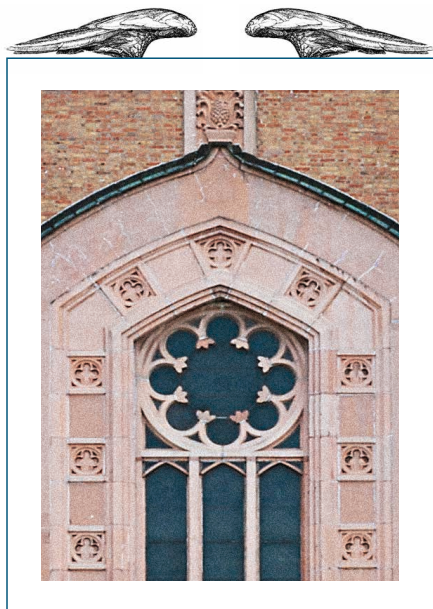


GERALD McCOOL



MISEL NEOTOMISTOV

Naslov izvirnika:

The Neo-Thomists

Na naslovnici:

Pročelje cerkve Marije pomočnice na Rakovniku v Ljubljani, izrez.

Foto: Lucia Jerman

GERALD McCool

MISEL NEOTOMISTOV



I

TOMIZEM, SHOLASTIKA IN SUAREZJANSTVO

LEON XIII. IN OBUDITEV TOMAŽEVE MISLI

Izraz neotomizem se v glavnem uporablja za označevanje fi lozofskega in teološkega gibanja, ki je zavzel vodilno mesto v katoliški misli ob izteku XIX. stoletja, in jo ohranilo svojo prevlado v prvi polovici XX. stoletja. Filozofi in teologi, ki so s tem gibanjem povezani, so bili označeni kot neotomisti, čeprav bi bilo marsikoga izmed njih ustrezneje označiti za neosholastika, kot bomo videli. Neotomizem je mogoče obravnavati kot obnovitveno gibanje, saj je bil eden izmed njegovih glavnih ciljev vrnitev k pristnemu nauku sv. Tomaža Akvinskega. Vendar je bil neotomizem glede na svoje ambicije in dosežke veliko več kot poskus vrnitve v srednji vek. Leon XIII. (1810–1903) – papež, čigar okrožnica *Aeterni Patris* (1879) je zopet postavila filozofi jo sv. Tomaža Akvinskega na častno mesto pri vzgoji katoliške duhovščine – je bil globoko vpet v kulturno, politično in družbeno življenje svojega stoletja in je prav na osnovi lastnega razumevanja potreb svojega časa postal zagovornik vrnitve k filozofi ji in teologiji Angelskega učitelja.¹

Leon XIII. je bil prepričan, da bi lahko oživitev modrosti sv. Tomaža Akvinskega opremila katoličane XIX. sto-

¹ Prim. Roger Aubert, *Die Enzyklika ‚Aeterni Patris‘ und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur Christlichen Philosophie*, v: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, ur. E. Coreth et al., 2. zv., Styria Verlag, Gradec 1988, str. 310–322.

letja s filozofskimi viri, ki so potrebni za integracijo sodobne znanosti in kulture v luči krščanske vere. Menil je, da je izkušnja Cerkve v prvi polovici XIX. stoletja pokazala, kako postkartezijanska filozofija ne more ponuditi filozofom in teologom orodij, ki so potrebna za to pomembno nalogo. Zato je zaznal potrebo po novi generaciji krščanskih mislecev, opremljenih z ustrežnejšimi filozofskimi koncepti. Le tedaj bodo lahko predstavniki katoliške tradicije zavzeli svoje mesto v skupnosti sodobnih mislecev in v živi izmenjavi pogledov z njenimi voditelji učinkovito prispevali k evropskemu intelektualnemu življenju. Sv. Tomaž je bil tisti filozof, na katerega bi se morala ozreti Cerkev pri iskanju teh konceptov. Zaradi Tomaževe povezave s cerkvenimi očeti in srednjeveškimi cerkvenimi učitelji bi lahko njegov nauk znova vzpostavil tisto vez med evropsko mislijo in krščansko preteklostjo, ki sta jo razsvetljenstvo in francoska revolucija presekala, ter tako obudil k življenju intelektualno in religiozno izročilo kontinenta. Glede na to, da je bila v Leonovih očeh filozofija sv. Tomaža najbolj rigorozen, skladen in vključujoč sistem visokega srednjega veka, je bil prepričan, da se bo ta sistem uspešno kosal s sistematičnimi zahtevami novoveške filozofije, njegova odprtost krščanski veri pa bi ga ščitila pred tem, da bi postal žrtev religioznih in moralnih ožin novoveške misli.

