

Suarezov vpliv na neosholastiko

Francisco Suárez SJ (1548-1617) predstavlja ključni vezni člen med srednjeveško in novoveško filozofsko mislijo, čeprav mu zgodovinski pregledi filozofije le redko posvetijo tisto pozornost, ki bi si jo zaslužil. Živel je v času renesanse, ki v učbenikih velja kot obdobje novega vetra, ki bo končno prezračil, če ne kar odpihal zatohlo srednjeveško sholastiko. Nedvomno je renesansa čas preporoda, ne le antične misli z novim odkritjem Platona, temveč vsesplošnega iskanja novih poti mišljenja in razumevanja sveta. Vendar pa bi bilo nepravilno spregledati tiste miselne poskuse v renesansi, ki so si prizadevali na novo premisliti in obnoviti srednjeveško sholastično zapuščino. Suárez je poglavitni predstavnik t. i. druge ali španske sholastike (ki je dobila ime po svojem razcvetu v univerzitetnih središčih iberskega polotoka od Salamance, Alcale do Coimbre) in je imela izjemen, četudi velikokrat premalo poznan vpliv na nadaljnji razvoj novoveške filozofije. Descartes na primer, ki v filozofskih učbenikih velja za očeta novoveške misli, se je med svojim šolanjem pri jezuitih v La Flèche seznanil s Suárezovimi *Metafizičnimi disputacijami* in njegovega dela kljub novi zastavitvi vprašanj ni moč razumeti brez sholastičnega ozadja.¹ Suárez v veliki meri predstavlja most med srednjeveško sholastiko in novoveškim racionalizmom, pri čemer je njegova misel razpeta med tradicionalne sholastične teme in poskus nove sistematizacije ter utemeljitve znanja, kar predstavlja občo težnjo novoveške misli.

Suárez pa ni vplival zgolj v širšem smislu na razvoj novoveškega racionalizma, temveč je izjemno pomemben tudi znotraj razvoja

sholastične filozofije, ki doživi ponoven preporod ob koncu 19. stoletja. Takrat je spričo raznolikosti filozofskih idej in tokov, ki so bili kritični do klasične metafizike in s tem sholastike (kar je bilo kasneje označeno kot "modernizem") in zaradi pritiska, pod katerim se je znašla "krščanska filozofija", papež Leon XIII pozval k idejni enotnosti katoliške filozofske misli in v encikliki "Aeterni Patris" (1879) priporočil vrnitev k misli sv. Tomaža Akvinskega. Tako se je neosholastika v veliki meri zenačila z neotomizmom. Z opravičilom enotnosti proti idejnim pritiskom od zunaj je cerkveno vodstvo uradno favoriziralo tomistično smer sholastike, četudi je v zgodovini vladala pluralnost pristopov. Frančiškani so negovali predvsem sholastično misel Janeza Dunska Skota (skotizem), jezuiti so sledili Suárezu (suárezijanzem), dominikanec Tomaž Akvinski pa je bil poglavitna avtoriteta za sobrate svoje redovne skupnosti. Res pa je, da so sicer nemajhne razlike med smermi spričo tako zelo drugačnih modernih filozofskih tokov zbledele, kar je poglobilo potrebo po strnitvi svojih vrst.

Že v času Suáreza je bil sv. Tomaž Akvinski nesporna avtoriteta. Njegov vpliv je spodbujala močna tomistična šola, katere poglavitna predstavnika konec 15. in začetek 16. stoletja sta bila italijanska dominikanca Kajetan (Tomaž de Vio) in Silvester Ferrarski. Tudi novoustanovljeni jezuitski red je za temelj filozofskega študija predpisal aristotelско-tomistično sintezo. Tako je bil Suárez na eni strani soočen z zahtevami po privzetju tradicije, po drugi strani pa se je zavedal teženj tedanjega časa, ki je odklanjal teološko pogojenost filozofske misli in zahteval neodvi-

sno, metodično utemeljeno ter sistematično obdelano filozofsko védenje. Suárezovo temeljno delo "Metafizične disputacije" (1597)² želi ustreči obema zahtevama, saj - drugače od Descartesa - verjame v racionalno legitimacijo tradicije, hkrati pa zasnuje nov metodični pristop, ki rezultira v prvo *sistematično* predstavitev metafizike. V ospredju ni več komentar avtoritet ali "suma" znanja, temveč ga zanima "stvar sama" in želja po sistemu. Zato ne čudi, da je njegovo delo v nekaj letih doživelo preko dvajset ponatisov in je v prvi polovici 17. stoletja veljalo za poglavitni učbenik metafizike, ne le v katoliških, temveč tudi v protestantskih krogih.

