

Aktualnost Grozdetovega lika

Uvod

Ko govorimo o aktualnosti kakega svetniškega lika, si moramo izhodiščno zastaviti dve temeljni vprašanji. Najprej je tu vprašanje o temeljni problematiki, s katero se v sedanjosti srečujemo. Nadalje pa je tu še dvojno vprašanje, in sicer o najizrazitejših značilnostih svetniške osebe ter o tem, ali te značilnosti imajo kaj bistvenega povedati o problematiki, s katero se vsak dan srečujemo.

Bistveni problem našega časa

Najtežje izmed teh vprašanj je prav gotovo prvo, saj zahteva strnjenje časa, v katerem živimo, v njemu lastno problemsko žarišče. Tak podvig je teoretsko tvegan, a obenem neizbežen, če se ne želimo izgubljati v obrobnostih in hočemo posvetiti svoje misli tistemu, kar je pereče in bistveno. Pri tem se bomo oprli na definicijo, ki jo je podal kardinal Ratzinger v znameniti pridigi pred izvolitvijo za papeža. V njej je označil sodobni čas kot "*diktaturo relativizma*", za katero je značilno, da "*ne priznava ničesar dokončnega in kot zadnje merilo pušča zgolj lastni jaz in njegova hotenja*".¹ Paradoksalno je, da se to nepriznavanje česa dokončnega samo postavlja kot nekaj dokončnega, kot diktatura. A to ni protislovje, ki bi ga zagrešil papež v svoji definiciji, pač pa protislovje, ki je na bistven način lastno času, v katerem živimo. Bistveno je namreč, da ne živimo le v času preprostega relativizma (kakršen je bil že v antiki lasten Heraklitu, sofistom ali skeptikom), ko se relativizem ponuja kot ena izmed možnih nazorskih opcij, pač pa v času njegove diktature, v katerem se torej relativizem (tudi s pomočjo sredstev družbenega pritiska) vsilju-

je kot "*edina naravnost na višini sedanjih časov*".²

Heraklitov "*vse teče*", s katerim lahko ustrezno povzamemo relativistični nazor (saj tam, kjer se vse spreminja, ni nič večnega, nič absolutnega in je torej vse relativno), postane v sodobnem, "diktatorskem" relativizmu tisto edino večno, tisto edino absolutno. Pazimo: ne gre za preprost materializem, ki zatrjuje končnost, spremenljivost vsega, kar je. Ta skrajni materializem, s katerim imamo opravka v sodobnosti, se zaveda, da je obenem skrajna oblika idealizma, saj se končnost izkaže (seveda protislovno) v svoji istovetnosti z večnostjo in obratno.

Kaj omogoča sodobnosti, da živi to na prvi pogled nemogoče izenačenje relativizma in absolutizma, materializma in idealizma? Le kje se je izgubil zakon neprotislovnosti, ta temeljni zakon celotne logike, da je bil dopuščen tolikšen razmah tej nemogoči zamisli? Odgovor na ta vprašanja najdemo v filozofiji G. W. F. Hegla, v tistem vrhuncu nemške klasične filozofije, v katerega so se zjedrila filozofska prizadevanja vseh novoveških mislecev in od katerega dalje so se zvrstile vse odločnejše praktične aplikacije novoveške filozofije, ki jim je načeloval marksizem. Heglovo filozofijo lahko v njenem jedru spoznamo, če se ozremo na začetek njegove *Znanosti logike*, v kateri se Hegel o bitju in niču sprašuje takole: Kaj je bitje? Nekaj najsplošnejšega, nekaj brez vsakršnega (konkretnejšega) določila, ki bi ga razlikovalo od česa drugega. Povsem prazen pojem, torej. A kaj je nič? Znotraj nič ni ničesar in je zato prav tako povsem nedoločen, prazen pojem. Torej sta, ugotavlja Hegel, bitje in nič eno

in isto. Potemtakem je reči, da nekaj je ali da nekaj ni, eno in isto (in posledično seveda tudi, zaradi istega enačaja, zopet ni eno in isto itd.).³