Jasno je torej, da cilj obnoviteljev misli sv. Tomaža, kakor je to izrazila sama okrožnica *Aeterni Patris* Leona XIII., ni bil zožen na oživitev filozofije, ki jo je sodobna Evropa praktično pozabila. Predvideval je oblikovanje sodobne filozofije, ki bi, navdahnjena od modrosti Angelskega učitelja, prispevala k integraciji evropske kulture. Da bi lahko to izvedli, bi se morali sodobni učenci sv. Tomaža veliko

naučiti od svojih kolegov drugačnih filozofskih prepričanj. Filozofija je nenazadnje odkrila veliko novih resnic in je odpravila stare zmote iz stoletij po Tomaževi smrti. Po drugi strani pa so obstajale pomembne resnice, ki bi jih lahko neotomisti predstavili svojim kolegom. Saj se je filozofija o spoznanju, človeku in bitju v dveh stoletjih potem, ko je Descartes (1596–1650) usmeril filozofijo na novo pot, odmaknila od epistemologije (teorije spoznanja) in metafizike Angelskega učitelja. Toda ravno Tomaževa epistemologija in metafizika sta dali njegovemu sistemu skladnost, vključujočnost in rigoroznost. Filozofija, ki se navezuje na cerkvene očete in velike sholastične teologe in ki lahko obenem učinkovito opravlja svojo nalogo v intelektualnem okolju XIX. stoletja, je bila v očeh Leona XIII. in tistih, ki so delili njegovo vizijo, dejansko »večna« [perennial]. Ker je bila doma v vsaki dobi in kulturi, je bila to tista filozofija, ki bi jo vesoljna Cerkev morala uporabljati za vzgojo duhovščine.²

TOMIZEM IN SHOLASTIKA

Toda od Tomaževe smrti leta 1274 do odločitve Leona XIII. leta 1879 je preteklo celih šest stoletij, ko je bil Angelski učitelj znova postavljen na častno mesto pri vzgoji katoliške duhovščine. Poleg tega je sv. Tomaž padel v nemilost v dolgih obdobjih teh stoletij. Zelo kmalu po njegovi smrti je bilo namreč več pomembnih Tomaževih spisov vključenih v seznam obsojenih trditev, ki ga je leta 1277

² Za povezavo med Leonom XIII. in obnovo tomizma prim. G. McCol, *Nineteenth Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*, Fordham University Press, New York 1989, str. 226–240.

izdal pariški škof Étienne Tempier. Kmalu zatem je Tomaževo učenje znova obsodil njegov dominikanski sobrat Robert Kilwardby, canterburyjski škof. Če je sv. Tomaž postal tako hitro po smrti kontroverzen avtor v Parizu in Oxfordu, potem očitno v XIII. stoletju ni moglo pomeniti isto biti teolog in biti tomist.³

Sholastični teologi iz XIII. stoletja so v Parizu in Oxfordu dobili svoje ime po svoji metodi poučevanja teologije. V Parizu, Oxfordu in Kölnu so se disputi zastavljali, razpravljali in reševali po proceduri, ki se ji je reklo *quaestio* ali kvestija (tj. vprašanje). Sledeč navadi kanonskih pravnikov, je Abelard (1079–1142), teolog iz XII. stoletja, razširil na svoje področje običaj grupiranja nasprotujočih si avtoritet na eno ali drugo stran jasno začrtanega vprašanja tipa »ali–ali«. Ko je bil ugotovljen obstoj takega vprašanja, so teologi – v XII. stoletju z logiko, v XIII. stoletju pa s celovito razvito filozofijo – o takem vprašanju razpravljali in ga razrešili. V šoli tedanjega učitelja teologije so študentje razpravljali o takih »disputiranih kvestijah« pred drugimi, povabljenimi učitelji. V naknadnem srečanju je učitelj rešil vprašanje tako, da je predlagal in branil svojo lastno rešitev. Končno je taka kvestija v objavljeni obliki vsebovala navedke nasprotujočih si avtoritet glede danega vprašanja, pojasnjevala je načela, na katerih je učitelj osnoval svojo rešitev, in odgovarjala na ugovore, ki so izhajali iz nasprotnih avtoritet. Komentarji h *Knjigi sentenc* Petra Lombardskega, sestavljeni v obliki ohlapno povezanih nizov kvestij, so postali običajna oblika poučevanja teologije v XIII. stoletju. Nato so se pojavile *Summae*, sis-

