

Status quaestionis: raziskave o tomistični ontologiji**

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

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

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

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

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

nosu do novoplatonskega izročila (upošte-
vajoč sicer močan vpliv tega izročila nanjo);
za tretjo generacijo pa ta zamisel ni v nič-
emer izvorna, saj je dojeta kot povsem prevzeta
iz novoplatonske misli. To seveda ne pomeni,
da se danes ne objavljajo več razprave, ki se
naslanjajo na Manserjeve (ki pripada prvi ge-
neraciji tudi kronološko) ali pa na Fabrove teze
(ki sodi med najbolj znane predstavnike druge
generacije), toda če te razprave ne upoštevajo
temeljnih pridobitev, ki so sledile (npr. razi-
skav avtorjev, kot so de Vogel, Hadot in D'An-
cona Costa)⁴, potem se izkažejo kot gole ana-
hronistične ponovitve in v toliko ne razve-
ljavljajo predlaganega razlikovanja.

1. Prva generacija

V zaključku poglavja o prvem načelu fi-
lozofije je p. Garrigou-Lagrange, v razpravi
z naslovom *Le sens commun, la philosophie de
l'être et les formules dogmatiques*, v navezavi
na tomistično filozofijo zapisal, da "se nam
je tradicionalna filozofija izkazala kot filozofija
bitja, ki je radikalno nasprotna filozofiji po-
java in filozofiji postajanja".⁵ Očem sodob-
nega bralca se bo taka trditev zdela povsem
samoumevna, toda če pomislimo na čas, ko
je bil napisana - prva izdaja tega Garrigou-
Lagrangevega besedila je iz leta 1909 -, lah-
ko uvidimo vso njeno izvirnost. Za današ-
nje tomiste je skorajda že obče mesto, da je
Tomaževa filozofija predvsem "filozofija
bitja", vendar je morala taka trditev na za-
četku stoletja zveneti kot nekaj povsem no-
vega. Šlo je za čas, ki je izhajal iz dolgega ob-
dobja, v katerem je od tomistične filozofi-
je preostal le dolg niz distinkcij, zastarelih
vprašanj, podrobnosti, filozofskih dlakocep-
stev: skratka, filozofja "brez duše", kakor je
pravil mons. Olgiati, ki je kasneje, leta 1923,
napisal znamenito knjigo prav z naslovom
*L'anima di san Tommaso*⁶.

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

dušenjem in prepričanostjo. Sam Garrigou-
Lagrange, ki je bil nekakšen pionir te inter-
pretacije, se je tega zelo dobro zavedal. Na-
našajoč se na svoje lastno besedilo je namreč
zapisal: "Stalna pozornost na povezavo glav-
nih metafizičnih, moralnih in religioznih idej
z bitjem, je dala naši tezi nekoliko drugačen
zven od tistih sholastičnih del, ki so se ustav-
ljala pri podrobnostih posameznih vprašanj,
ne da bi se vselej dvigala k celostnemu pogle-
du".⁷ Odločilna vloga, ki jo je pri poraja-
nju te interpretacije igral p. Garrigue-La-
grange, je potrjena deset let kasneje s strani
velikega poznavalca Martina Grabmanna,
ki je zapisal: "Garrigou Lagrange, eden naj-
globljih sodobnih razlagalcev tomistične me-
tafizike, je opredelil filozofijo svetega Tomaža
kot filozofijo bitja".⁸

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

Občutek novosti, ki so ga te razprave pov-
zročile, je bil sicer morda nekoliko pretiran,
saj dejansko ni prišlo do resnične prenovе sa-
mega pojmovanja bitja, do temeljite reinter-
pretacije teorij klasičnih komentatorjev in do-
tedanjih sholastičnih učbenikov. Prav nas-
protno, glavno prepričanje o temeljnem ari-
stotelizmu tomistične ontologije je ostalo nes-
premenjeno. Gre za točko, okrog katere so
se strinjali vsi poznavalci v tistem času - od Gar-
rigou-Lagrangea¹¹, preko Olgiatija¹², Sertillan-
gesa¹³, Manserja¹⁴, vse do Foresta; slednji je
npr. trdil brez pomislekov: "Ne gre za pra-
vo reformo, ki bi zavrnila same, pravkar uzrte,

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

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

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

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

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

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

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

2. Druga generacija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Tretja generacija

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

pa povleči posledice na področje tomistične ontologije prav posebej.