Na ta način (navidez kar prepričljivo) je v vrhuncu novoveške misli odpravljen zakon neprotislovnosti, zakon, ki trdi, da nekaj ne more hkrati biti in ne biti.⁴ S Heglom torej protislovje ni več tisto, pred čimer naj človek beži, pač pa osnovni zakon mišljenja in življenja. Hkratnost relativizma in absolutizma, o kateri smo prej govorili, za Hegla ni napaka, niti ni slučajen spoj dveh nasprotujočih si vsebin, pač pa je edini ustrezn način, kako misliti ti dve vsebini. Relativizem je zanj v zadnji posledici možen le kot diktatorski in diktatura le kot relativistična. Ali kakor nazorno povzame v svoji *Fenomenologiji duha*: “Resničnost je tako bakhantska omotica, na kateri noben ud ni nepijan; in ker se vsak, vtem ko se loči, prav tako neposredno razblini, je prav tako prozorni in enostavni pokoj”.⁵ Resničnost je po Heglu zgolj in edino nebrzdano drsenje končnosti, čutnosti. Tisto nebrzdano drsenje, ki se mu sodobni človek v vedno bolj divjem tempu predaja in ki mu vse bolj onemogoča kakršnokoli obliko zvestobe, trajnosti, zanesljivosti. A to drsenje, ta ples mask, ni postavljen le kot tak, kot maškarada, kot občasen izbruh, pač pa, ker je prepoznan kot edina resničnost, je postavljen kot tisto edino, čemur je treba biti zvest. In res - v današnjem svetu je treba biti zvest samo eni stvari, in sicer izneverjanju. Edini pokoj, edini mir, edino trajno je nemir. Edini kult, ki se tolerira, je kult vznemirjenja in ta kult je obenem vse strožje zapovedan.⁶

Iz povedanega postane kaj kmalu razvidno, kako kratkovidno je govoriti o sodobnem svetu kot o postmodernem svetu, ki je pustil za seboj utvare novoveškosti. V resnici živimo v hipermodernem svetu, v svetu, v katerem se je novoveška misel v svojem vrhunskem hegllovskem izrazu šele zares razmah-

nila in uresničila. Če bi torej želeli na še nekoliko bolj reflektirani ravni ponoviti papežovo definicijo glavnega problema našega časa, bi lahko rekli, da je sodobnost čas, ki zanikanje zakona neprotislovnosti postavi kot nujo mišljenja samega, kot nekaj, kar izvira iz samega zakona neprotislovnosti, kakor je razvidno iz zgornje (na prvi pogled) logično korektne izpeljave istosti bitja in nič. Skratka, sodobnost je čas potencirane novoveškosti, ki tako kot še nikoli v zgodovini trdi, da zakon neprotislovnost zanikuje sam sebe. Sodobnost je, skratka, čas, ki trdi, *da je zakon neprotislovnosti sam protisloven*.

Bl. Alojzij Grozde kot odgovor na izziv sodobnosti

a) Reafirmacija zakona neprotislovnosti

“Kaj mislite, kdaj boste vlekli ljudi za seboj? Ali takrat, ko boste drveli brez misli, kamor vas ženó valovi množice, ali takrat, ko boste strahopetni in se boste potuhnili, ko bi morali pokazati svoja načela? – Nikakor! (...) Zato pa: ne bodimo trst, ki ga veter maje”.⁷ Takole razmišlja naš blaženi mučenec v enem izmed tistih nagovorov svojim tovarišem, v katerem se razkrijejo bistvene poteze njegovega svetniškega profila. Vidimo namreč, da izstopa v tem premisleku pojem načelnosti, ki izvira iz Mahniča. Kot njeno nasprotje pa se metaforično navaja prepustitev valovom množice, vetru, toku. Kot potrdilo pomena, ki so ga katoliška načela imela za Grozdeta, naj omenim (posmehljivo) opazko sošolca, ki je Grozdetu rekel: “Ti boš še poginil zaradi načel!”.⁸ Če pustimo ob strani nezavedno preročnost teh besed, se zde zanimive tudi zato, ker izražajo tisti značilen odpor, ki ga je pri določeni populaciji vzbujal Grozdetov nastop. Življenjepisec je registriral še en tak podoben odziv. Ko je namreč Grozde v razredu pobijal sošolčevo zmoto, mu je prijatelj dejal: “Lojze, resnico podajaš, a ne na pravi način!”⁹

Zanimiv je ob tem citat iz p. Charlesa, ki ga življenjepisec navaja kot komentar k odzivu: "Krepko prepričanje ima včasih nekoliko neljub zunanji izraz, in tisti, ki res krepko hočejo so v nevarnosti, da kdaj nekoliko neprijetno zadenejo ob bližnjega. Če plavaš proti toku, ne gre naprej drugače, kakor da močno udarjaš z rokami proti vodi, ki te obdaja..."¹⁰ Načelnost je tu zopet slikovito postavljena kot konfliktno nasprotje sledenju toku dogodkov, željam okolice, njenim pričakovanjem. Obenem se zdi, da želi s tem navedkom upravičiti konfliktnost Grozdetovega nastopa.