³ Prim. James Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work*, Doubleday, Garden City 1974, str. 285–292, 331–343.

tematični prikazi katoliške vere v obliki tesno uverženega zaporedja vprašanj, oblikovani po enem samem doslednem filozofskem sistemu.⁴ Vendar sholastični teologi XIII. stoletja kljub predanosti tej skupni metodi teološkega razmišljanja niso imeli skupnega filozofskega sistema, kakor tudi niso imeli skupnega pogleda na pravo razmerje med filozofijo in teologijo. Res je, da so se naslanjali na Aristotelovo (384–322 pr. Kr.) filozofijo pri oblikovanju svoje lastne teologije, vendar so se razhajali glede razlage in prilagoditve aristotelske filozofije ter glede njene uporabe pri razčlenjevanju krščanske izkušnje.

PLATON, ARISTOTEL IN TEOLOGI

Sv. Tomaž Akvinski (1224–1274) je bil poslan v Köln kot mladi dominikanec, da bi tam študiral pod vodstvom sv. Alberta Velikega (1206–1280). Svojo kariero je začel kot »bakalaver sentenc«, ki je predaval o štirih knjigah Petra Lombardskega pod vodstvom dominikanskega učitelja Eliasa Bruneta v Parizu (1252–1256).⁵ Leta 1256 je nasledil Bruneta kot predstojnik za teologijo na univerzi in nadaljeval delo predstojnika v Parizu, Orvietu, Rimu, Viterbu in Neaplju do svoje smrti leta 1274. Korpus del, ki jih je pustil za seboj, je impresiven tako glede obsega kot glede raznolikosti. Med njimi so Tomažev zgodnji *Komentar k sentencam*, njegovi dve *Summi* (*Summa contra gentiles* in *Summa theologiae*), obsežna zbirka posebnih kvestij in

⁴ Prim. Bernard Lonergan, *The Future of Thomism*, v: *A Second Collection*, ur. W. Ryan in B. Tyrrell, Westminster, Philadelphia 1974, str. 45–49.

⁵ Verjetno po predhodnem bivanju v Parizu: prim. J. Weisheipl, n. d., str. 36.

niz filozofskih komentarjev k Aristotelu, Boetiju (ok. 480–ok. 524) in Psevdo-Dioniziju Areopagitskemu, niz teoloških komentarjev h knjigam Stare in Nove zaveze, pa še razni religiozni spisi, kot so molitve in pridige. Vendar Tomaževa veličina ne izhaja iz obsega njegove produkcije, pač pa iz vključujočnosti in sistematične doslednosti filozofske teologije, ki jo je izdelal, da bi oblikovala omenjeno produkcijo.

Kakor starejši teologi njegovega reda in njegov veliki frančiškanski sodobnik sv. Bonaventura (1217–1274) je sv. Tomaž obilno črpal iz krščanskega platonskega izročila sv. Avgušтина (354–430). Njegov učitelj, sv. Albert Veliki, ga je vpeljal v drugi pomembni tok krščanskega platonizma – v teologijo Psevdo-Dionizija, ki jo je vključil v svojo lastno teologijo, podobno kot sv. Bonaventura. Glede na to, da je delal v Parizu v XIII. stoletju, se je moral spoprijeti z istim problemom, s katerim so se morali srečati vsi sholastični filozofi, namreč z izzivom, ki so ga predstavljali novoodkriti Aristotelovi spisi za katoliško teologijo.

Platon (427–347 pr. Kr.) je trditev, da um poseduje splošne pojme (ali ideje), pojasnjeval s svojo znamenito teorijo o »spominjanju«. Po tej Platonovi teoriji ali vsaj po njeni ustaljeni interpretaciji obstaja poleg našega sveta, ki se nahaja v času in prostoru, še drugi, višji, večni svet. To je svet splošnih pojmov ali idej v smislu nespremenljivih vzorcev, po katerih so oblikovane spremenljive resničnosti našega nižjega sveta – idealna enakost ali denimo idealna pravičnost. Ideje so, drugače rečeno, vnaprej dane »paradigme« ali » modeli«, ki jih morajo konkretna bitja v čutnem svetu »posnemati«, da bi bila »to, kar so«. Dve poleni v našem svetu npr. bi ne mogli biti enaki, če ne bi posnemali popolne ideje enakosti.