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

Nadaljnje Beierwaltesove razprave potrjujejo to hermenevitično usmeritev. Leta 1969 se je namreč takole izrazil v *Predgovoru* k zborniku z naslovom *Platonismus in der Philosophie des Mittelalter*, kateremu je bil sam urednik: “*Na posebej izraziti način je to očitno pri Tomažu Akvinskem. Razširjeno pojmovanje, ki si je zagotovilo nenehno ponavljanje v zgodovinah filozofije, po katerem naj bi bil Tomaž kratkomalo aristotelik in torej nič drugega kot aristotelik, so raziskave sicer modificirale, vendar bistvenih posledic te modifikacije na razumevanje Tomaža ni doslej še nihče v celoti izpeljal*”.⁶⁴ Beierwaltes se ni tu nanašal - ko je govoril o “raziskavah” - le na svoj prejšnji članek (ter na razprave avtorjev, kot so Huit⁶⁵, Henle⁶⁶, Deninger⁶⁷, Kremer⁶⁸), pač pa predvsem na staro razpravo Baeumkerja⁶⁹, ki jo je ponovno objavil ravno v obravnavanem zborniku. V tem “preroškem”

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

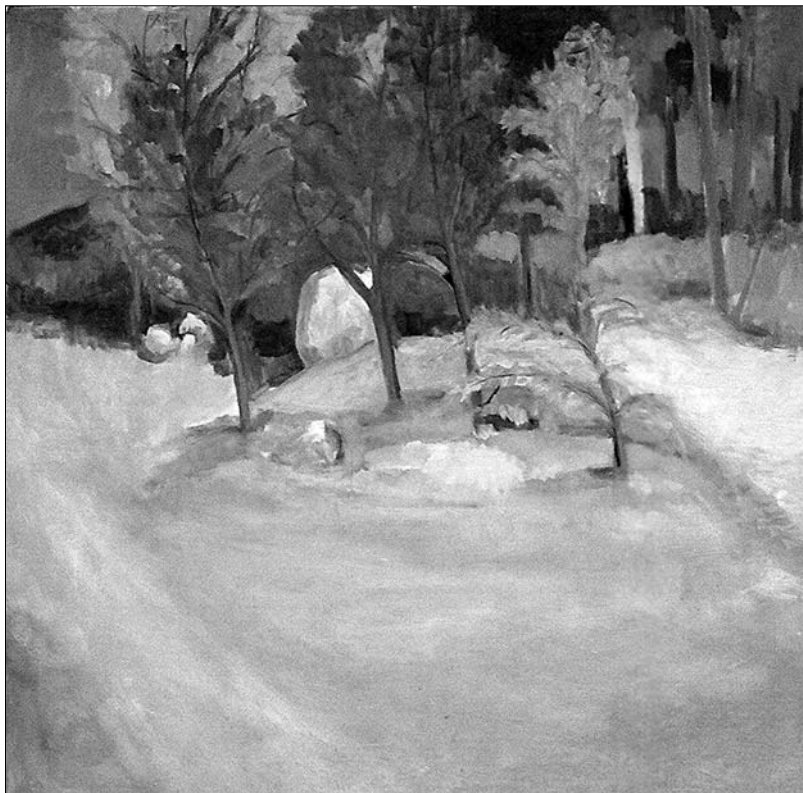
Tudi Ruffinengova razprava je upoštevala Hadotova odkritja, čeprav v bistveno manj novoplatonizirajoči interpretaciji od prejšnje, saj je pravzaprav v marsikateri točki blizu Fabrovi.⁹³ Kljub temu je tudi Ruffinengo jasno trdil: "*Gilson trdi, da obe veliki ugotovitvi metafizike: Bog je Bit sama; je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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Reakcije

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

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

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

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

Prav na tak način pa je problem zastavil Berti.