Da bi bolje razumeli to vidno potezo Grozdetove osebnosti, moramo najprej pogledati njeno izvorno zasnovo pri Mahničju, od koder jo Grozde prevzema.¹¹ Mahnič izdelava osnovno zamisel tistega, kar se potem običajno označuje kot mahničevska načelnost, v znamenitem članku *Aut – aut*, v katerem jo najdemo izraženo takole: "Ali priznaš, da je $1 + 1 = 2$, in to je resnica, cela resnica, edina resnica; ali ne priznaš, in to je neresnica, kakorkoli jo obračaš: ali vzameš $1 + 1 = 1/2$, ali $1 + 1 = 0$, ali $1 + 1 = 1 \ 1/2$ itd. in infinitum... To absolutno izključljivost (resnice in neresnice) izraža tisti aut-aut".¹² J. Pirc v svojem prikazu lika A. Ušeničnika lepo razloži to osnovo mahničevske načelnosti takole: "Vsebinska načela je zelo preprosta: Kakor luč in tema, tako sta tudi resnica in zmotna nezdružljivi. Nikdar nista in ne moreta biti enakopravni, nimata in ne moreta imeti enakih eksistenčnih pravic. Katoličan, ki je človek načel ter se zaveda veličine resnice, ki jo izpoveduje, ne sme in ne more biti drugega kot radikalec, brezkompromisen v izpovedovanju te resnice in nestrpen v boju z vsakršno zmotno".¹³ Načelnost, ki je v Grozdetu zmotila njegovo okolico, je torej v resnici radikalizem resnice, ki izvira iz Mahničevega aut-aut, tj. iz njegovega ponovnega ovrednotenja zakona neprotislovnosti.

Toda kaj je tako motilo okolico pri tem Grozdetovem v zakonu neprotislovnosti utemeljenem radikalizmu? Motilo jo je, ker je ni pustil "plavati s tokom" oz. ker ji ni dovolil biti "trst, ki ga veter maje", če naj uporabim že omenjene prisprodebe. Zakon je meja, ki omejuje gibanje. Zakon daje obliko: v kontinuum vnaša diskontinuiteto. Ne dopušča mehanske prepustitve zunanjim dejavnikom, pač pa zahteva zavestno odločitev. Zahteva prevzem odgovornosti. Grozde pa je živel v času, v katerem živimo tudi mi, tj. v času potenciranega pohoda modernitete, v katerem je, kot smo videli zgoraj, dopusten le kontinuum, le sprememba, le plavanje s tokom, le zaton v nezavedno. Živel je v času, ko je vse bolj veljalo, kar velja danes v že skoraj absolutnem smislu, da je edini zakon ta, da ni nobenega zakona. V takem okviru je bilo Mahničjevo dosledno zagovarjanje zakona neprotislovnosti dojet kot pravi atentat na afirmirajočo se heglovske absolutizacijo "plavanja s tokom".¹⁴ Bilo je zelo moteče. Prav posebej je moralo biti moteče med onim skojevsko-bakhantskim "plavanjem s tokom", sredi katerega je Grozde dočakal svojo mučeniško smrt.

b) Poudarek na nadnaravi

O tem, da je tudi že pri Mahničju *aut-aut* mišljen prav zoper Heglovo absolutizacijo spremenljivosti, priča zgovoren odlomek iz enega od prvih člankov v *Rimskem katoliku*, kjer Mahnič oriše bistvene poteze razvoja novoveške misli: "In res nam kaže zgodovina dovolj, da so začeli objektivno veljavnost prajstini, ki so mišljenju in vedam podlaga, v isti meri tajiti, kakor so začeli dvojiti ali zanikovati resnico o nadsvetnem Bogu ter se prijazniti s panteizmom, ki božanstvo z vsemirom istoveti (identificira). Panteisti, dasi so njihovi sistemi različni, se vendar vsi v tem zlagajo, da je človek najvišji pojav v razvoju absolutnega bitja. Človek sam je božanstvo na najvišji stop-