Neosholastika, v kateri je imel tomizem vodilno mesto, je v Suárezu videla nadaljevanje Tomaževe misli. V nekaterih aspektih naj bi Suárez Tomaža poglobil ali celo izboljšal, v drugih pa naj bi se od njega oddaljil, vendar naj to ne bi bilo odločilno glede njegove pripadnosti Tomaževi filozofski zastavitvi. Suárez sam poskuša v Metafizičnih disputacijah vzbuditi tak vtis s številnimi navedki sv. Tomaža. Za Aristotelom je Tomaž Akvinski najbolj citiran avtor (1008 omemb), na tretjem mestu pa mu z veliko manjšim številom omemb (363) sledi Duns Skot. Očitno je Suárez prav z velikim številom citatov poskušal ustvariti vtis večjega konsenza in bližine Tomaževi misli, kot ta v resnici je.

Raziskave v zadnjih desetletjih so omogočile diferenciran pogled in v veliki meri ovrgle mnenje o skupnih ontoloških izhodiščih Suáreza in Tomaža. Še več, ne le pri posameznih vprašanjih (npr. princip individualizacije), marveč v centralnih postavitevah je Suárez bližji Dunsu Skotu kot Tomažu.³ To pa meče novo luč na neosholastiko oz. neotomizem, ki je Suárezove poglede često nekritično povezovala s Tomaževimi izhodišči, in odpira še bolj odločilno vprašanje: koliko je neotomizem zvest izvirnemu Tomažu in koliko je pravzaprav zaznamovan z dru-

gimi vplivi, zlasti Suárezovim? Odgovor na to vprašanje je izjemno kompleksen in presega okvire tega kratkega sestavka. Kljub temu pa si je vredno ogledati nekatere bistvene poudarke, ki zaznamujejo sodobne raziskave o omenjeni tematiki.

Suárez in Tomaž Akvinski

Nekatere študije v drugi polovici 20. stoletja, pri katerih izstopata zlasti É. Gilson in C. Fabro,⁴ so pokazale specifičnost Tomaževih metafizičnih izhodišč, ki pa so jih poznejši tomisti (tudi že omenjeni Kajetan) prekrili in Tomaža pretirano podvrgli aristotel-skemu pogledu na svet. Splošna tendenca prvih neotomistov (M. Grabmann, R. Garrigou-Lagrange, A. Masnovo, F. Olgati, A.-D. Sertillanges) je bila v nekritičnem poenatenju Tomaževe metafizike z Aristotelom,⁵ pri čemer so bili potisnjeni v ozadje za Akvincovo misel bistveni (neo)platonični elementi. Tako je npr. Dionizij Areopagit najpogostejše navajanje avtor v Tomaževih delih. Prav dimenzija presežnega in mistična, ki je lastna platonsko-avguštinski smeri pri Tomažu odpira zaprtost aristotelске ontologije v smeri krščanske presežnosti. Hkrati pa s tem Akvincu omogoči, da zasnuje specifično razumevanje biti, ki je tuje Aristotelu in v sebi nosi judovsko-krščansko religiozno obzorje.

Kaj so temeljna ontološka izhodišča Tomaža Akvinskega? Z razliko od Aristotela, čigar metafizika je osnovana na pojmu podstat (substancia, *ousia*) kot samostojnega bivajočega, je za Tomaža prvi temelj bit (esse), ki utemeljuje bivajoče (ens). Bit je razumljena verbalno (kot glagolnik) in se opisuje v metaforah, kot so tek oz. tok (fluxus)⁶ ter ni reducirana na dejstvo obstajanja (existentia). Fabro Tomažovo razumevanje biti označi kot "intenzivno bit" (*esse intensivo*).⁷ Posamično bivajoče (ens) je deležnik, ki je utemeljen v tej dejavnosti oz. "dogajanju" biti, kar Tomaž imenuje tudi "actus essendi". Tomažev

