

Novotomizem na Slovenskem v službi kulture resnice

Dve ali tri desetletja pozneje kakor drugje po Evropi se je tudi na Slovenskem v osemdesetih in devetdesetih letih 19. stol. začela novosholastična prenova in se navezala na misel Tomaža Akvinskega. Prve spodbude za študij Tomaževe misli je slovenskim teologom in filozofom dala okrožnica *Aeterni patris* (1879). Na njeno pobudo je leta 1883 začel v mariborskem semenišču sholastično filozofijo predavati Mihael Napotnik, v ljubljanskem pa leta 1893 Janez E. Krek (Turk 1939, 183). Leta 1897 pa sta novotomistično filozofijo, ki sta jo spoznala med študijem v Rimu, začela predavati Fran Kovačič v Mariboru in Aleš Ušeničnik v Ljubljani. Takó se je novotomistično gibanje razširilo in močno zaznamovalo katoliško ter širšo znanstveno in družbeno misel na Slovenskem v prvi polovici 20. stol. Novotomistično gibanje na evropski ravni je bilo pomemben vir novotomizma na Slovenskem, drugi pomembni temelj pa je bilo tristoletno izročilo visokošolskega teološkega študija na Slovenskem, na katero se je novotomizem navezal.

Vloga teološkega študija pri oblikovanju visokošolskega študija na Slovenskem

Leta 2009 se ne bomo spominjali le 90-letnice ustanovitve Univerze v Ljubljani, katere soustanoviteljica je bila Teološka fakulteta s še štirimi drugimi fakultetami: s pravno, filozofsko, tehnično in tedaj še nepopolno medicinsko fakulteto. Spominjali se bomo tudi 390-letnice visokošolskega študija teologije, ki sega v leto 1619. Tedaj so jezuiti še

stim gimnazijskim razredom – gimnazijo so odprli leta 1597 – dodali *studia superiora*, natančneje predavanja iz moralne teologije oziroma kazuistike. Po načelih tridentinskega koncila (1545-1563), ki je poudaril nujnost izobraženosti duhovnikov, pa je bil visokošolski študij teologije organiziran že leta 1589 v Gornjem Gradu.

S študijem teologije je prišla na Slovensko tudi filozofija. Študij teologije je namreč temeljil na triletnem študiju filozofije, ki ga je Ljubljana dobila leta 1704. Že naslednje leto sta temu sledili stolici za fiziko in matematiko, kmalu zatem pa tudi stolica za mehaniko jezuita Gabriela Gruberja. V času Jožefa II. je bil univerzitetni študij pridržan Dunaju, Pragi in Freiburgu, ostala mesta so dobila licej. Tako se je tudi v Ljubljani konec 18. stoletja iz jezuitskega šolstva razvil licej (Cesarsko-kraljevi licej). Za razliko od popolne univerzitetne izobrazbe je licej nudil visokošolsko, a bolj praktično in poklicno usmerjeno izobrazbo. Filozofski študij je bil na liceju nekakšen "splošen humanistični uvod" v druge, bolj strokovne študije. Tako je bil tudi študij teologije v Ljubljani bolj praktično usmerjen, s poudarkom na pastoralni teologiji in katehnetiki, kakor je bilo predvideno po Rautenstrauchovi reformi avstrijskega teološkega študija iz leta 1774. Filozofski študij je v tem času izhajal še iz stare, srednjeveške sholastike, gojili pa so ga predvsem jezuiti in frančiškani. Za slednje je bilo značilno, da so zastopali predvsem skotizem, tj. filozofijo frančiškana Janeza Dunska Scota (1266-1308).



Evgenija Jarc: *V središču*, olje na platnu, 100x70 cm, 2005.

Proti koncu 18. stol. pa je bilo mogoče čutiti vedno močnejši vpliv razsvetljenskih idej, ki so začele spodrivati sholastični nauk.

Pod Jožefom II. sta bila začasno ukinjena tako teološki kakor filozofski študij: teologija od 1783 do 1791 in filozofija od 1785 do 1788. "Centralne šole" (1811), ki so jih v času Ilirskih provinc (1809-1813) ustanovili Francozi, so imele status prave univerze in pravico podeljevanja akademskih naslovov. Tu je svoje mesto dobila teološka fakulteta s štiriletnim študijem, filozofija pa bi bila na šolah uvodna disciplina. Ko so Francozi odšli, so Avstrijci teološki študij vrnili nazaj na licej, ki pa je bil kasneje ukinjen. Leta 1851 je škof Wolf študij teologije sprejel pod škofijsko organizacijo.

V Mariboru je visoko bogoslovno šolo organiziral škof Anton Martin Slomšek leta

1859. Takó se je študij teologije začel sto let pred začetkom drugih visokošolskih študijev, iz katerih je leta 1975 nastala današnja mariborska univerza.

Teološki študij, ki je bil v preteklosti namenjen izobraževanju duhovnikov, je s seboj na Slovensko prinesel tudi organizirano obliko študija filozofije, ki je vedno dajala pomembno vlogo miselnim metodam. S tem filozofija v okviru študija teologije ni postavila le temeljev humanistike na Slovenskem, kar ji danes priznavata obe največji slovenski univerzi, ampak tudi temelje matematičnim in naravoslovnim znanostim. V to izročilo se je umestilo tudi novotomistično gibanje in ga nadaljevalo. Tudi samo je pripisovalo velik pomen miselnim metodam, spoznavoslovnim vprašanjem in vprašanjem znanosti.

Krščanska filozofija v 19. stol.

Drugi pomemben temelj slovenskega novotomizma pa je bila novosholastična prenova na mednarodni ravni. Z razsvetljenjskimi idejami konec 18. stol. se je vpliv stare sholastike zmanjšal in krščanska filozofija se je odprla vplivu tedaj močnih idealističnih tokov, ki so se opredeljevali za krščanske. Po Heglu je naloga filozofije v tem, da "ohranja in shranjuje stavke, ki so vedno veljali, tj. temeljne resnice krščanstva" (Hegel 1927, 16:207). Še dlje je šel Schelling, ki je svojo filozofijo poistovetil s krščansko. Po njem je "krščanstvo v svoji čistosti model, po katerem se mora filozofija ravnati" (Schelling 1943, 6:134-141). Prepričan je, da je filozofija krščanska po samem svojem bistvu. Nemški idealizem je najmočnejše navdihoval predstavnike Tübinske teološke šole, pomembno mesto teoloških razprav pa je postal tudi Freiburg. Med najbolj znana imena katoliške teologije iz prve polovice 19. stol. sodijo Johann Adam Möhler, Franz Anton Staudenmaier, Franz von Baader, Georg Hermes, na Dunaju pa je deloval Clemens Hofbauer. Med teološkimi temami so tedaj prevladovala cerkvena zgodovina, Sveto pismo, dogmatika in apologetika.