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

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

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

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

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

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

nezmožnost, da bi se takšno bitje kakorkoli razlikovalo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Izpostavitve teze

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



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

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

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

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

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

6. Metodološka opomba: bitje ali Bitje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ta metoda ni nič drugega kot metoda metafizike kot ontologije. Študije Zimmerman¹³², Honnefelderja¹³³ in Aertsena¹³⁴ so dokazale, da je taka zamisel metafizike kot proučevanja bitja nasploh novost filozofije XIII. stoletja, in je postala možna na osnovi t. i. "*drugega začetka Metafizike*", vsebovanega v IV. knjigi Aristotelove *Metafizike*, kjer Stagirit opredeli prvo filozofijo kot znanost o bitju kot bitju, o njegovih svojstvih, načelih in vzrokih.

Prevedel: Ivo Kerže

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

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

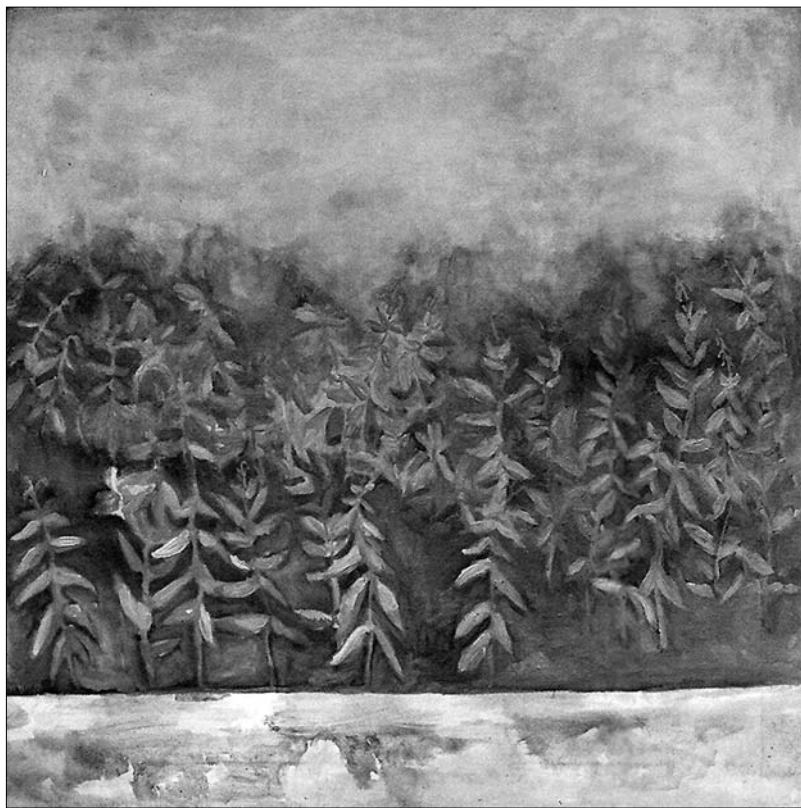
predelana in posodobljena, objavljena v *Aquinas*, 38 (1995), 1, 63-96, z naslovom *Gli studi sull'ontologia tomista: status quaestionis* (op. prev.).

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

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

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

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



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

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

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

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

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

36. Maritain, *Sept leçons...*, 547 (V. zv.).

37. Prav tam, 549-550.

38. Gilson, *Le thomisme...*, 507 (5. izd.).

39. Prav tam, 60 (že v 4. izd.).

40. J. Maritain, *Eléments de philosophie, II: L'ordre des concepts*; 1: *Petite logique*, Pariz, 1923, 356 (II. zv.).

41. Maritain, *Antimoderne*, 1049: "[...] toda takoj sem videl, da bitje vsebuje dve prvini, ki se nanašata druga na drugo: to kar je, ali to, kar neka stvar je, kar lahko poimenujemo v najširšem pomenu besede, bistvo stvari; ter dej bitja, kar lahko imenujemo bivanje stvari".