pogled ni tak, kot je pri Aristotelu (in kasneje tudi pri Suárezu), da je prva danost neko konkretno, samostojno bivajoče, kateremu naknadno lahko pripisujemo dejstvo obstoja, marveč obratno: vsako bivajoče je bivajoče zato, ker ga vzpostavlja bit, ker je deležno biti, ker mu v vsakem trenutku "priteka" bit (*convenit esse*). Ta nenehni dar biti pa bivajoče sprejema glede na svoje bistvo (*essentia*): bolj kompleksno je bistvo nekega bivajočega, večjo polnost biti ima. Zato velja, da je vsako bivajoče (*ens*) skladje (*compositum*) med bistvom (*essentia*) in dejem biti (*actus essendi*).

Očitno je v ozadju Tomaževega razumevanja biti judovsko-krščanska ideja stvarjenja oz. ustvarjenosti, ki je sicer tuja Aristotelu. Bog je tisti presežni vir biti, ki vsako bivajoče privede in ohranja v bivanju. Če uporabimo prisposodbo, ki jo v navezavi na platonsko tradicijo navaja Tomaž (STh I, 104, 1, ad1), je Bog kakor sonce, polnost svetlobe, ki osvetljuje vsako stvar, da v moči te svetlobe sploh je. Če bi Bog odtegnil ta nenehni dotok svetlobe (biti), bi stvar padla nazaj v temo nič. Zato je samo Bog resnična bit, le njemu je biti bistveno (*esse per essentiam*), vsako drugo bivajoče pa je po deležnosti, ker je deležno biti (*esse per participationem*). Bit bivajočega tako vseskozi ostaja podarjenost in ni nekaj, česar bi se bivajoče lahko polastilo oz. jo po lastni moči lahko posedovalo.

Prav nezmožnost, da bi ustvarjeno bivajoče lahko "obvladalo" bit, je ključen moment Tomaževe metafizike. Tu je potrebno iskati pravi smisel t. i. stvarne razlike med bitjo in bistvom (*distinctio realis metaphysica*), ki bo postala jabolko spora med tomisti, skotisti in suárezijanci. Hkrati pa Tomaž v srce svoje metafizike postavi skrivnost biti, ki je ni moč pojmovno zapopasti in jo tako obvladati. *Esse* ni mogoče ustrezno (enoznačno) misliti (zato ne obstaja *pojem* biti), hkrati pa tudi ni moč pojmovno zapopasti Boga, čigar bistvo je prav ta absolutna polnost biti.

Pred razodetjem oz. zgolj v moči našega uma lahko glede Boga ustrezno govorimo zgolj o tem, kar ni, ne pa o tem, kar je. Tako Tomaževa metafizika spoštuje omejenost mišljenja, spoštuje skrivnost – ki je pravzaprav tisto, kar se nam morda zdi najbolj samoumevno, v resnici pa je največja skrivnost, naše *biti* namreč –, in prav zato ne more postati sistem, ki bi na celovit način pojmoval celoto stvarnosti. Potrebno se je zavedati, da pri tem ne gre za strokovna vprašanje posameznih sholastičnih distinkcij, temveč za celovito eksistencialno držo, ki preveva in nosi neko filozofsko razumevanje.

Suárezova metafizika se je v tem pogledu oddaljila od Tomaža. Toda spreminjanje Tomaževih izvornih idej, kar je največkrat posledica neupravičenega poenostavljanja, se dogodi pred Suárezom in jo lahko pripišemo Tomaževim razlagalcem in učencem. Že Egidij Rimski, ki je sicer zagovarjal Tomaža pred kritiko Henrika iz Genta, je poenostavil Tomaževo bit in jo poistovetil z bivanjem (*existentia*). Celo več, stvarna razlika med bistvom in bitjo je zdaj postala stvarna razlika med bitjo bivanja (*esse existentiae*) in bitjo bistva (*esse essentiae*), kakor da bi bila bivanje in bistvo v konkretnem bivajočem dve različni stvari (*res*), zaradi česar naj bi bila njuna razlika stvarna (*realis*). Takšna poenostavitev, ki jo zastopajo tudi nadaljnji tomisti s Kajetanom na čelu, je povsem izgubila izvorni pomen Tomaževe biti (*esse*) in ga poskušala preveč približati aristotelskim izhodiščem.