Francoska revolucija in nemški idealizem sta v katoliško teologijo prinesla nove miselne kategorije, ki so spodbujale k drznemu, izvirnemu in samostojnemu teološkemu mišljenju (nem. *Selbstdenkertum*). Najmočnejše pa je teološko misel tega časa zaznamovala kategorija zgodovine, ki jo je teologija privzela od Hegla in je racionalistična teologija 18. stol. ni poznala. Kakor Hegel so tudi ti teologi zgodovino videli kot proces, ki je – kljub vsej zgodovinski raznolikosti – v sebi enovit. Raznolikost in nasprotja so izraz življenjskosti zgodovinskega procesa in so navzoča povsod, tudi v Cerkvi, nad njimi pa vlada enost duha in resnice. Prepričanje o "enosti mnogoterega v krščanstvu" (Welte 1965,

388) je bilo njihovo temeljno vodilo. Izvorna resnica je ena. A zgodovinski procesi jo razčlenjujejo v mnoge posamezne, te pa je mišični duh zmožen povezati nazaj v eno samo, temeljno resnico o krščanstvu. V stvarnosti torej ni monotonosti, pa tudi ne meja in preprek. Zato so teologi tübinske šole odprto razpravljali z različnimi filozofskimi smermi in si tudi prizadevali za ekumenizem. Pri tem so včasih prestopili meje temeljnih krščanskih resnic in si "prislužili" obsodbo. Posebno vlogo so pripisovali samostojnemu, svobodnemu mišljenju. Po njihovem mnenju je imela svoboda vedno pomembno mesto v Cerkvi kljub njeni hierarhični strukturi. Za razliko od ločenega, heretičnega protestantizma so princip svobode, ki je vključen v življenje žive in hierarhično strukturirane Cerkve, imenovali katoliški protestantizem. Krščanstvo so razumeli kot izročilo, tj. kot preodajo življenja, ki izvira iz Boga, in se kot takšno, v vsej neposrednosti *godi, dogaja, rojeva* v zgodovinskem toku. To življenje neposredno priča o svoji lastni vrednosti, o svojem Božjem izviru: je vedno novo, ne da bi se zaradi svoje novosti in različnosti oddaljilo od svojega izvira in razdrlo enost z njim. Zgodovina je torej ena, celostna, ne pa prazna in abstraktna; je izročilo, polno življenja. Četudi je neko obdobje še tako oddaljeno in različno od prvotnega krščanstva, se v njem po živem izročilu lahko razodeva prvotno krščansko sporočilo. Enost v različnosti, ki je značilna za živo izročilo in zgodovino, se na miselni ravni izraža v bogastvu in prožnosti dialektike (383-395).

Po Heglovi smrti leta 1931 se je v Evropi začelo spreminjati intelektualno ozračje. Sredi stoletja se je namesto dialektičnega, celostnega, povezovalnega gledanja na stvarnost, ki je temeljilo na duhovnih, spekulativnih podlagah, začela uveljavljati zavest, ki je dala prednost dejstvu. Od spekulativnega se je obrnila k dejstvenemu. Razvijati so se

začele naravoslovne metode in z njimi se je začel vzpon znanosti in tehnike, ki je prerasel v občutje znanstveno-tehničnega optimizma. Na tem občutju se je razvil mit o napredku. Izhodišče takšne pozitivistične zavesti je postala stvar v njeni pozitivni, empirični danosti. Zato je vse, česar ni bilo mogoče empirično izkusiti in dokazati, veljalo za slepilo in neresnico. Ker teologiji to okolje ni bilo naklonjeno, ampak celo nasprotno, je začela nastopati kot upor do takšnega, zgolj pozitivističnega odnosa do sveta. S tem si je pridobila oznako "kljubovalna teologija" (*Theologie des Trotzdem*) (397), po čemer se močno razlikuje od teologije, ki je v prvi polovici 19. stol. temeljila na idealističnem pogledu na stvarnost.

Novosholastična prenova je bila odgovor na te nove okoliščine. Od nemškega idealizma se je novosholastika vrnila nazaj k sholastičnemu, predvsem tomističnemu izročilu, ki ga je v 16. stol. v novi vek prenesla španska sholastika s središčem v Salamanki. Najvidnejša predstavnik španske sholastike sta bila dominikanec Francisco de Vitoria (1483-1546) in jezuit Francisco Suarez (1548-1617). Tomaževa *Summa Theologiae* je takó postopoma izrinila *Sentence* Petra Lombardskega, najbolj razširjeno delo srednjeveške teologije, ki jih je imel kot *vademekum* pri sebi vsak srednjeveški teolog. V istem času so koncilski očetje na Tridentinskem koncilu (1545-1563) "izrazili željo, naj bo sredi svetega zbora s *Svetim pismom* in dekreti papežev na oltarju samem tudi odprta *Summa* Tomaža Akvinskega, ko bodo iskali svčt, razum in navdih". Tudi slovenski prostor se je tedaj bolj zbližal s Tomaževimi mislijo, saj so jezuiti leta 1573 ustanovili kolegij v Gradcu, kamor so z ljubljanskega jezuitskega kolegija, ustanovljenega leta 1597, na študij teologije in filozofije odhajali sposobnejši študenti. Sicer pa je bila misel Tomaža Akvinskega na Slovenskem navzoča že ob koncu

srednjega veka, o čemer govorijo Tomažev komentar k *Sentencam* Petra Lombardskega in nekateri tomistični srednjeveški komentarji Aristotela, ki jih je bilo mogoče najti v 16. stol. v stiški knjižnici.