42. Gilson, *Le thomisme*, 120 (4. izd.).

43. Glede vsega tega in glede tega, o čemer bo še tekla beseda, prim.: E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Pariz, 1932; *L'être et l'essence*, Pariz, 1948; *Introduction à la philosophie chrétienne*, Pariz, 1960; *Elements of Christian Philosophy*, New York, 1960.

44. Prim. tudi študijo Gilsonovega učenca: J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Turin, 1963 (2. izd.).

45. E. Gilson, *Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente*, v: *Seminarium*, 17 (1965), 692.

46. Kakor piše avtor v uvodu, je bilo to delo pripravljeno v dveh predhodnih študijah, in sicer v: *Il principio di causalità*, Rim, 1934 (disertacija) in v: *La difesa critica del principio di causa*, Milan, 1936 (ekstrakt v: *Rivista di Filosofia neo-scolastica*).

47. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Milan, 1939, 348. Avtor navaja v uvodu tudi nekatere njegovemu delu predhodne študije, ki so že začele poudarjati pojem deleženja znotraj Tomaževe ontologije in ki so tako deloma pripomogle k pripravi Fabrove "sintetične razlage", kakor jo sam imenuje. Zanimivo je obravnavati te študije, ki prinašajo sredi "prve generacije" sicer še osamljene in nezrele klice tomizma "druge generacije". Navajamo tu samo pomembnejše: J. Durantel, *Saint Thomas et le*

Pseudo-Denis, Pariz, 1919; P. Horwath, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Turin, 1932; A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, Pariz, 1933; L. De Raeymaeker, *Metafisica Generalis*, Louvain, 1935 (2. izd.); G. Soehngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung*, in *Scientia Sacra (Theologische Festgaben für Kardinal Schulte)*, Köln-Düsseldorf, 1935.

48. Prav tam, 359. O razliki med Aristotelovo podstatjo in Tomaževim *esse* je Fabro kasneje spregovoril ob več prilikah. Prim. Dall'essere di Aristotele allo "esse" di Tommaso, v: *Mélanges offerts à Etienne Gilson* (zbornik), Toronto-Pariz, 1959, 227-247; *Actualité et originalité de l' "esse" thomiste*, v: *Revue thomiste*, 64 (1956), 240-270, 480-507; Dall'ente di Aristotele all' "esse" di S. Tommaso, v: *Aquinas*, 1 (1958), 5-39 (ponatis v njegovem *Tomismo e pensiero moderno*, Rim, 1969, 47-80).

49. Navajamo iz kasnejšega besedila, kjer pa je Fabrova misel povzeta na celovit in dokončen način: *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Turin, 1961, 177 (besedilo je izšlo leto prej v francoščini).

50. Prav tam, 161.

51. Med najpomembnejšimi predstavniki te "druge generacije" se je treba spomniti še nemških poznavalcev, kot so G. Siewerth, H. Beck in B. Lakebrink. Pri prvem je treba omeniti: *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a. M., 1939; *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959. Pri drugem spomnimo na: *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquin aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München, 1965; od Lakebrinka navajamo le *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, Vatikan, 1984 (zajema članke od leta 1967 do 1982).

52. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Pariz, 1942.

53. L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain, 1946.

54. J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Pariz, 1945; *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*, Pariz-Bruges, 1966.

55. Fabro, *Partecipazione...*, 112-156 (o Platonu in Aristotelu).

56. Prav tam, 163-164.

57. Prav tam, 181-182. Dalje beremo: "Glavni vir tomistične zamisli intenzivnega esse se zdi skrivnostni avtor areopagitskih spisov" (prav tam, 187).

58. K že navedenim Fabrovim, Geigerjevim in De Raeymaekerjevim študijam je treba navesti še sledečo: B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*

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



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

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

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

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

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



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

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