

Povratak k aristotelskemu razumevanju tomizma

Giovanni Ventimiglia kot glasnik najnovejše generacije tomističnih študij

1. Potreba po posodobitvi slovenskega poznavanja tomizma

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

2. Odlično mesto Ventimiglieve študije v sodobnem tomizmu

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Ventimiglievo aristotelsko preseženje platonistične interpretacije tomistične ontologije

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

a) Ventimigliev status quaestionis

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Studium generale Friderikovega Siciljskega kraljestva.⁶⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

fiktivna tudi odprava protislovja, kateri ta razlika služi.⁸⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

5. Sklep

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Prim. moje sestavke v: *Tretji dan*, 9/10 (2007), op. 20; 1/2 (2008), 122-123; 7/8 (2008), op. 63.
2. Prim. moj sestavek v: *Tretji dan*, 7/8 (2008), op. 63.
3. Prim. Janez Pavel II., *Fides et ratio*, § 43, 78.



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

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

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

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

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

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

V opombah uporabljene kratice:

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