Kljub vedno močnejšemu vplivu racionalizma in empirizma so v novem veku zlasti redovne skupnosti ohranjale staro sholastiko: dominikanci Tomaževu misel, frančiškani skotizem, jezuiti suarezianizem. Razsvetljestvo je konec 18. stol. to izročilo močno izpodrinilo. Nato pa se je sredi 19. stol. začel ponoven vzpon sholastike, a v prenovljeni obliki. Med prvimi in najpomembnejšimi prenovitelji sholastike je bil nemški teolog in filozof Josef Kleutgen (1811-1883), jezuit, ki je deloval in učil na rimski Gregorijani, proslavil pa se je z dvema deloma *Teologija davnih časov* (1853) in *Filozofija davnih časov* (1860-1863). Kleutgen je teološko in filozofsko misel ponovno navezal na srednjeveške vire. Prvi obnovitelji sholastike še niso čutili razlike med izvirno Tomaževu mislijo in njenimi kasnejšimi, zlasti suarezianskimi interpretacijami. Prvo in drugo so razumeli kot enotno, v sebi povezano celoto Tomaževih misli in njenih izpeljav. Največjo spodbudo za študij srednjeveških virov pa je pomenila enciklika *Aeterni patris* papeža Leona XIII. (1879) s podnaslovom "O krščanski filozofiji v smislu sv. Tomaža Akvinskega, Angelskega učitelja, kot jo je treba obnoviti v katoliških šolah". V istem duhu je njegov naslednik Pij X. v protimodernistični okrožnici *Pascendi Dominici gregis* (1907) zahteval, "naj sholastična filozofija postane temelj svetih znanosti". Na pobudo papežev so se začela ustanavljati novotomistična središča za študij srednjeveške in antične misli, kar je omogočilo kritično izdajanje del srednjeveških teologov in filozofov, kakor so bile na primer velika Leonova izdaja vseh Tomaževih del (*editio leonina*) ali pa tekstokritične izdaje del cerkvenih očetov.

Za razliko od idealistične misli v prvi polovici 19. stol., ki je mislila celostno in je bila odprta za drugačnost, je misel v začetku druge polovice 19. stol. postala zaprta in izključevalna. To se je prenašalo tudi na teološko misel, ki jo je Bernhard Welte (400) označil za "teologijo združevanja mnogoterega". Resda ta čas slovi po historicizmu, tj. po raziskovalni, kritični vnemi in zbiranju materialnega gradiva iz preteklosti, kar je bilo temelj za nastanek monumentalnih leksikonov in zbirk, ni pa ta čas zmožal ustvariti celostnih, povezovalnih pogledov na zgodovino in trenutno stvarnost. Tako se je tudi katoliška misel zaprla vase. Zajel jo je občutek potisnitosti v geto, kar je pri njej sprožilo obrambno, apologetično, negativno držo do modernizma. Poslabšal se je njen dialog z drugimi miselnimi tokovi, ki so tudi sami postajali izključevalni, monološki in zaprti vase. Prebujati se je začel polemični duh, ki je prelašal v vse ostrejši kulturni boj. Odnosi so se poslabšali tudi znotraj krščanskih veroizpovedi in ekumenske ideje, ki jih je gojila "idealistična" teologija pred tem, so oslabele. Teologija je v prvi polovici 19. stol. pod vplivom idealizma poskušala povezovati objektivno zunanost in subjektivno notranost, avtoriteto in individualno svobodo, krščanstvo in zgodovino, naravo in milost. Ta enost se je z novimi časi porušila, posledica tega pa je bila prevlada enega nad drugim: objektivna zunanost je prevladala nad subjektivnim, avtoriteta nad individualnim, šola nad samostojnim mišljenjem, dogmatično nad zgodovinskim. Vendar pa so se po prvem obdobju nasprotovanj začele napetosti postopoma sproščati in občutek getoizacije je začel izginjati. Tako je tudi novotomizem doživel notranji preobrat in razvoj k drži, odprti navzen, je bil vedno jasnejši. Modernistična spoznanja so začela bogatiti katoliška in katoliška so začela vstopati v moderno zavest. Znotraj katoliške duhovnosti sta se začela li-

turgična prenova in svetopisemsko gibanje. Tudi zanimanje za teologe, ki jih je novosholastična obnova v začetku potisnila na stran (na primer John Henry Newman), je postajalo večje. Novotomizem ni bil več obrambno zavetje pred modernističnimi idejami, ampak postaja vpliven sogovornik v areni sodobne misli in jo začne bogatiti s spoznanji iz bogate zakladnice srednjeveške misli. Takó je na primer Franz Brentano iz srednjeveške sholastike vzel idejo intencionalnosti, ki jo je Husserl uporabil za temeljni kamen fenomenologije, Jacques Maritain pa je na sholastični ideji osebe zgradil idejo integralnega humanizma in z njim tlakoval pot splošni deklaraciji o človekovih pravicah.

Tomizem, suarezianizem, skotizem

Novosholastika ni bila homogen pojav (Coreth 1988, 397-410). Poleg tomizma – vzete ga v ožjem pomenu besede – sta imela v njej pomembno mesto še skotizem in suarezianizem. Vseeno je cerkveno učiteljstvo dalo prednost Tomažu Akvinskemu.

Tomizem v ožjem pomenu je nauk, ki so ga novosholastiki črpali iz del sv. Tomaža. Za razliko od Avgušтина je Tomaž poudarjal samostojnost razuma glede na vero, kar utemeljuje razliko med filozofijo in teologijo. Razum, ki izhaja iz čutnih spoznanj, prihaja po svoji naravi do samostojnih filozofskih spoznanj, vir teoloških spoznanj pa sta vera in razodetje. Temu nasprotno zastopa avguštinizem idejo o enem samem prizadevanju, ki je "vera v iskanju razuma" (*fides quaerens intellectum*). Zaradi te enotnosti iskanja med teologijo in filozofijo ni prave razlike. Papež Benedikt XV. je Tomaža Akvinskega leta 1917 razglasil za "voditelja in učitelja v teologiji in filozofiji" (*ducem et magistrum in theologia et philosophia*), s čimer pa sholastične filozofije ni omejil, ampak spodbudil, da "mora razpravljati o vsem, o čemer je mogoče in je treba razpravljati". Poleg Rima in Neaplja, kjer so to-

mizem gojili predvsem dominikanci, benediktinci in jezuiti, so pomembni centri novotomistične prenovi postali še Collegio Alberoni v Piacenzi in Milano, Fribourg v Švici in belgijski Leuven, kjer je poznejši kardinal Désiré Mercier leta 1893 ustanovil znameniti Institut za filozofijo. V Franciji so dominikanci ustanovili center v Le Saulchoir (1905), v Nemčiji pa v Walberbergu blizu Bonna Akademijo Alberta Velikega (1926). Za razvoj novotomizma sta bila zelo pomembna Etienne Gilson (1884-1978) in Jacques Maritain (1882-1973), ki sta novotomizem s Sorbone in Katoliškega inštituta v Parizu prenesla na ameriška (Notre-Dame v Indiani) in kanadska tla (Toronto), kjer ima še danes pomembno mesto in vpliv (A. MacIntyre, G. Anscombe, M. Dummett, P. Geach, R. McInerny). V novotomistični prenovi so imele pomembno vlogo tudi revije *Divus Thomas*, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *New Scholasticism* in druge. Slovenski novotomisti so objavljali svoje razprave v reviji *Čas*.