Preden je človeška duša »padla« v svoje umrljivo telo, je živela srečno življenje »sama po sebi« v Platonovem svetu idej; v tistem svetu je lahko duša neposredno zrla ideje. Toda njen kasnejši padec v spodnji svet je zameglil spomin duše na njeno bivanje v svetu idej. Kljub temu pa lahko srečanje s »posnetki« idej v tem življenju v okviru čutnih izkustev služi duši, da se »spomni« njihovih idealnih paradigem. Tako »spomin« duše na ideje, ki jih je spoznala v svojem prejšnjem bivanju, pojasnjuje izvor splošnih pojmov v človeškem umu. Posledično sta obstoj duše pred njenim utelešenjem in ekstramentalni obstoj ločenega sveta idej nujna pogoja za veljavnost Platonove razlage pojmovnega spoznanja.

Ko pa je Aristotel zanikal obstoj Platonovega ločenega sveta idej, je bil prisiljen podati novo razlago nastanka splošnih pojmov. Umsko spoznanje splošnih pojmov mora v takem primeru izhajati iz čutnih predmetov našega tvarnega sveta. Da bi pa lahko bilo tako, morajo predmeti našega tvarnega sveta, ki so spoznani najprej skozi organizirano čutno podobo ali »fantazmo«, tako ali drugače učinkovati na človeški um. V aristotelski teoriji spoznanja namreč ni prostora za kakršne koli vrojene ideje. Preden je vsebina prispela iz čutnega izkustva, ni mogel biti aristotelski um kaj več kot »nepopisan list«, tj. zmožnost, ki ima sicer vrojeno sposobnost spoznavanja, ne vsebuje pa nobenega spoznavnega predmeta. Zato, dokler »to, kar šele bo spoznano«, ni posredovano umu skozi dejavnost čutov, um sam ne more izvesti svojega spoznavnega deja.

V tehničnem izrazju svoje lastne filozofije je po Aristotelu človeški um pred prejemom vsebine primerljiv »prvotni tvari« iz metafizike. Aristotelska »prvotna tvar« je notra-

nje počelo sleherne telesne podstati, za katero velja, da je »stvarna, vendar ne spoznavna«, saj se mora povezati s spoznavnim »podstatnim likom«, da bi vzpostavila konkretno »spoznavno podstat«. Podobno bi lahko imenovali »nepopisan list« človeškega uma kot »duhovno tvar«. Kajti dokler ga ni »oblikovala« vsebina, ki prihaja od čutov, nima um nobene spoznavne »vsebine«, ki bi jo lahko spoznal, in ne poseduje nobenega »lika«, ki bi lahko »določil« brezoblično zmožnost spoznavanja, da bi spoznala »ta določen predmet« – da bi spoznala »tole«.

Vendar, kako lahko Aristotelov brezoblični »možni um« sprejme take konkretne »like« ali »vsebine« iz določenih čutnih posamičnih stvari, dojetih skozi čutno izkustvo? Aristotel je namreč menil podobno kot Platon, da je človeški um bistveno duhovna zmožnost dojemanja; prav tako je Aristotel podobno kot Platon menil, da posamični predmeti čutnega izkustva pripadajo bistveno nižji, tvorni ravni stvarnosti. Nedvomno je zato proizvodnja spoznavne ideje v duhovnem umu presegla vzročno zmožnost slehernega tvarnega dejavnika. V tej točki se je Aristotel znašel v klasični težavi, v kateri se znajde kakršen koli filozof, ki upa, da mu bo uspelo izpeljati vsebino umskega spoznanja iz čutne predstave, saj gre za proizvodnjo bistveno višje stvarnosti, tj. duhovne ideje, iz nižje, tj. iz čutnega pojava.

Aristotel je bil prvi filozof, ki je ponudil smiselno rešitev tega večnega problema – rešitev, ki so jo kasnejši filozofi v različnih oblikah vedno znova ponujali. Poleg človekovega »možnega uma«, je razlagal Aristotel, obstaja še en duhovni spoznavni dejavnik, ki sodeluje pri proizvodnji splošnega pojma. Ta drugi duhovni dejavnik je »dejavni« um. Dejaven um sam po sebi ne izvaja spoznavnega deja. Njegova

naloga je, da sodeluje s čutno predstavo ali »fantazmo« pri posredovanju njene vsebine »možnemu umu«. »Dejavni um«, posluščujoč se »fantazme« kot sredstva, proizvede v »možnem umu« določen duhovni »lik«, ki omogoči, da brezoblična zmožnost spoznanja izvede določen dej spoznanja danega predmeta. Pod vplivom »dejavnega uma« je vsebini fantazme odvzeta tvarnost in posledično tudi posamičnost. Odvzem tvarnosti vsebini predstave pod vzročnim vplivom »dejavnega uma« je znamenito »razsvetljenje fantazme«. To »razsvetljenje« povzdigne stvarno vsebino predstave na duhovno raven in jo tako usposobi, da se »vriše« na »nepopisan list« človekovega »možnega uma«, čeprav sama izvira iz čutnega izkustva.

