

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

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 temelji 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 svetlobo 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 prirehati 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 pri-
stavim 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 dvournost, 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.