V skladu s pravili, ki jih je za Družbo Jezusovo pripravil ustanovitelj sv. Ignacij Lojolski, so se jezuiti držali nauka sv. Tomaža, vendar ne v strogi šolski obliki. Že v 16. stol. so razvili vrsto interpretacij Tomaža, med katerimi je bila najpomembnejša Suarezova. V kritičnem soočenju s skotizmom in nominalizmom, ki sta v pozni srednjeveški filozofiji izpodrinila aristotelsko-tomistično filozofijo, je Francisco Suarez (1548-1617) v svojih *Metafizičnih razpravah* (1597) povzel filozofsko dediščino celotne sholastike in jo podal na nov način. Za razliko od Tomaža, ki je trdil, da lahko posamično spoznavajo le čutila, je Suarez učil, da je tudi razum zmožen spoznavati posamično. Od Tomaža se je razlikoval tudi po nauku, da je bit sestavljena. Njen sestavni del je počelo posamičnosti, in ne prva tvar «materia prima», kakor je učil Tomaž. Tu se pokaže najpomembnejša razlika

med Tomažem in Suarezom: Suarez je zavrzel stvarno razliko med bistvom in bitjo ter učil, da je – kakor bistvo – tudi bit sestavljena. Suarezianizem so jezuiti predavali na svojih kolegijih vse do prevlade racionalistične šolske filozofije v 18. stol. V 17. in 18. stol. je tako pridobil velik vpliv ne le na katoliških, ampak tudi na protestantskih univerzah. To tradicijo je prekinila ukinitvev jezuitskega reda leta 1773, z obnovo reda leta 1814 pa se je vrnil tudi suarezianizem, ki so ga jezuiti razvijali predvsem na rimski Gregorijani, kjer je predaval Joseph Kleutgen. Vpliv suarezianizma se je širil prek študijskih hiš, ki so jih jezuiti imeli v Španiji, Nemčiji, Avstriji ali na Holandskem. Na slovenski prostor sta imela največji vpliv rimska Gregorijana in teološka fakulteta Univerze v Innsbrucku, ki je bila pod močnim vplivom suarezianizma Gregorijane. Kljub velikemu vplivu Suareza je tudi v središču te šole ostala misel sv. Tomaža.

Poleg tomizma in suarezianizma je novosholastika ohranila tudi skotizem, tj. filozofsko izročilo, ki izhaja iz nauka Janeza Duns Scota. Skotizem, ki so ga gojili predvsem frančiškani, je proti aristoteliku Tomažu Akvinskemu zastopal avguštinska stališča: nad razum je postavljaj voljo, bistvo večne blaženosti je videl v ljubezni, ne v spoznanju. Konec srednjega veka se je razvil v nominalizem, ta pa je postal temelj angleškega empirizma. Frančiškani so se v svojih študijskih središčih – Kolegij sv. Bonaventure v Quaracchi pri Firencah, Antonianum v Rimu, Frančiškanski inštitut v New Yorku, študijska hiša Werl v Nemčiji idr. – vračali k izvirnemu nauku Duns Scota. Pomembna rezultata njihovega študija sta kritični izdaji del Duns Scota v Rimu in Viljema Ockhama v New Yorku.

Novotomizem na Slovenskem

Med pomembnejše predstavnike novosholastike na Slovenskem sodijo Anton Mahnič (1850-1920), Frančišek Lampe (1859-1900),

Fran Kovačič (1867-1939), Aleš Ušeničnik (1868-1952) in Janez Janžekovič (1901-1988). Predavali so na visokih bogoslovnih šolah v Mariboru in v Ljubljani, Anton Mahnič pa – pred imenovanjem za krškega škofa leta 1897 – v goriškem bogoslovju. Zanje je bilo značilno, da so prek ozkega področja teologije in filozofije posegali tudi na področje kulture in družbenega življenja. Aleša Ušeničnika poznamo kot pesnika; Antona Mahniča poznamo po jasnih katoliških stališčih v kulturnem boju, ki je bil v njegovem času razširjen tudi drugje po Evropi; Fran Kovačič je bil pomemben zgodovinar in svetovalec pri urejanju mejnih vprašanj po prvi svetovni vojni; Janžekoviča poznamo po jasnih analizah in kritikah totalitarističnih sistemov – najprej nemškega nacionalsocializma, nato povojnega komunizma –, a tudi po njegovi dialoški naravnosti. S svojimi študijami o Pascalu, Blondelu, Bergsonu, Marcelu, Sarttru, de Chardinu je Janžekovič presegel meje novosholastične filozofije in vstopil na področje krščanskega personalizma.

Kovačič in Ušeničnik sta novotomizem prinesla iz Rima, Janžekovič iz Pariza. Kovačič je doktoriral na dominikanskem Kolegiu sv. Tomaža Akvinskega, Ušeničnik pa na Gregorijani. Leta 1897 sta začela s predavanji, prvi v Mariboru, drugi v Ljubljani. Janžekovič je na pariškem Katoliškem inštitutu pod vodstvom Jacquesa Maritaina študiral v letih 1922-1929. V njegovem novotomizmu je opazen močan vpliv leuvenske šole, ki je Tomaževo misel sprejemala skozi prizmo novokantovskega transcendentalizma. Ušeničnikov novotomizem je bil bolj pod vplivom Suarezove interpretacije, ki so jo gojili jezuiti. Najmanj je bil pod vplivom novoveške filozofije Kovačičev novotomizem. Vsem trem, ki upravičeno veljalo za najpomembnejše predstavnike novotomizma na Slovenskem, je skupno, da so se veliko posvečali spoznavoslovnim vprašanjem.

Dejstvo, da so osrednje mesto v svoji filozofiji vsi trije namenili spoznavoslovju, ni naključno. Za razliko od antične in srednjeveške filozofije, ki je v središče svojih razmišljanj postavljala vprašanje o biti, je novoveška, moderna filozofija bila filozofija zavesti. Spoznavoslovje je bila temeljna filozofska disciplina novega veka, okoli katere so se vrtele vse ostale. Tako se temu vprašanju tudi novosholastiki niso mogli izogniti. Iz njihovih analiz spoznanja je mogoče izluščiti njihove temeljne ideje o človeku, svetu in Bogu.