»Abstrakcija« je ime, ki so ga aristoteliki dali vsemu temu procesu, skozi katerega je vsebina splošne ideje izpeljana iz čutnega izkustva s pomočjo sodelovanja dejavnosti domišljije in »dejavnega uma«. Aristotelova vpeljava povzdigujočega in poduhovljujočega dejavnika v svojo razlago izvora pojmov mu je omogočila, da je rešil klasični problem, povezan z izpeljavo duhovnih pojmov iz stvarne vsebine čutnega izkustva; ko je Aristotel rešil ta problem, je aristotelska abstrakcija postala uporabna alternativa platonskemu spominjanju kot razlagi izvora splošnih pojmov.

V Platonovi metafiziki je duša duhovna resničnost, ki ne potrebuje povezave s telesom, da bi obstajala ali delovala. Dejansko je bila platonska duša v boljšem stanju, ko je obstajala »sama po sebi« v svetu idej pred »padcem«, ki jo je vklenil v telo. Izhod iz telesa in vrnitev v srečnejše stanje, kjer bo obstajala »sama po sebi« v nesmrtnem onostranstvu, je upanje, ki ga ponuja platonski filozof krepostni duši. Po drugi strani aristotelski filozof ne more go-

jiti nobenega upanja na posmrtno življenje za čisto dušo, osvobojeno ječe tega telesa,⁶ saj je treba po Aristotelovi filozofski antropologiji obravnavati človeško dušo le kot podstatni lik živega telesa.

V Aristotelovi metafiziki je vsaka telesna podstat skupek prvotne tvari in podstatnega lika. Podstatni lik je notranje počelo konkretne telesne podstati, ki tedaj, ko se poveže s stvarnim sopočelom, »določa« konkretno podstat, da je »to, kar je«. Vsaka konkretna podstat dolguje, z drugimi besedami, svoje specifično spoznavno »bistvo« prisotnosti določenega »podstatnega lika« v njej. Ta posamičen lik po drugi strani je takšen postal – tj. mu je bilo onemogočeno, da bi postal po sebi obstoječ platonski lik ali ideja – po stvarnem sopočelu, s katerim se mora povezati, da bi sploh lahko obstajal.⁷ Posledično v Aristotelovi metafiziki niti prvotna tvar niti podstatni lik ne moreta bivati sama po sebi. Kot notranji sopočeli konkretnih obstoječih podstati lahko obstajata le v vzajemni povezanosti.

Zato, čeprav v Platonovi metafiziki lahko obravnavamo umsko dušo kot »samostojno podstat«, ki lahko obstaja in deluje v ločenosti od telesa, ni mogoče istega reči o umski duši v Aristotelovi filozofski antropologiji. Za Aristotela je umska duša resnično duhovna stvarnost in njena zmožnost umskega dojetja je zmožnost izvajanja dejavnosti razumskega mišljenja, ki je po notranje duhovna. Vendar je umska duša podstatni lik, ki se poveže s prvotno tvarjo, da bi vzpostavil konkretno človeško podstat. Duša je zato oživljajoče počelo živega človeškega telesa in je posledično od-

⁶ Gre za znano Platonovo prispodobo iz Fajdona (61 e–62 c), op. prev.

⁷ Tvar je počelo oposameznitve likov stvarnih stvari, brez katerega te stvari ne morejo obstajati, op. prev.

visna od svoje povezave s telesom glede svoje sposobnosti izvajanja lastnih dejavnosti. Dejavnost čutnega dojemanja npr. je zato v Aristotelovi teoriji spoznanja skupna dejavnost duše in telesa, medtem ko je v Platonovi teoriji spoznanja čutenje dejavnost zgolj duše. Dalje je v Aristotelovi teoriji spoznanja celo za čisto duhovno dojemanje razumskega mišljenja potrebno sodelovanje telesa. Brez prispevanja čutne predstave namreč človeška misel ne bi mogla imeti nobenega predmeta in brez posredovanja čutne predstave se vsebina splošnih pojmov v našem mišljenju ne bi mogla nanašati na konkretne resničnosti stvarnega sveta.