Zato ne čudi, da Duns Skot ni vedel, kaj početi s takšnim razumevanjem bivajočega oz. biti in je zasnoval povsem nova ontološka izhodišča. Že omenjena študija o Skotu prepričljivo pokaže, kako gre pri njem za začetek "nove" metafizike, ki je odločilno vplivala na Suáreza in nadaljnji novoveški racionalizem.⁸ Skot Tomaževo "intenzivno" bit povsem oslabi oz. njen pomen zvede na dejstvo (dejan-

skega) obstoja. Bit postane najširši pojem (ker zadeva prav vse, kar je, vključno z Bogom in ustvarjenim bivajočim), hkrati pa tudi najbolj prazen (ker je njegova "vseбина" najmanj določena). Ključnega pomena pa je to, da je možen enoznačni pojem biti (kar je za Tomaža nesprejemljivo in prav zato zagovarja analogijo) oz. da bit izgubi tisto presežno nerazpoložljivost, ki je ni moč pojmovno obvladati. Težišče Skotove metafizike se iz presežne skrivnosti biti prenese v mišljenje, ki pojmovno (tj. z mišljenjem bistev) obvladuje stvarnost. Po Gilsonovih besedah se dogodi "esencializacija" metafizike.

Suárezov odnos do svojih vplivnih predhodnikov zaznamuje želja, da bi njihova filozofska stališča presojal glede na "stvar samo". V tem oziru je Suárez metodološko najbližji Aristotelu (in je manj teološki, kot sta to sv. Tomaž in Duns Skot). Kakor Aristotelu mu izhodišče predstavlja konkretno bivajoče (ens reale). In kako potem razložiti vprašanje biti, ki je temeljno za Tomaža, ter stvarno razliko, ki so jo zagovarjali tomisti? Suárez verjame, da gre za terminološki problem. "Bivajoče" (ens) lahko sicer razumemo tako verbalno (konkretno izvrševanje bivanja), kakor nominalno oz. samostalniško (bivajoče kot neka stvar), vendar bi bilo napačno misliti, da je izvrševanje bivanja nekaj, kar bi bilo stvarno različno od bivajoče stvari. Pravzaprav je zgolj naš um tisti, ki na konkretnem bivajočem razlikuje to, *kar* tisto bivajoče je (bistvo, kajstvo) in to, *da* bivajoče je (bit oz. bivanje). Razlika med bistvom in bitjo (bivanjem) torej ni stvarna, kot trdijo tomisti, temveč le umska (rationis).

Toda to umsko razlikovanje ima svojo osnovo v stvarnosti (distinctio rationis cum fundamento in re). Bistvo nekega bivajočega obstaja tudi, kadar dotično bivajoče ne obstaja v dejanskosti. Bistvo drevesa je neodvisno od tega, ali drevo dejansko obstaja in kot takšno je bistvo nekaj možnega. Tu pride do te-