Novotomizem se je v drugi polovici 19. stol. znašel v vrvežu različnih spoznavoslovnih stališč, ki so določala človeka v njegovem odnosu do sveta in življenja. S tem, ko je Descartes zanikal zmožnost, da bi razum sam po sebi mogel spoznati stvari takšne, kakršne so same v sebi, je položil temelje novoveškega dualizma duha in sveta, subjekta in objekta. Dualizem je odprl dve poti: ena je vodila v skepticizem, druga v racionalizem. Skepticizem, ki je izvir vsega spoznanja videl v čutni izkušnji, je razumu odrekal zmožnost samostojnega, avtonomnega spoznavanja in mišljenja, racionalizem pa je poveljeval zmožnosti razuma. Ti dve stališči sta se preselili tudi v teologijo. Prvi, ki so izhajali iz skepticizma, so zagovarjali fideizem, tj. stališče, da o Bogu ne moremo imeti nobenega razumskega spoznanja in da vse, kar lahko človek o Bogu pove, izhaja le iz vere in razodetja. Temu nasprotno je bilo stališče ontologistov, ki so razumu pripisovali zmožnost neposrednega zrenja Boga in idej, ki so v Bogu. Z dualizmom duha in telesa se je porušilo tudi razmerje med vero in razumom. Fideisti – imenujemo jih tudi tradicionalisti – so na račun vere zavračali razum, ontologi na račun razuma vero. Fideistična in ontologistična stališča je papež Pij IX. kar dvakrat uradno zavrnil (leta 1855 in 1866), obenem pa je podprl stališča dominikancev, ki so po zgledu sv. Tomaža zagovarjali združ-

ljivost med vero in razumom. Vprašanje o razmerju med vero in razumom pa je zaposlovalo tudi druge filozofske usmeritve v drugi polovici 19. stol., ki so bile razpete med empirizmom in racionalizmom, med materializmom in idealizmom.

Ob tem se postavi vprašanje, kaj je razum, kaj lahko spozna in do kje segajo njegova spoznanja. V odgovoru na ta vprašanja se pokaže svojevrstnost novotomizma. Katere odgovore so ponujali sodobni filozofski tokovi? Senzualisti in pozitivisti so videli kriterij spoznanja v čutnem spoznanju, po prepričanju idealistov pa se misel ne ravna po zakonih bitja, ampak po zakonih misli (podrejena je torej sama sebi in svojim zakonitostim). Sentimentalizem, ki sta ga zagovarjala Jakobi (†1819) in Ulrici (†1884), postavlja za kriterij resnice nekakšno "čustvo resnice" (nem. gesunder Sinn, Gefühlsglaube); resnice torej ne utemeljuje na spoznavnih zmožnosti, ampak na čustvenih teženjih, ki so največkrat v nasprotju z umom. Novotomisti pa zavrnejo tudi pragmatizem Williama Jamesa z utemeljitvijo, da resnice ni mogoče podrežati koristi. Kovačič je Jamesov pragmatizem imenoval "filozofijo amerikanskega dolarja" (Kovačič 1930, 156). Na zunanje kriterije se postavlja tudi tradicionalizem, ki ima za nosilca resnice izročilo in soglasje, doseženo med ljudmi. Toda, čeprav ljudje glede nečesa soglašajo, to še vedno ni porok resnice. Zato se tudi avtoriteta ne sme postavljati nad resnico, ampak mora resnici slediti in uveljavljati le tisto, kar se izkaže za verodostojno resnice.

Da bi odgovorili na vprašanje o resnici, so se novotomisti vračali tja, kjer je novoveška misel začela svojo pot, tj. k Descartesovemu: "Mislim, torej sem". Novoveška misel je to temeljno spoznanje vedno bolj razlagala transcendentalistično in idealistično: ko mislim, da sem, v resnici mislim sebe, kakršen sem v svojem *misljenju*. Kaj torej v resnici mi-

slim? Ko mislim, *mislim svoje misljenje* (cogito me cogitare). Takšna interpretacija, ki je vodila najprej v racionalizem in od tam v idealizem, je ustvarila prepad med mislijo in bitjo, ki ga ni mogoče premostiti. Tako je misel izgubila stik s stvarnostjo.

V nasprotju s takšno idealistično interpretacijo Descartesovega "cogito ergo sum" novosholastiki poudarijo, da se prav v tem temeljnem uvidu kaže odprtost misli za svet, za bit. Dualizem duha in biti je po prepričanju novotomistov lažna dilema. V resnici Descartesov uvid govori o odprtosti duha za bit, za dejstva, za stvarnost. Ko mislim, da sem, spoznavam *dejstvo*, da *sem*. Ne morem misliti, če me ni. S tem so ponovno uvedli v filozofijo staro sholastično načelo, da "resnica sledi biti" (verum sequitur esse), in naredili velik premik: iz novoveškega subjektivizma so pokazali pot nazaj k stvarnem, k stvarnosti in biti. Joseph Kleutgen (1878, 350-357) je zapisal: "Človeški duh je pod resnico; resnica mu vlada in ga dela izvestnega tudi proti njegovi volji. Še preden ve, kaj je, se mu razodene in rodi v njem spoznanje, da je. A resnica mu tudi vlada in se mu razodeva, naj se še tako brani, kot sveta oblast, ki mu ukazuje in ga kliče pred svoj sodni stol. In pod tem sodnim stolom mora človek priznati, da bi bil vsak poskus, dvomiti o njej, nravno nedopusten. Zmotno je, da bi nam bil dal početnik našega bitja spekulativno filozofijo za edino vodnico življenja." Bistveni premik, ki so ga novosholastiki naredili, je bila rehabilitacija razuma in njegove zmožnosti, da spozna resnico. Duh – in nič drugega – je najvišji kriterij razlikovanja med resnico in neresnico. Drugi dejavniki mu lahko pri spoznanju resnice pomagajo, nazadnje pa je duh tisti, ki mu je dana zmožnost razlikovanja. Čeprav Tomaž pravi, da je "začetek našega spoznanja v čutih" (*S. Th.* I, q. 84, a.6), pripisuje le duhu zmožnost razlikovanja med resnico in neresnico.