nji popolnosti, njegova zavest je božja zavest, njegovo mišljenje božje mišljenje. Tako postane človekovo mišljenje absolutno merilo vsej resnici, njegova volja absolutno ter neodvisno pravilo nrvstvenemu delovanju, vir vsemu pravu; ker pa se to mišljenje v vseh posameznih ljudeh javlja, a kakor znano, tudi razlikuje in večkrat nasprotuje, da, ker se celo v enemteristem človeku vedno izpreminja, bi se tudi resnica vedno izpreminjala”.¹⁵ Da je tu govora prav o novoveški obliki panteizma, kakršno srečamo v najbolj dodelani obliki ravno pri Heglu, je jasno iz poudarka na radikalnem antropocentrizmu, ki je lasten le novoveški misli.¹⁶ Mahničevska duhovnost, ki se na prav posebej lep način uresniči v Grozdetovem liku, ne presega heglavske diktature relativizma torej le z odločno reafirmacijo zakona neprotislovnosti, pač pa tudi z opozarjanjem, da omenjena heglavska struktura povsem črta pojem nadnarave. Absolutno je namreč tam istovetno z relativnim in torej s tostranskim, z zgodovinskim. Nobene nadsvetne Moči in Pravičnosti ni, ki bi previdnostno urejala in vodila zgodovino. Za Hegla pač velja, da *“Weltgeschichte ist Weltgericht”*.¹⁷ Sedanjost je “poslednja” sodba preteklosti. Mahničev *aut-aut*, ki preseka *“plavanje s tokom”* sodobnosti, se tako upravičeno poveže z reafirmacijo *“resnice o nadsvetnem Bogu”*, ki edini lahko dokončno in pravično, tj. v skladu z Zakonom, sodi zgodovini ter jo z ozirom na to tudi vodi. Preseka pretenzije človeškega subjekta, da bi bil poslednji razsodnik zgodovine.

Ta resnica se podobno kot prejšnja na odličen način uresniči v Grozdetovem življenju. Njegovo zaupanje v učinkovitost nadnaravnih sredstev na dogajanje okrog njega tvori namreč eno izmed najizrazitejših potez njegove osebnosti. V tem smislu je značilno pričevanje prijatelja: *“Meni se je npr. kar čudno zdelo, ko je Grozde na vsakem sestanku znova in znova opozarjal, da so nadnaravna sreds-*

*tva pri apostolatu najpomembnejša, da tu brez Boga ne moremo ničesar storiti. To mi je včasih že presedalo.”*¹⁸ Pri tem Grozde ni sledil le Mahničju, pač pa morda še bolj Ernestu Tomcu, utemeljitelju Katoliške akcije pri nas, ki pa se je močno napajal iz Mahničevih spodbud.¹⁹ Tomec je neprestano ponavljal članom KA, med katerimi je bil tudi Grozde, da *“nadnaraven cilj zahteva nadnaravna sredstva”*, da je *“katolicizem bistveno nadnaraven pojav in zato ne more zmagovati, ako se ne poslužuje nadnaravnih sredstev”*. V tem smislu je rad ponavljal zlasti dve svetopisemski besedili: *“Če Gospod ne zida hiše, se zaman trudijo z njo njeni graditelji”* (Ps 127, 1) ter *“Brez mene ne morete storiti ničesar”* (Jn 15, 5).²⁰ V tem smislu je zato Grozde gojil močno evharistično življenje, kar povzema njegov sedaj že znameniti rek o Sv. evharistiji kot soncu njegovega življenja.²¹ Prav tako se je v tem smislu intenzivno pokoril za uspeh apostolata KA.²² K tej močni veri v učinkovitost nadnarave na naravo se je pridružila še pobožnost prvih petkov ter fatimska pobožnost prvih sobot, katerih apostol pri nas je bil v prvi vrsti škof Rožman.²³ Obe pobožnosti sta, kot vemo, tesno povezani tudi z Grozdetovo potjo v smrt.²⁴ To globoko zaupanje v zgodovinsko učinkovitost nadnarave je tudi v ozadju močnega poudarka na pokorščini Cerkvi pri Grozdetu, ki je na delu v vsej mahničevski duhovnosti, saj je v bistvu istovetna z omenjeno načelnostjo: biti mahničevsko načelen pomeni v bistvu biti brezkompromisno pokoren papežu.²⁵ Skozi Cerkev in papeža prav posebej je namreč nadnarava neposredno zastopana v zgodovini. Skozi Cerkev nadnarava neposredno vdira v brezoblični tok relativnosti in ga oblikuje. Tudi ta vidik je bil, glede na navedene odzive Grozdetovih prijateljev, moteč v času, ko se je brezobličnost toka relativnosti vse bolj afirmirala kot edina dopustna oblikovanost.