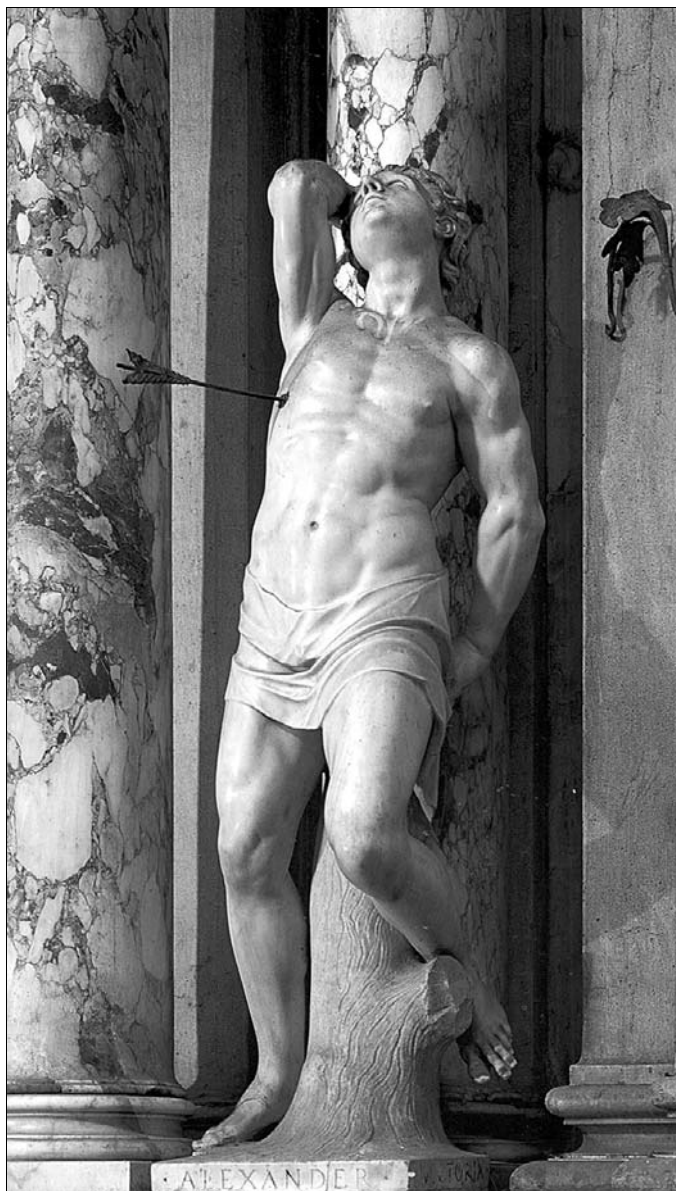
meljnega Suárezovega razlikovanja med možnim (possibile) in dejanskim (in actu, actualle). Bistvo je tisto, ki zares določa neko bivajoče, dejstvo dejanskega obstajanja pa je šele nekaj naknadnega. V tej točki je razvidna diametralna različenost s Tomaževimi ontološkimi izhodišči, pri katerem je temeljnega pomena prav esse oz. actus essendi, ki utemeljuje bivajoče, medtem ko je bistvo tisti sprejemajoči in v tem oziru biti podrejeni princip.

Seveda Suárez ni tako naiven, da bi dal možnosti (bistva) nekritično prednost pred dejanskostjo. Zato je pomemben njegov pojem "realno možnega". Neko bivajoče (razumljeno preko njegovega bistva oz. kajstva) je realno možno, če lahko dejansko preide v bivanje in ne če je zgolj proizvod naše domišljije. Prvi in poglobitni kriterij realno možnega je logična neprotislovnost (non-repugnantia) njegovega bistva. Ali povedano drugače, če nekaj logično ni možno, potem seveda tudi ni možno udejanjenja v stvarnosti. Zato mora biti realno možno sposobno dejanskega obstajanja oz. ima v Suárezovi terminologiji "aptitudo ad existentiam".

In v čem je vloga Boga? Prav zagovor nujnosti stvarnikovega posega je bil glavni motiv tomistov pri vztrajanju glede stvarne razlike. Suárez božji stvariteljski akt prenese v prehod med možnim realnim bivajočim in dejanskim bivajočim. Bog je tisti, ki realno možno bivajoče postavi v bivanje in v tem smislu je Bog prav tako neobhoden za razlago stvarnosti, kot je to pri tomistih. Vendar je očitna velika razlika med razumevanjem Boga pri Tomažu in Suárezu. Pri Tomažu Bog bivajočemu v vsakem trenutku "daje biti", mu po deležnosti podarja biti in ga tako notranje nosi in utemeljuje. Pri Suárezu pa Bog bivajoče postavi v bivanje kot zunanji povzročitelj in opravlja imamo s tehnomorfnim razumevanjem stvarjenja in vzročnosti.

Razlike v izhodiščih so večje, kot bi se zdelo na prvi pogled. Če Tomaž ohranja krščansko mistično komponento, ki živi iz skrivnosti (podarjenosti) biti, pa je vprašanje biti pri Suárezu nivelirano na raven obstajanja in bit postane tako rekoč podaljšek ali celo pritika realno možnega bivajočega. Z marginalizacijo vprašanja biti preostane zgolj uk-

varjanje z bivajočim in z odnosi med bivajočimi. Če se bit izmika pojmovnemu zapopadenju, pa to ni tako z bivajočim, ki ga je (oz. njegovo bistvo) moč ustrezno misliti in izraziti. Bog se od ustvarjenega bivajočega zdaj razlikuje zgolj po tem, da je najvišje in neustvarjeno bivajoče (summum ens), ki služi kot prvi vzrok oz. zadnja ontoteološka ute-



Alessandro Vittoria: Sv. Sebastijan, 1600, marmor, 170 cm, Benetke, San Salvatore.

meljitev stvarnosti. Suárez iz metafizike napravi sistem. Sistem pa je že po notranji nuji proizvod mišljenja in pomeni univerzalizacijo racionalnosti na celotno stvarnost, ki tako postane umljiva in obvladljiva.