Po Ušeničniku (1939, 3:139) ima um po svoji naravi zmožnost "popolne refleksivnosti". To misel je prevzel od Tomaža Akvinskega, ki je učil, da "v istem deju umevam umne predmete in umevam, da umevam" (*In I. Sententiarum*, D. I, qu.2, a.1, ad 2). Zmožnost, da "umevam umevanje", je že Tomaž označil kot "popolno povratnost duha" «reditio completa». Te zmožnosti nimata niti čutenje niti sklepanje. Zanju je značilno, da resnico spoznavata posredno, "korak za korakom" in po delih, ter prehajata iz ene-

ga dejanja na drugo. Umu pa je - temu nasprotno - dana lastnost popolne samo-prozornosti, iz katere je izključen sleherni dvom. Med dejem, ki spozna, in dejem, ki je spoznan, ni razlike. Gre za spoznavanje spoznavanja, za refleksivno zavest. Obenem pa iz refleksivne zavesti izhaja zavest, da se tega, česar se zavedam, tudi resnično zavedam, in da to, kar v normalnih okoliščinah spoznam za resnično, tudi je resnično. Refleksivna zavest ima torej po svoji naravi zmožnost samopreverjanja in samoocenjevanja. Ko se ne-



Evgenija Jarc: **Kopalka**, olje na platnu, 120x130 cm, 2004.

česa zaveda kot resničnega, se tudi zaveda, da je uporabila vsa sredstva, potrebna za spoznanje resnice, in se zaveda, da je v skladu z njimi prišla do rezultata, ki ga sme imeti za resničnega. V tem smislu je treba reči, da se zavest, ko se zaveda nečesa kot nečesa stvarnega, v resnici zaveda stvarnosti, in ne le predstav, ki bi jih imela o stvarnosti. V tem je bistvo intencionalnosti, ki pravi, da je zavest duhovno - ne fizično! - navzoča predmetu, ki se ga zaveda. Takšno je po Ušeničniku "pričevanje zavesti" (1939, 7:116). Podobno je fotografiji: ko jo gledam, se moja misel ne ustavlja pri podobah ljudi na sliki, ampak mislim prek podob na resnične ljudi, ki jih podobe s fotografije predstavljajo. Zavestne intencionalne predstave zavest s stvarnostjo povezujejo, ne ločujejo. Zavest torej pričuje, da *spoznanje* stvarnosti ni dodatek *predstavam*, ki bi jih imeli v naši zavesti o svetu, ampak da je spoznanje prek predstav *neposredno* in *prvotno spoznavanje* stvari. Ko spoznavam, spoznavam stvarnost, in ne predstav o stvarih, katerim bi nato dodali predmete.

Ušeničnik (7:92) opiše zavest kot sebevidnost. V moči sebevidnosti je zavest zmožna ločevati med resnico in neresnico. Kaj je torej kriterij resnice? Prav ta zmožnost zavesti, da - ko vidi - vidi istočasno tudi samo sebe in oceni, ali je njeno ločevanje med resničnim in neresničnim utemeljeno. Skrivnost resnice je v njeni vidnosti, ki jo zavest prepozna. Še več, v tej vidnosti resnice najde zavest tudi moč za svoja spoznanja. Resnica razsvetljuje zavest in jo usposablja za prepoznavanja resnice. Brez razvidnosti in jasnosti, ki nosita resnico, bi zavest ostala v temi. Že srednjeveški sholastiki so um primerjali "naravni luči" *«lumen naturale»*. Svetloba sama sebe izpričuje s tem, da je svetloba: istočasno razsvetljuje okolico in sebe. Zato svetloba ne potrebuje dodatne, zunanje svetlobe, da bi jo razsvetlila, jo naredila vidno in pokazala, da je drugačna od teme. V jasnosti resnice

duh v moči sebevidnosti spoznava resnico v njeni jasnosti. Duh tudi sebe vidi v moči jasnosti, ki je resnica. To temeljno enost resnice in duha je spoznal že Platon. Poudaril je, da oko ne vidi, dokler sonce ne razsvetljuje le predmetov, ampak s svojim razsvetljenjem prebudi tudi zmožnost očesa, da vidi. Oko samo je "sončevo" *«helioeidestaton, Rep. 508 B 3»*. Podobno misel je izrazil Goethe v pesmi *Krotke ksenije* (III, vv. 724-728): "Če oko ne bilo bi sončevo, bi sonca ne moglo nikoli ugledati; če ne bilo bi v nas Boga lastne moči, kako bi božje moglo nas očarati?" Vidnost resnice ter sebevidnost duha sta torej dve temeljni sestavini, ki ju ni mogoče ločiti. Sovpadata v gotovosti spoznanja, ki jo Ušeničnik imenuje izvestnost. Če bi parafrazirali Kanta, bi rekli, da je resnica brez sebevidnosti duha slepa, sebevidnost duha brez resnice pa prazna.

S tem novosholastika zavrne novoveški dualizem, tj. nepremostljivo delitev stvarnosti na duha in svet, na subjekt in objekt. Zanj kriterij resnice ni več niti subjektivnost niti objektivnost. V skladu s tistimi, ki temelj resnice vidijo v subjektivnosti, je podoba, ki jo ima človek o svetu, odvisna od njegove volje in miselnih struktur; v skladu s tistimi, ki vidijo temelj resnice v objektivnosti, je človek le prazen list papirja, nemočna "tabula rasa", na kateri svet pušča svoje sledi. Z opredelitvijo resnice iz nje same pa novosholastika reši avtonomijo sveta in avtonomijo človeka. Resnica je tista, ki daje vsakomur svoje, ne da bi kršila avtonomijo kogarkoli. Zmožnost spoznanja resnice ima duh po svoji naravi; obenem ta zmožnost ni podrejena niti naravi duha niti zunanjemu svetu. Resnica je nadsubjektivna in nadobjektivna kategorija; ona je tista, ki pojasnjuje, kaj je subjektivno in kaj objektivno, ne obratno! Njen izvir vidi Tomaž Akvinski samo v Svetem Duhu. "Vsaka resnica, pa naj jo izreče kdor

koli, je od Svetega Duha. Ker pa Sveti Duh v nas prebiva po milosti, resnice torej brez milosti ne spoznamo" (S. *Th.*, Ia, IIae, qu. 109, art. I, ad I.). In še: "Človeški duh je razsvetljen od Boga <divinitus> po naravni luči" (*In librum Boethii De trinitate*, ps. I, qu. I, art. I.). Duh torej spoznava resnico po svoji naravi - sam od sebe -, a ta zmožnost je milostni dar Svetega Duha. Samo Bog zagotavlja človeku avtonomijo v spoznavanju resnice. S tem pa jamči tudi avtonomijo resnice, nad katero nima posesti niti subjekt niti objekt niti čuti niti izročilo. Resnica je samo v oblasti absolutne resnice, Boga, ki jamči avtonomijo in svobodo sleherne resnice. V tem je njena moč, da priča nepristransko o stvareh in o sebi.