Sklep

V zgornjem kratkem prikazu smo si ogledali dve značilni potezi Grozdetove duhovnosti: njegovo načelnost, izvirajočo iz Mahničevega ovrednotenja zakona neprotislovnosti, ter njegovo izrazito nadnaravno orientacijo, ki mu jo je privzgojil prav posebej profesor Tomec ter škof Rožman. Obe potezi sta značilni za duhovnost KA v celoti, le da sta pri Grozdetu dosegli prav posebej dovršeno obliko. Gre za dve ločeni potezi ali pa za dva vidika istega?

Če natančneje pogledamo, vidimo, da je vera v učinkovitost nadnarave v zadnji posledici vera v poslednjo urejenost in ureditev stvarnosti, v njeno temeljno in zaključno usklajenost z Božjim Zakonom, ki v svoji minimalni meri pomeni usklajenost z zakonom neprotislovnosti. V tem smislu se tako Grozdetov poudarek na načelnosti kakor poudarek na nadnaravi kažeta kot upor logiki modernitete, kot antimoderni zasuk, ki želi zoper moderniteto pokazati ne le, da zakon neprotislovnosti sam ni protisloven, pač pa, da je njegova negacija protislovena. Da je moderniteta tista, ki bo v zadnji posledici negirana, ker negira osnovni zakon bitja.

Aktualnost Grozdetova je torej v tem, da nam pokaže izhod iz zagat hipermoderne sodobnosti v negaciji modernitete: v odločni antimodernosti, ki naj korenini v prepričljivi teoretski odpravi modernih napadov na absolutno veljavo zakona neprotislovnosti. Gre za nalogo, na katero je pokazal že Mahnič s svojim *aut-aut*, pa vendar ostaja še do danes pomanjkljivo izvršena.²⁶ Njena izvedba pa, kakor je pri nas prepričljivo pokazal šele Milan Komar,²⁷ ne more temeljiti drugje kot v uvidu, da ni bitje nikakršen *Gattungswesen*, najsplošnejši, najbolj prazni pojem (kar vodi pri Heglu v istost bitja in ničča ter v posledično odpravo zakona neprotislovnosti), pač pa je *transcendens*. Kot namreč vemo od Aristotela dalje,²⁸ bitje ni nikakršen generični po-

jem, ki bi se mu razlike in določila dodajala od zunaj, saj bi v takem primeru sploh nobene razlike in določila ne bilo. Izven bitja namreč ni ničesar. Bitje je zato pojem, ki se (refleksivno) razlikuje samo po sebi in sam po sebi določa in se prav po tem radikalno razlikuje od ničča. V tem uvidu dobi razlika, ki oblikuje brezoblični kontinuum relativnosti, svoj dokončni ontološki status. V tem uvidu se obenem izkaže Grozdetovo temeljno pričevanje za razliko, ki preseka vseenost sodobne generične eksistence in ji daje (novo) obliko v zadnji posledici kot *pričevanje za bitje kot transcendenčen, samorazlikovan pojem*.

1. J. Ratzinger – Benedikt XVI., *Iz mojega življenja*, Ljubljana 2005, str. 167.
2. Prav tam.
3. G. W. F. Hegel, *Znanost logike I.*, v slov. prev. Z. Kobe, Ljubljana 1991, str. 63-64.
4. Zanimivo je, da so že zgodnji slovenski sholastični kritiki Descartesa (kot npr. A. Erber in H. Markilič) opozarjali, da kartezijanska zamenjava zakona neprotislovnosti s *cogitum* na mestu najevidnejšega principa vsebuje *in nuce* že znikanje zakona neprotislovnosti samega. Prim. I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, Ljubljana 2008, str. 296 sl., 305 sl.
5. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, v slov. prev. B. Debenjak, Ljubljana 1998, str. 36.
6. O tem kultu nazorno spregovori knjiga P. Brucknerja, *Nenehna vznihanost*, v slov. prev. S. in B. Petrovič Jesenovec, Ljubljana 2004.
7. A. Strle – T. Pleško, *Osmošolec iz Vodala*, Ljubljana 2001, str. 61.
8. Prav tam.
9. Prav tam, str. 57.
10. av tam.
11. O Grozdetovi seznanjenosti z Mahničem ter pripadnosti njegovi misli prim. prav tam, str. 56.
12. A. Mahnič, *Aut-aut*, v: *Rimski katolik*, 3 (1891), str. 301.
13. J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986, str. 293.
14. V tem smislu dobijo svoj kontekst tudi Kocbekovi "dinamični" očitki o statični, mehanizirani, taylorizirani duhovnosti KA, ki jih je izrazil v zapisu *Enemu izmed ozkih*, v: *Dom in svet*, 3 (1935), str. 113-117; prim. tudi Ušeničnikov odziv v: *Cas*, 29 (1934/35), str. 302-305. Prav to "*taylorško razdeljeno delo*" (prav tam, str. 114), ki