Tako je Suárez eden izmed virov novejškega racionalizma, katerega zaznamuje vera v um in umni ustroj stvarnosti. Prvenstvo bistva nad bivanjem, ki je prisotno v Suárezovi ideji realno možnega, je temeljno vodilo racionalizma, ki doseže višek pri Christianu Wolffu (1679-1754). Za slednjega je filozofija zgolj še znanost o možnem, kajti realni obstoj je samo nebitveno dopolnilo bistva. Zakaj bi se torej ukvarjali z dejanskostjo ... Prav izguba stika s konkretnostjo bivanja, prav zasenčenje eksistencialne razsežnosti s strani čiste spekulativnosti, je eden ključnih razlogov, da sta tako filozofski racionalizem kot racionalistično navdahnjena sholastika izgubila svojo prepričljivost in bivanjsko relevantnost. Obenem pa je tudi Bog, ujet v pojem vrhovnega bivajočega, izgubil tisto presežno skrivnost, ki je nujna spremeljevalka pristnega religioznega izkustva.

Suárez v neotomizmu

Ne da bi se podali v širšo obravnavo navzočnosti Suáreza v neotomističnih traktatih,⁹ si lahko ogledamo poglavitna predstavnika neotomizma na Slovenskem Aleša Ušeničnika in njegovega naslednika na Teološki fakulteti Janeza Janžekoviča. Ušeničnik je v svojih traktatih iz ontologije in teodiceje črpal iz takratne sholastične literature, pri kateri prednjačita avtorja R. Garrigou-Lagrange in A.-D. Sertillanges. Izhodiščni ontološki pojem predstavlja *ens*, ki je slovenjen kot *bitje*. Že sam prevod "bitje" zakrije vsako primes verbalnega (deležniškega) pomena "ens" v latinskem originalu in izpostavi zgolj njegov nominalni (samostalniški) značaj. Izhodišče je pravzaprav identično Suárezu, drugačno pa je od Tomaža, pri kateremu je "ens" de-

ležnik deja (glagola) biti ("ens sumitur ab actu essendi" - QDV I,1). Iz tega razloga sam latinski *ens* dosledno prevajam kot bivajoče. V samostalniški perspektivi (bitje) se vprašanje biti pojavlja sekundarno in je v veliki meri poistoveteno z bivanjem (eksistenca).

Nekaj uvodnih navedb iz Ušeničnikove "Ontologije" zadostuje, da se prepoznajo ontološka izhodišča. "Lat. ens je sicer prvotno deležnik, a se rabi v filozofiji, kakor pravi jo, nominaliter, za to, kar je ali more biti."¹⁰ V opombi nadaljuje: "Nekatere moti beseda 'bitje', češ, da znači nekaj, kar je, torej nekaj in bit. Toda dejali smo že, da je bitje vse, kar je ali more biti, da torej pojem bitja ne obsega dejanske biti, temveč le odnos do biti." In ko razlaga odnos med bitjem, bitjo in bistvom, bistvo poenači s kajstvom (*quidditas*), bit pa z eksistenco. "Bitje znači kajstvo z odnosom k biti (to, kar je ali more biti), bistvo kajstvo samo zase."¹¹ Bližina Suáreza bode v oči.

Janžekovič sledi Ušeničniku glede ontoloških izhodišč. "Vse, kar je nekaj in ne prazen nič, vsako reč, vsak pojav nazivamo bitje. Na vsakem nekaj, na vsakem bitju pa se je človek naučil razlikovati troje. 1. Kaj je to? S tem vprašanjem merimo na bistvo. 2. Ali to (...) res je, res biva? S tem vprašanjem merimo na eksistenco ali bit. 3. Celoto, ki jo sestavljata bistvo in bit. To celoto (...) ravno izražamo z besedo bitje. (...) Zato nekateri opisujejo bitje kot bistvo, kolikor ima odnos do biti ali eksistence."¹² Izhodiščni pristop je suárezijanski. Osnovo tvori bitje, ki ga prvenstveno določa bistvo, šele drugotnega pomena pa je bivanje (poistoveteno z bitjo), ki označuje dejstvo realnega obstajanja.