Res je, resnica je vezana na stvarnost. Je nekakšno "samojavlanje objektivnosti (Ušeničnik 1939, 7:67) in "naš razum zajema resnico iz stvari" (Kovačič 1930, 81). Vendar pa resnica stvarem ni podrejena. Podrejena je le moči razodevanja - jasnenja -, ki ji je dana. Priča le v moči svoje jasnosti: "Prava izvestnost je mogoča le takrat, kadar je resnica dovolj očitna in jo um kot tako spozna" (25). Razvidnost je "najočividnejši znak resnice" (Ušeničnik 1939, 7: 69). Samo v tej moči "jasnenja", jasnosti in razvidnosti se razodeva to, kar je, in takšno, kakršno je. Brez te "božanske" moči resnice bi bit ostala nema. Tako moramo tudi razumeti sholastično načelo: "resnično sledi biti" <verum sequitur esse>. Resnica je moč, po kateri se razodeva bit.

Omenimo, da se je v tem Ušeničnik čutil blizu nekaterim sodobnim filozofom, kakor sta bila Alois Riehl, ki je zastopal realizem, ali pa oče fenomenologije Edmund Husserl. "Ta nazor je tudi naš," pravi Ušeničnik (7:117). Ušeničnika povezuje s Husserlom temeljna sestavina, ki jo je fenomenologija prevzela iz srednjeveške filozofije: ideja intencionalnosti. "Objekt je v subjektu intencionalno, to se pravi, v subjektu je spoznavni

lik, ki v njem spoznavajoči subjekt zaradi svojske spoznavne energije meri na objekt sam in tako objekt dojame in zre" (219). Zaveš izvirno sporoča, da živimo v svetu realnih predmetov, ne spoznavnih likov. Zato je Tomaž spoznanje primerjal zrcalu, ki je tako čisto, da samo izgine in se v njem kažejo le zrcaljeni predmeti. Način spoznanja je subjektiven, vsebina pa je objektivna.

Janžekovič se je oddaljil od Ušeničnikovega nauka, ki je sledil Tomaževi ideji intencionalnosti. Janžekovič se je posvečal sodobni znanstveni epistemologiji. Pogledi znanosti na stvarnost pa se nenehno razvijajo in spreminjajo. So tudi različni od pogleda, ki ga ima na stvarnost človek v vsakdanjem življenju. Kakšna je torej stvarnost v svoji resničnosti: ali je njena resnična podoba tista, ki jo imamo v vsakdanjem življenju, ko občudujemo okoli sebe nebo, zemljo, hribe, drevesa itd., ali pa je njena prava podoba tista, ki jo ima človek kot znanstvenik - fizik ali kemik -, ki stvarnost vidi kot skupek različno povezanih pradelcev. Za razliko od Ušeničnikovega (110) naravnostnega, neposrednega ali naravnega realizma, ki so ga zagovarjali tudi drugi novotomisti, zagovarja Janžekovič "kritični realizem". Takole razmišlja: "Zaveš dvojstva: jaz - ne-jaz je nepremagljiva. /.../ Zato sem se odločil za kritični realizem" (Janžekovič 1976, 5:109). S to delitvijo se Janžekovič vrača v objem novoveškega dualizma subjekta in objekta, jaza in ne-jaza. In nikoli mu ni povsem uspelo, da bi se izvil iz objema te novoveške paradigme. Zanj ostaja spoznanje le prepričanje, za katerega ne moremo biti nikoli gotovi, ali stvarnost ustrezno zrcali ali ne. Tu se kaže vpliv, ki ga je imel na Janžekoviča Joseph Maréchal (1878-1944), eden najznamenitejših predstavnikov leuvenske šole, s svojim delom *Izhodišče metafizike* (1922-1926). Maréchal je opustil sholastično idejo intencionalnosti in razlagal spoznanje vzročnostno kot delovanje zunanosti na

notranjost. A o tem, ali notranjost ustrezno zrcali zunanost, ni nobene jasnosti, nobene gotovosti. Iz notranjosti se zavest ne more dvigniti nad vzročnostni spoznavni mehanizem in videti, kako deluje in če je prenos spoznanj ustrezen ali ne. Takó človek glede zunanjega sveta ostaja v negotovosti. To negotovost je Janžekovič opisal z metaforama "kože" in "trkanja na vrata" (104). Kakor človek ne more stopiti iz svoje kože, tudi ne more stopiti iz svoje zavesti. Ali: ko slišim trkanje na vrata, ne vidim obenem tistega, ki trka na drugi strani vrat. Za razliko od zavesti, ki je po Ušeničniku zavest o stvarnosti sami, je zavest, kakor jo razume Janžekovič, ujetnica svoje notranjosti, svojih predstav in doživetij. Je imanentistična in reprezentativna zavest, ki ni zmožna pogledati onkraj svojih predstav v stvarnost samo. Ob tem se Janžekovič sklicuje na sodobnega fizika Maxa Plancka, po katerem je prepričanje o tem, da biva tvarna stvarnost zunaj nas, le vera, od katere je vera v bivanje Boga veliko bolj gotova (78-79). Svet, v katerem sem, je moj svet, svet, ki sem ga sam oblikoval in ustvaril. O tej nemoči spoznanja pričajo pesniki. "Nihče ne čuti tako jasno kakor pesnik, da si ob neznanih zunanjih pobudah vsakdo svoj svet izsanja" (112).

Kljub kritičnosti do naravnega realizma ostaja Janžekovič realist, natančneje: kritični realist. V eno ni mogoče dvomiti: v obstoj drugega jaza. V vse predstave, ki jih imam o svetu in stvareh, smem dvomiti; v eno ne smem: v drugi jaz. Tu Kartezijevega radikalnega dvoma ni mogoče sprejeti. Etična zavest ne dovoljuje, da za *predstavo* o drugem človeku ne bi "videl" *pravega, resničnega človeka*. Ta predpostavka je nujna. "Per se notum" (samo po sebi znano) je, kar mi ukaže vest: da se moram jaz, kolikor nastopam na prizorišču svoje zavesti, izoblikovati do drugih jazov, ki se javljajo v moji zavesti, v dobrega in vedno boljšega človeka" (110). V

etičnem odnosu do drugih jazov ne moremo biti ne-realisti. Ker ne morem z gotovostjo spoznati, da za predstavo o drugem ni resničnega jaza, moram ravnati, kakor da je. Tu torej velja pravilo negativnega dvoma. Zato: karkoli delam, moram delati s predpostavko, kakor da je za predstavo o nekem človeku resnični jaz. Zato je "nesporno – v tem smo si s Fichtejem edini -: da smo se v tem svetu dolžni izoblikovati v čim popolnejše нравne osebnosti ter zgraditi družbo čim boljših ljudi. Delaj dobro, ne stori nič slabega, to načelo je tako izvestno kakor načelo protislovja" (123). Cilj filozofije je torej oblikovati dobrega človeka.

