters resource conflicts and exploitative systems, and the love of God, which leads to stronger interpersonal relationships and more humane, efficient organizational structures.

Moreover, this research challenges prevailing economic paradigms by emphasizing the need to re-evaluate the role of cultural and moral dynamics. Systemic crises and the erosion of the common good, as argued in the study, are deeply rooted in the absence of a transcendental orientation within economic systems. Drawing on insights from St Augustine, Spinoza, and modern thinkers, the study underscores the importance of fostering a "vertical" orientation in socioeconomic relationships – one that prioritizes

transcendence and moral responsibility over materialistic self-interest.

By advocating for this paradigm shift, the study provides a framework for addressing the profound challenges of contemporary socioeconomic systems. It underscores the complexity of human existence, which cannot be fully captured by reductionist approaches. Instead, it proposes a holistic model of economic thought that integrates autonomy and collective responsibility, aligning with Christian ethical principles. Ultimately, this perspective offers a transformative pathway toward a more equitable and sustainable socioeconomic order, where human dignity and the common good are foundational values.

References

The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version, An Ecumenical Study Bible. 2018. Ed. Michael D. Coogan; Assoc. Ed. Marc Z. Brettler, Carol A. Newsom and PHEME PERKINS. New York, N.Y.: Oxford University Press.

St Augustine. 1947. *The City of God (De civitate Dei)*. Vol. 2. Transl. John Healey. London, Eng.: J. M. Dent & Sons – New York, N.Y.: E. P. Dutton & Co.

Boros, János. 2018. *Immanuel Kant*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet.

Buber, Martin. 1937. *I and Thou*. Transl. Ronald Georg Smith. Edinburgh: T. & T. Clark.

Buber, Martin. 1951. *Two Types of Faith*. Transl. Norman P. Goldhawk. New York, N.Y.: The Macmillan Company.

Copleston, Frederick. 1993. *A History of Philosophy: Greece and Rome*. Vol. 1. New York, N.Y.: Image Books, Doubleday.

Copleston, Frederick. 1994. *A History of Philosophy: Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*. Vol. 5. New York, N.Y.: Image Books, Doubleday.

Eliade, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. 11th Ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Hobbes, Thomas. 2008. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. New York, N.Y.: Touchstone.

Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Transl. and eds. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 2015. *Critique of Practical Reason*. Transl. and eds. Mary Gregor and Andrews Reath. Revised Ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Kocsis, László. 2020. Van-e igazság az etikában? A morális igazság mint filozófiai probléma. *Vigilia* 85, no. 3: 187–197.

Montes, Leonidas. 2004. *Adam Smith in Context: A Critical Re-assessment of Some Central Components of His Thought*. Basingstoke – New York, N.Y.: Palgrave Macmillan.

North, Douglass C. 1990. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rahner, Karl. 1997. *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*. Solothurn – Düsseldorf: Benziger Verlag/Freiburg i. B.: Verlag Herder.

Ratzinger, Joseph. 2004. *Introduction to Christianity*. Transl. Burns and Oates, Ltd. San Francisco, CA: Ignatius Press.

Sen, Amartya. 1987. *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, Adam. 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Spinoza, Baruch. 2006. Ethics. In: Mogran, M. L., ed., 2006. *The Essential Spinoza: Ethics and Related Writings*. Transl. Samuel Shirley, 3–190. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.

Szántó, Zoltán. 2006. I. Metaelméleti keretek: A társadalomtudományi magyarázat szintjei: Módszertani individualizmus és a racionális cselekvés típusai. In: *Analitikus szemléletmódok a modern társadalomtudományban: Tanulmányok a gazdaságsszociológia és a politikai gazdaságtan néhány kortárs elméleti irányzatáról*, 5–34. Ed. Zoltán Szántó. Budapest: Helikon Kiadó.

Szombath, Attila. 2009. *A feltétlen és a véges: A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*. Budapest: Kairosz Kiadó.