Ker je pri Suárezovem pristopu povsem odsotna ideja deležnosti, ki sicer preveva Tomaževo razumevanje biti, se pojavljajo težave, kako zagovarjati stvarno razliko. Ušeničnik takole piše: "Nobenega dvoma ni, da je med bistvom in bitjo neka razlika. V tem se vsi

ujemajo. (...) gre torej samo za kakovost in način razlike. Po umevanju sv. Tomaža je ta razlika stvarna (realna).” Vendar pa Suárez pravi “da se bistvo in bit tudi v stvareh ne ločita realno, loči se le možno bistvo in realno bistvo (...) to se pravi Šbistvo stvariČ more bivati ali ne bivati le pod vplivom božjega stvariteljskega deja.” Ušeničnik zaključí, da je “njegovo Štj. Suárezovo, op. B. K.Č pojmovanje o bistvu in biti vsekako preprostejše in umljivejše.”¹³

Suárezova perspektiva je prisotna tudi pri Ušeničnikovi argumentaciji glede Boga oz. njegovega obstoja. Boga opredeli kot “najbolj stvarno bivajoče” (ens realissimum),¹⁴ kar je tako rekoč najvišja stopnja realnega bitja (oz. realno bivajočega). In ker je Bog bitje, mora imeti tudi neko bistvo oz. kajstvo. To bistvo pa je bit sama. Bit je potemtakem temeljno “določilo” božjega bistva.¹⁵ Tomaž ima povsem drugačno pot. Sam pričenja iz bivajočega, ki mu je dano biti oz. je utemeljeno v biti. Toda deležnost biti napotuje na tisti pravir, ki je bit sama, ki biti nima po deležnosti, marveč po bistvu oz. je absolutna polnost biti. Zato Boga lahko zgolj pogojno imenujemo bivajoče (ens), saj ni “deležnik” in prejemnik biti (non habet esse), temveč “je” na kvalitativno presežen način (est suum esse). Zato tudi ne moremo zapopasti njegovega bistva, katero za ustvarjeno bivajoče ostaja nedoumljiva skrivnost. Pri tem ne gre za malenkostne razlike. V prvem primeru je bit tako rekoč najbolj preprost in samoumeven pojem, ki izraža dejstvo realnega obstoja. Bog poseduje ta obstoj v najvišji meri, saj ne more ne-biti. Zato je tudi najbolj stvarno bitje (ens realissimum). V drugem primeru pa bit ni najbolj samoumeven pojem, temveč najbolj začudujoče dogajanje, ki prav zaradi svoje skrivnostne globine kliče po tistem viru, kjer je vsa polnost biti in ki je hkrati tudi zadnja popolnost. Božji “esse” pri Tomažu ni najstvarnejši obstoj, temveč

kvalitativno (po)polno “biti”, ki ga le v analogiji lahko primerjamo z izkustvom biti ustvarjenega bivajočega. Analogija pa pomeni, da različnost vedno ostaja večja od vsakršne podobnosti. To onemogoča, da bi človek lahko presegel pasivnost ustvarjenosti in obvladal razdaljo, ki ga ločuje do pravira biti.