Zdi se, da je pod vplivom Husserlovih *Kartezijanskih meditacij* Janžekoviču še enkrat uspelo prebiti ovojnico novoveškega dualizma. Videli smo, da je zavest pojmoval kakor oder s *predstavami*, ki ga gledalec gleda, ne da bi videl, kaj je za kulisami oziroma za *predstavami*. To idejo je Janžekovič nekje opustil: "Moja zavest ni zaboj. /.../ 'V meni' pomeni toliko kakor 'jaz', 'zavest'. Če bi misel o neprostornosti jaza razvili, tedaj bi se začela prikazovati kot mogoča še tretja razlaga spoznavanja 'zunanjega' sveta: spoznavanje je prisotnost jaza ne-jazu. Predmeti ne ustvarjajo nobenih slik 'v' meni. Jaz prihajam k njim in prodiram vanje, ne oni v mene. Jaz sem povsod tam /.../, kjer so predmeti, ki jih spoznavam in spoznavam jih s tem, da se bolj ali manj 'poglabljam' vanje" (108-109). Ta razlaga spominja na Husserlovo fenomenologijo ali na Ušeničnikov pojem intencionalnosti, ki jo je novotomizem našel v srednjeveški sholastiki in njenem pojmu "esse intentionale", ki pravi, da je zavest intencionalna, kar pomeni: sebe-presegajoča, odprta za drugačnost in zunanost ali, natančneje, da zavest pomeni "biti-izven-sebe". To je povsem Husserlova ideja: zavest ni nikoli prazna, zato ni zavesti brez predmeta zavesti.

Sklep

Slovenski novosholastiki so bili po svoji usmeritvi novotomisti. Postavili so se v vrsto Tomaževih učencev, v njihovem nauku pa je mogoče najti sledove suarezijanske razlage Tomaža, v čemer se je kazal vpliv rimske Gregorijane in jezuitov, ki so to ustanovo od leta 1824 dalje vodili in na njej posebno pozornost posvečali študiju Suareza. Pri Janžekoviču pa najdemo značilnosti "transcendentalnega tomizma", ki ga je razvijal pod vplivom leuvske novokantovske transcendentalne razlage tomizma. Na Maréchal in njegov transcendentalni tomizem so se sklicevali tudi drugi pomembni teologi in filozofi, kakor sta bila na primer Karl Rahner ali Bernard Lonergan.

Slovenski novotomisti so razvili vrsto pomembnih filozofskih, teoloških, družbenokritičnih vprašanj, njihova temeljna skrb pa je bila namenjena spoznavoslovnim vprašanjem. V skrbi za *kulturo resnice* in spoznanja je mogoče videti njihov najpomembnejši prispevek kulturi na Slovenskem. Njihovo delo za kulturo spoznanja pa je bilo zelo široko zasnovano: od čisto preproste želje Frana Kovačiča, ki pravi, da mu kot avtorju *Kritike ali noetike* "ni bilo na tem, da osreči Slovence s kakim novim filozofskim sistemom ali podrobnim razglabljanjem subtilnih filozofskih vprašanj, ampak da slušateljem poda lahek in pregleden učbenik" (Kovačič 1930, VIII), pa do vrhunskih spoznanj na področju spoznavoslovja, ki se kažejo v dejstvu, da je Ušeničnik v novotomistično spoznavoslovje uvedel pojem "reflexio completa", ki so ga od njega prevzeli v svoje *traktate* tudi tako znani novotomisti, kakor je bil na primer Charles Boyer. Zanimivo je, da je Fran Kovačič, ki ni iskal revolucionarnih spoznanj na področju filozofije, slovel kot velik pedagog v filozofiji in je vzgojil kar tri velike duhove: Franca Vebra, Janeza Janžekoviča in Antona Trstenjaka.

Vsak na svoj način so torej slovenski novotomisti prispevali k rasti *kulture resnice*, brez katere ni niti humanistične niti naravoslovne kulture. Obenem pa se nihče od njih ni zaprl v ozko spoznavoslovno problematiko, ampak je svoja spoznanja preverjal v primerjanju svojih spoznanj s sodobno znansstveno metodologijo in znanstvenimi izsledki. V tem se je tudi pokazalo pravo bistvo novotomizma: novotomisti niso mehanično posnemali starih Tomaževih naukov, ampak so prevzemali tiste temeljne resnice iz aristotelsko-tomističnega izročila, ki pripravljajo um za spoznavanje novih resnic. Tako so uresničevali duha okrožnice *Aeterni patris*, ki je naročala, da se "stara spoznanja pomnožijo in dovršijo z novimi" «vetera novis augere et perficere». Z besedami, ki jih za Ušeničnikom povzema tudi Janžekovič (1976, 3:240), bi lahko slovenski novotomizem postavili pod geslo: "Ne nazaj, temveč naprej!"

Literatura:

- Coreth, Emerich. 1988. *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*. V: Coreth, Emerich, Walter Neidl in Georg Pfligersdorffer, ur. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, 397-410. Graz: Styria.
- Hegel, G. W. Friedrich. 1927-1940. *Sämtliche Werke*. Hermann Glockner, ur. 26 zv. Stuttgart: Frommans Verlag.
- Janžekovič, Janez. 1976-1985. *Izbrani spisi*. 5. zv. Celje: Mohorjeva družba.
- Kleutgen, Joseph. 1878. *Die Philosophie der Vorzeit*. Zv. 1. 2. izdaja. Innsbruck: Rauch.
- Kovačič, Fran. 1930. *Kritika ali noetika: nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.
- Melik, Vasilij. B. I. Predhodniki in začetki ljubljanske Filozofske fakultete. http://www.ff.uni-lj.si/fakulteta/Glavna_stran.htm (23. 1. 2007).
- Schelling, F. W. Joseph. 1943-1956. *Schellings Werke*. Manfred Schröter, ur. München.
- Turk, Josip. 1939. *Pota in cilji sholastike*. Ljubljana: Knjižnica Katoliške akcije za mladino.
- Ušeničnik, Aleš. 1939-1941. *Izbrani spisi*. 9. zv. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Welte, Bernhard. 1965. *Auf der Spur des Ewigen*. Freiburg: Herder.