Turgonyi, Zoltán. 2012. A házasság természetjogi alapjai. *Iustum Aequum Salutare* 8, no. 2: 99–118.

Weissmahr, Béla. 1978. *Bevezetés az ismeretelméletbe*. Rome: Magyar Jezsuita Rendtartomány.

Oblikovanje gospodarske strukture in vloga odvisnosti: krščanski pogled

Povzetek

Prispevek obravnava oblikovanje gospodarskih struktur in dinamiko njihove odvisnosti skozi prizmo krščanske filozofije ter izpodbija redukcionistične ekonomske modele, ki dajejo prednost matematičnim metodam pred verskimi, etičnimi in medosebnimi razsežnostmi. S kritiko naravoslovnih metodologij v ekonomiji avtorja poudarjata potrebo po interdisciplinarnem pristopu, ki vključuje moralno filozofijo in krščansko misel.

Osrednji namen prispevka je poudariti omejitve sedanjih ekonomskih paradigem, ki pogosto zanemarjajo etične in kulturne temelje družbenoekonomskih sistemov. Opira se na krščanski nauk, zlasti na razlikovanje sv. Avgušтина med »Božjim mestom« in »mestom človeka«, da bi dokazal, da usmerjenost v Božjo ljubezen (*amor Dei*) omogoča močnejše medčloveške vezi in bolj humane organizacijske strukture. Nasprotno pa se pokaže, da sebični interesi in samoljubje (*amor sui*) ter materializem vodijo v odtujenost in sistemske neenakosti.

Članek vključuje tudi spoznanja Spinoze, Kanta in Martina Bubra ter poudarja zgodovinske spremembe etičnih okvirov, ki so oblikovali družbeno-ekonomske sisteme. Kritizira vesplošno uporabo redukcionističnih pristopov in se zavzema za celovitejši model, ki usklajuje posameznikovo avtonomijo s kolektivno odgovornostjo. Poleg tega poudarja pomen »vertikalnosti«, tj. načina delovanja utemeljenega na transcendenci in moralni odgovornosti.

V sodobnem kontekstu predlagana versko motivirana ekonomska paradigma, ki izhaja iz krščanske etike in filozofije, ponuja odgovor na sistemske krize, kot sta neenakost in ekološka trajnost, ter ponuja model, ki spodbuja človekovo dostojanstvo in moralno odgovornost, hkrati pa gospodarske prakse usklajuje z načeli skupnega dobrega. Z uravnoteženjem osebne svobode in družbene odgovornosti ta pristop ponuja nov pogled na to, kako lahko gospodarski sistemi prispevajo k pravični in enakopravni družbi.

Impressum

Res novae je znanstvena recenzirana periodična publikacija, ki jo izdaja Fakulteta za pravo in ekonomijo pri Katoliškem inštitutu. Izhaja dvakrat letno v elektronski in tiskani obliki. Revija pokriva široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, zgodovina). Vsebinsko jedro predstavljajo raziskave interakcij med religijo in družbo, med drugim problematike, ki obravnavajo razmerje med osebno in ekonomsko svobodo z družbeno etično odgovornostjo. Revija objavlja izvirne znanstvene in pregledne znanstvene članke. Izvirni znanstveni članki prinašajo avtorjevo samostojno, kritično in inovativno obravnavo izbrane tematike z njegovimi lastnimi tezami ali zaključki, pregledni znanstveni članki pa kritično prikazujejo kontekst izbrane tematike ob upoštevanju tradicionalnih in sodobnih dognanj določene znanstvene discipline. Revija objavlja prispevke v slovenskem in v angleškem jeziku. Objave v *Res novae* se ne honorirajo, prispevki pa morajo biti izvirni in ne smejo biti predhodno objavljeni v nobeni drugi znanstveni reviji. Za objavo v *Res novae* veljajo mednarodni etični standardi znanstvenega raziskovanja, citiranja in navajanja literature. Prispevke je treba poslati na naslov: matic.batic@kat-inst.si. Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trjal več kot tri mesece.