Nivelizacija biti, kot je navzoča pri Suárezu, je v pretežni meri prešla v neosholastične učbenike. Vprašanje o biti, ki bi moralo biti najbolj eksistencialno vprašanje, saj najgloblje zadeva vsakogar izmed nas (ali ni življenje eno samo spraševanje oz. Želja po razumevanju našega “biti”?), utihne z redukcijo biti na obstajanje. Ostane le še spraševanje bo bivajočem, po “bitjih”, ostane ukvarjanje z bistvi. Ni potrebno biti Heideggerjev učenec, da se začuti to neznosno osiromašenje spraševanja, da se začuti “pozaba biti” v korist “ukvarjanja z bivajočim”. Tega osiromašnja ne more nadomestiti noben spekulativni sistem, ki poskuša zasnovati celoto bivajočega. Nasprotno, prav težnja po obvladanju stvarnosti v sistem, prav občutje gotovosti racionalnih dokazov, ki rešijo temeljna bivanjska vprašanja, je tisto, kar najbolj zakrije pristnost človeške eksistence, ki živi iz skrivnosti in vprašljivosti biti, ki je célo življenje en sam Avguštinov “cor inquietum”. Ta prvinska spoštljivost, da ne rečemo kar pobožnost, kateri je tuj občutek moči in obvladovanja – četudi bi zadeval zgolj miselno raven – je tisto, kar manjka racionalistično navdahnjeni neosholastiki in v veliki meri razloži njeno današnjo marginalizacijo.

Pozaba biti še zlasti zapira pot do Boga. Tisto, kar naj bi bilo najbolj trdno in gotovo – dokazani Božji obstoj – postane vse manj bivanjsko relevantno. Naj ima “najsvarnejše bitje” še tako popolno in logično dokazljivo bistvo, kaj pomaga, ko tako dokazani Bog ne zmore bivanjsko pretresti, kaj šele spreobrniti človeka. Dokazljivost, gotovost in obvladljivost dosežeta nasprotni

učinek. Zato velja pritegniti Heideggerju, ki pravi, da je mnogo prej, preden bomo sploh smeli izgovoriti besedo Bog, potrebno ponovno odkriti skrivnost biti.¹⁶ Zgolj ukvarjanje z bivačim, vključno z dokazovanjem vrhovnega bivačega, nas od tega oddaljuje. Odkrivati skrivnost biti pomeni razvijati tisto držo čudenja in hvaležnosti, ki jo lahko imenujemo prvinska pobožnost. Šele v takšni drži bomo morda sposobni postaviti pristno vprašanje o Bogu.

Toda vrnimo se k Suárezu. Napačno bi bilo v njem iskati glavnega krivca za racionalistično zaznamovanost neosholastike. Je pa Suárez ena izmed ključnih figur zgodovine zahodne metafizike, čigar vpliv na razvoj novoveškega racionalizma ostaja še pre malo raziskan in upoštevan. Tudi nobeden resen razmislek o sholastiki ne more mimo celovitega ovrednotenja njegova dela. Kajti naše možnosti mišljenja v prihodnosti določa tisto, kar nam je bilo izročeno v preteklosti.

1. Prim. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930.
2. Slovenski prevod (J. Bednarik) 4. razdelka II. disputacije (O bistvenem karakterju ali pojmu bitja) se nahaja v: *Phainomena* 29/30 (1999), 5-14.

3. Prim. L. Honnfelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scot - Suárez - Wolff - Kant - Pierce), Meiner, Hamburg 1990, 205.
4. Prim. É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1962 in C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960 (v francoščini Louvain/Paris 1961).
5. Prim. B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.
6. O metaforah za bit, pri čemer ima časovna razsežnost biti pozitiven pomen in ni izraz njene ničnosti kot pri Avguštinu, prim. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin / New York 1986, 61-73.
7. Prim. C. Fabro, n. d., 316 in dalje.
8. Prim. L. Honnfelder, n. d. Podnaslov pokaže linijo, ki jo zasleduje avtor in ki vodi od Skota preko Suáreza k Wolffu, Kantu in Pierceu.
9. O tem je moč več prebrati v: C. Fabro, n. d., 604 in dalje.
10. A. Ušeničnik, *Ontologija* (1924), v: isti, *Izbrani spisi X*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941, 165.
11. A. Ušeničnik, n. d., 177.
12. J. Janžekovič, *Misleci* (Izbrani spisi III), Mohorjeva družba, Celje 1977, 162.
13. A. Ušeničnik, n. d., 178-179.
14. Prim. A. Ušeničnik, *O Bogu* (Naravna teologija), v: isti, *Izbrani spisi IX*, Jug. Knjigarna, Ljubljana 1941, 99.
15. Prim. A. Ušeničnik, *O Bogu*, n. d., zlasti strani 102-104 in 154-156.
16. Prim. M. Heidegger, *Pismo o humanizmu*, v: *Gesamtausgabe Bd. 9*, Klostermann, Frankfurt/M 1976, 351.