Posledično so Aristotelovi privrženci zavrnili perspektivo srečnega posmrtnega življenja za dušo, ki se je osvobodila telesa. Kakšno veselje pa bi lahko imela ločena duša, ki ne bi mogla ne čutiti ne misliti, tudi če bi še vedno obstajala? A tudi nadaljnji obstoj brez telesa ne bi bil mogoč za človeško umno dušo. Čeprav je ta duša duhovna, ni nič več kot podstatni lik konkretnega živega telesa. Posledično duša ne bi mogla ohraniti svojega lastnega obstoja glede na to, da je njena narava človeške duše, ki ji pripada zmožnost umskega mišljenja, smrtna. Duhovnost torej, ki je potrebna za umsko dejavnost, ne more zagotoviti nesmrtnosti duše, v kateri je ta zmožnost nastanjena, kakor je tudi Platon verjel. Razlika med obema filozofoma se zato ne nanaša na duhovno naravo misli. Nanaša se na izvor pojmov in, kar je delna posledica tega, na razmerje med dušo in telesom.

Aristotelova metafizika spoznanja, človeka in bitja je imela zato pomembne posledice za vero in moralo. Upanje, ki ga je Platon gojil glede posmrtnega življenja, v katerem bo krepost nagrajena in greh kaznovan, je moralo biti opuščeno. Zato ne preseneča, da so se cerkveni očetje raje vra-

čali k Platonu kot k Aristotelu v svoji filozofiji spoznanja, človeka in Boga, ter da je bilo teološko izročilo, ki je bilo posredovano sholastičnim teologom XIII. stoletja, večino ma izročilo krščanskega platonizma.

Do XIII. stoletja je našla pot na krščanski Zahod filozofija dveh velikih »arabskih« komentatorjev Aristotela, in sicer Avicebrona (1020–1270) in Avicene (980–1037).⁸ Sholastični teologi so pod njunim vplivom začeli prilagajati aristotelsko filozofijo spoznanja in narave potrebam svoje lastne avguštinske tradicije. Avicebron je že raztegnil hilemorfizem⁹ na območje duhovne stvarnosti in tako zasnoval »univerzalni hilemorfizem«, ki bi lahko služil za oblikovanje novoplatonske deležnostne metafizike. Avicenov sistem je bil tudi sinteza aristotelskih in novoplatonskih elementov. Za sholastične teologe je postal aristotelizem Avicebrona in Avicene sprejemljiv, ko so na njem izvedli nujne modifikacije. Na tej osnovi je nastala precej nesistematična mešanica neoplatoniziranega aristotelizma in Avguštinove krščansko-platonske teologije. Aristotelov »dejavni um« se je v tem okviru povezal z avguštinsko metafiziko Božjega razsvetljenja (ali iluminacije); skozi množstvo podstatnih likov je lahko Avicebronov »univerzalni hilemorfizem« služil potrebam avguštinske deležnostne metafizike.¹⁰

⁸ V XIII. stoletju so bili na latinskem Zahodu vsi arabsko pišočji komentatorji obravnavani kot arabski muslimani. Dejansko pa je bil Avicena Perzijec, Avicebron pa Jud, čeprav je živel v Španiji in je pisal v arabščini.

⁹ Hilemorfizem je Aristotelov nauk, ki trdi, da so vse čutne stvari sestavljene iz tvari (gr. *ὕλη*) in lika (gr. *μορφή*).

¹⁰ Prim. Fernand van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, v ang. prev. L. Johnston, E. Nauwelaerts, Louvain 1955, str. 159–62.

Toda v XIII. stoletju je Averoes (1126–1198), največji izmed »arabskih« komentatorjev Aristotela, začel vplivati na filozofsko izobrazbo, ki so jo prejemale bodoči študentje teologije na Artistični fakulteti v Parizu.¹¹ Veliko bolj zvest Aristotelu od Avicibrone in Avicene je Averoes, ki je obrnil hrbet novoplatonskemu univerzumu emanacije in deleženja. Njegov svet je bil večni in samozadosten aristotelški univerzum, v katerem so kroženja nebes določala z železno nujnostjo vsako gibanje v sublunarnem svetu; kroženja nebes pa so bila dalje po nujnosti določena od umov, ki so jih poganjala. En sam, nesmrten »dejavni um« je bil vzrok abstrakcije splošnih pojmov iz fantazem v mnoštvu domišljij posamičnih ljudi. V Averoesovem popolnoma determiniranem univerzumu ni bilo mesta za svobodno voljo in duša posamičnega človeka ni mogla preživeti po ločitvi od telesa. Platonske moralnosti z vnaprejšnjim poznavanjem sankcij v onstranstvu ni bilo mogoče uskladiti z Averoesovo dosledno aristotelško filozofijo narave, človeka in Boga. Krščanske vere v osebnega Boga, ki je svobodni Stvarnik sveta in njegov previdnostni Vladař, seveda prav tako ne. Ko je aristotelizem, ki se je poučeval na Artistični fakulteti, postal Averoesov aristotelizem, so postala nemogoča vsa prejšnja usklajevanja platoniziranega aristotelizma in sholastične teologije v okviru izročila sv. Avguščina. Odnos konservativnejših srednjeveških avguštinistov do Aristotela je tedaj pre-rasel v odkrito sovraštvo. Ali kakor je rekel sv. Bonaventura, je Aristotel kot naravni filozof morda izrekel »besedo znanosti«, a kot metafizik ni izrekel »besede modrosti«. Svetovni nazor aristotelške filozofske znanosti se je zdel neuskladjljiv s svetovnim nazorom avguštinske teološke modrosti.