- pride do izraza prav posebej v Tomčevi shemi “tedna duhovnega življenja” (prim. A. Strle, n. d., str. 97; K. V. Truhlar, *Tomčevo pojmovanje nadnarave*, v: *Profesor Ernest Tomec*, Buenos Aires 1991, str. 98), je v resnici ravno izraz tega, kako sektorialna razdelitev življenja (že znana iz ignacijanske duhovnosti) omogoči njegovo polno oblikovanje, medtem ko odpoved temu privede do “dinamike” prepustitve toku dogodkov. Za tako “dinamiko” je bil, kot vemo, E. Kocbek posebno nadarjen, kar je znal dokazati zlasti v medvojnem dogajanju.
15. A. Mahnič, *Več luči ali nekoliko poglavij o idealizmu*, v: *Rimski katolik*, 1(1888), str. 4-25; cit. po A. Mahnič, *Več luči. Iz Rimskega katolika zbrani spisi*, ur. A. Ušeničnik, Ljubljana 1912, str. 27.
 16. Prim. A. Mahnič, *Dvanajst večerov*, Gorica 1887, str. 160-161, kjer iste misli naveže izrecno na Heglovo filozofijo.
 17. Gre za znamenito Heglovo formulacijo (povzeto po Schillerju), ki jo najdemo v njegovi *Filozofiji prava*, § 340.
 18. A. Strle, n. d., str. 98.
 19. F. Perinšek, *V Ljubljani in na Dunaju*, v: *Profesor Ernest Tomec* (zbornik), Buenos Aires 1991, str. 12 sl.
 20. K. V. Truhlar, *Tomčevo pojmovanje nadnarave*, v: *Profesor Ernest Tomec*, n. d., str. 90.
 21. A. Strle, n. d., str. 95 sl.
 22. Prav tam, str. 71 sl.
 23. Prav tam, str. 100; glede Rožmana prim. J. Kolarič, *Škof Rožman*, III. del, Celovec 1977, str. 125 sl. Na tem mestu naj omenim, da je bil prav v tem smislu moj očitek intelektualizma Rožmanu, kot sem ga podal v številki 9/10 (2009) naše revije, pretiran, ker nisem upošteval bistvenosti fatimske komponente Rožmanove duhovnosti. Le-ta namreč ne stavi na prepričevalno moč človeškega razuma, pač pa na nadnaravno moč Božje milosti, in s tem je daleč od tega, da bi pozabljala na nauk o izvirnem grehu. Z omenjenim hkrati pade očitek o bistveni razdalji med Rožmanom in Donosom Cortésom.
 24. A. Strle, n. d., str. 118.
 25. Prim. M. Komar, *Iz dolge vigilije*, Ljubljana 2002, str. 94.
 26. Prim. debato, ki se je v italijanskem filozofskem prostoru razvila okrog te teme v zvezi s tezami G. Ventimiglie, o kateri smo že poročali v naši reviji v: I. Kerže, *Povratek k aristotelskemu razumevanju tomizma*, v: *Tretji dan*, 9/10 (2008), str. 82 sl. Več o nadaljnjem razvoju te debate, v katero so vključena pomembna imena kot E. Berti, C. Vigna, D. Sacchi, S. Galvan prim. G. Ventimiglia, *Se Dio sia uno*, Pisa 2002, str. 70, 88, 100, 103.
 27. Prim. M. Komar, *Red in misterij*, Ljubljana 2002, str. 14 sl., 66.
 28. Aristotel, *Metafizika*, B 3, 998 b 17 – 27.