¹¹ Averoes (1126–1198) se je rodil v Cordobi v Španiji, umrl je v Maroku.

IZVIRNOST SV. TOMAŽA

Sv. Tomaž Akvinski vsekakor ni kazal tistega sovraštva do Aristotela, ki so ga kazali njegovi konservativnejši kolegi. Čeprav je bil prav tako odločen kot oni v nasprotovanju aristotelizmu Averoesovih učencev v Parizu, se mu ni zdelo, da je Aristotelova filozofija spoznanja, človeka in bitja neuskladjiva s krščansko teološko modrostjo. Prav nasprotno, menil je, da je mogoče oblikovati polno razvito teološko modrost kot aristotelisko znanost, osnovano na Aristotelovi metafiziki deja in možnosti. Da bi pa ta dva pojma odigravala to vlogo, ne bi smela več biti omejena na metafiziko spreminjanja, razloženega skozi lik in tvar, kakor je bilo to v Aristotelovi lastni filozofiji. Treba bi ju bilo prenesti v deležnostno metafiziko. V taki metafiziki bi prvotni dej ne bil več dojet kot lik, ampak kot bitni dej. Ta bitni dej je čist in neomejen v Bogu, omejen pa je v ustvarjenih bitjih po svojem zmožnostnem korelativnem počelu, tj. po končnem bistvu slehernega ustvarjenega deležnika. Ko je bila enkrat Aristotelova metafizika lika in tvari preoblikovana v Tomažovo deležnostno metafiziko bistva in biti, je toliko razširila svoje obzorje, da je lahko vključila osebnega in previdnostnega Boga, za katerega kristjani verjamemo, da je Stvarnik sveta; obenem bi lahko bila uskladjiva z Avguštinovo in Psevdo-Dionizijevo deležnostno metafiziko, ne da bi bilo treba seči po nearistotelskih rešitvah, kot so duhovna tvar in množstvo podstatnih likov. Sv. Tomaž je briljanten zgled tega, kako lahko teološka modrost prevzame obliko aristoteliske znanosti, če je oblikovana po razširjeni in korigirani metafiziki deja in zmožnosti. V svoji teologiji milosti in n rave, zakramentov, človeške duše kot podobe Svete Trojice, ustvarjajočega in troedinega Boga, angelov in njihovega na-

čina spoznanja, človekove svobode in moralne odgovornosti je predlagal tesno prepleteno sintezo narave in nadnarave, filozofije in teologije, ki jo povezuje metafizika bitja, zgrajena na bitnem deju in na metafiziki človeka, dojetega v smislu dinamične aristotelske narave, čigar spoznanje, ki se začne pri čutnih posamičnih stvareh, se lahko povzpne po analogiji bitja do neskončne biti Boga samega.

Čeprav ga je njegov učitelj sv. Albert Veliki uvedel v negativno teologijo Psevdo-Dionizija, je Tomaž podedoval od Alberta tudi njegovo brezkompromisno aristotelsko metafiziko človeka in narave. Kot sleherna čutna posamična stvar je človek sestavljen iz prvotne tvari, povezane z enim samim podstatnim likom.¹² Albertova zvestoba zamisli o enem samem podstatnem liku v človekovem bistvu je močno vplivala na Tomaževo deležnostno metafiziko. Albertova aristotelska tvar se je morala v nasprotju z duhovno tvarjo pri Avicbronu omejiti na območje telesnih bitij, saj je razlika med duhovno in telesno tvarjo predpostavljala mnoštvo podstatnih likov v posamičnem bistvu. Če končnost angelov ni mogla biti več razložena s sestavo podstatnega lika z duhovno tvarjo znotraj bistva, je moralo angelsko bistvo biti čisti lik, ki omejuje deležeči se bitni dej.¹³ Kot čisti liki angeli lahko poznajo sami sebe skozi neposredno intuitivno samospoznanje, toda kot netvarna bitja, tj. kot bitja, ki ne morejo utrpevati dejavnosti drugih bitij, lahko poznajo druga bitja le po intencionalnih likih, ki jih je v njih ustvaril Stvarnik.

Ker pa je po tem nauku umska duša podstatni lik, združen neposredno s tvarjo, vmesni liki med umsko dušo in

¹² Glede sovražnega odziva frančiškanskih teologov do tega nauka prim. J. Weisheipl, n. d., str. 289–291.

¹³ Prim. Tomažev spis *De substantiis separatis ad fratrem suum Reginaldum*.

tvarjo, ki jih je potrebovala avguštinska sholastika, tu niso bili več sprejemljivi. Neposredna posledica tega je bila, da je postala za umsko dušo nemogoča kakršna koli dejavnost, ki bi bila podobna angelskemu samospoznavanju. Avguštinsko ali celo bonaventurjansko intuicijo svojega lastnega bistva umske duše je bilo treba v Tomaževi filozofiji spoznanja odpraviti. Vendar, kakor je sv. Tomaž ugotavljal zoper averoiste, je človeška podstat, sestavljena iz prvotne tvari, duhovnega lika in bitnega deja, popolnoma opremljen in samostojen spoznavalec. Sv. Tomaž je zoper učence Averoesa kakor tudi zoper Aleksandra iz Afrodizije (2. stoletje) trdil, da človek ni opremljen le s čuti in domišljijo, pač pa tudi s svojim lastnim dejavnim in možnim umom.¹⁴ Človek lahko spoznava čutno stvarnost, samega sebe in Boga. Ker pa je bila Tomaževa aristotelska narava ustvarjena od Boga, tudi cilj človekove umske dejavnosti ni bil več končni Aristotelov Prvi gibalec, pač pa neskončni Bog, Čisti bitni dej. Zato, čeprav sv. Tomaž zanika, da bi človek lahko zrl Boga skozi avguštinsko razsvetljenje, mu dinamizem uma omogoča abstrakcijo splošnih pojmov iz posamičnih podob, postavlja sintezo splošnih pojmov in posamičnosti v sodbi¹⁵ in se vzpenja od prigradnih bitij, ki so dostopna čutom, k njihovemu neskončnemu Stvarniku.

¹⁴ V spisu *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*. Za ozadje tega dela prim. J. Weisheipl, n. d., str. 272–280. Prim. tudi F. Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, Edinburgh 1955, str. 75–93.

¹⁵ S sodbo je mišljen v aristotelski filozofiji in logiki stavek, v katerem se nekaj izreka o nečem (npr. Sonce je svetlo). Splošni obrazec za tak tip stavkov je »S je P«, kjer S stoji za subjekt (ki je tisto, o čemer se nekaj izreka) in P stoji za predikat (ki je tisto, kar je izrečeno o subjektu), op. prev.

VSEBINA

I Tomizem, sholastika in suarezjanstvo	5
II Oživitev tomizma v XIX. stoletju	33
III Blondel, Bergson in francoski dominikanci	53
IV Tomizem Jacquesa Maritaina	89
V Pierre Rousselot	113
VI Joseph Maréchal	137
VII Tomizem in zgodovina: Étienne Gilson	159
Epilog	181
Slovarček tomistične terminologije	190
Ivo Kerže: Zgodovina neotomizma kot ključ za branje glavnih usmeritev katoliške teologije v XX. stoletju	193

Gerald McCool
Misel neotomistov

Zbirka Sidro 46
Urednik Matija Ogrin

© Marquette University Press, 1994
Šesta, pregledana in popravljena izdaja, 2016
© za slovensko izdajo: Družina d. o. o., 2025

Prevod in spremna beseda: Ivo Kerže
Lektorski pregled: Katja Cingerle
Likovna zasnova: Peter Ogrin

Grafična priprava: Družina d. o. o.
Izdala in založila Družina d. o. o.
Za založbo Tone Rode
Tiskano v Sloveniji
Tiskano po naročilu
Ljubljana 2025

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

141.30"19"

MCCOOL, Gerald

Misel neotomistov / Gerald McCool ; [prevod in spremna beseda Ivo Kerže]. - Ljubljana :
Družina, 2025. - (Zbirka Sidro ; 46)

Prevod dela: The neo-Thomists
ISBN 978-961-04-1160-4
COBISS.SI-ID 224389891



DRUŽINA



34,90 EUR