

EDITH STEIN



KONČNA IN VEČNA BIT

Naslov izvirnika:
Endliches und ewiges Sein
Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1986

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

111.12

STEIN, Edith, svetnica

Končna in večna bit : poskus vzpona do smisla biti / Edith Stein ; [prevedel
Janez Zupet po predlogi Igorja Krašna]. – Ljubljana : Družina, 2015. – (Zbirka
Sidro ; 39)

Prevod dela: Endliches und ewiges Sein

ISBN 978-961-04-0128-5

277213440

Na naslovnici:
Rihard Jakopič: *Študija sonca*, ok. 1905, Narodna galerija

EDITH STEIN

KONČNA IN VEČNA BIT

Poskus vzpona do smisla biti



PREDGOVOR

To knjigo je napisala začetnica za začetnike. Avtorica je bila v starosti, ko se drugi upravičeno upajo imenovati učitelje, primorana svojo pot začeti znova. Izobraževala se je v šoli Edmunda *Husserla* in je napisala vrsto del po fenomenološki metodi. Te razprave so izšle v Husserlovem *Jahrbuch* in tako je njeno ime postalo znano prav v času, ko je prenehala s filozofskim delom in mislila na vse kaj drugega kakor na javno delovanje. Našla je pot h Kristusu in njegovi Cerkvi in se ukvarjala s tem, da bi iz tega naredila praktične sklepe. Kot učiteljica na učiteljišču dominikank v Speyerju se je lahko udomačila v dejanskem katoliškem svetu. Pri tem se je v njej zelo zgodaj prebudila želja, da bi spoznala miselne osnove tega sveta. Kmalu je bilo skoraj samoumevno, da je najprej segla po spisih sv. *Tomaža Akvinskega*. Njen prevod *Quaestiones disputatae de veritate* je utrl njeno vrnitev k filozofskemu delu.

Sv. Tomaž je našel strahospoštljivo in voljno učenko – njen razum ni bil več *tabula rasa*, imel je že zelo trden pečat, ki ga ni bilo moč tajiti. Oba filozofska svetova, ki sta se v njem stekala, sta zahtevala dialektično soočenje. Prvi izraz te zahteve je bil droben prispevek k Husserlovemu *Festschrift*: »Husserlova fenomenologija in filozofija sv. Tomaža Akvinskega«, ¹ napisan še med delom na »Raziskavah o resnici«. ² Ko je bil prevod končan in je bil v tisku, je znova prišlo do poskusa soočenja, tokrat na širši stvarni podlagi. Leta 1931 je nastal obsežnejši osnutek. V središču je bila obravnava pojmov akt (dej) in potencia (možnost); po njiju je bila poimenovana tudi celota. Temeljita predelava – ki se je že tedaj pokazala kot nujno potrebna – se je morala zaradi poklicnega dela odložiti.

Potem ko je bila avtorica sprejeta v red bosonogih karmeličank in je končala svoje leto noviciata, je dobila od predstojnikov naročilo, naj

¹ Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Verlag Niemeyer, Halle a. d. S. 1929, str. 315 sl. (E. Steins Werke Bd. IV).

² Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, Verlag Borgmeyer, Breslau, I. Band 1931, II. Band 1932, Wörterverzeichnis 1934 (E. Steins Werke Bd III).

prvotni osnutek pripravi za tisk. Nastala je čisto nova verzija; od stare je bilo prevzetih le nekaj listov (začetka I. dela). Izhodišče tomističnega nauka o deju-možnosti je bilo obdržano – vendar samo kot izhodišče. V središču je vprašanje o biti. Soočenje med tomističnim in fenomenološkim mišljenjem poteka v stvarni obravnavi tega vprašanja. In ker oboje – iskanje smisla biti in prizadevanje za sintezo srednjeveškega mišljenja z živim mišljenjem sedanjosti – ni le njeno osebno zanimanje, ampak obvladuje filozofsko življenje in ju mnogi občutijo kot notranjo nujno, zato misli, da bi njen poskus lahko pomagal tudi drugim, naj je še tako nezadosten. Glede nezadostnosti si je avtorica povsem na jasnem. V sholastiki je pač novinka in si lahko skuša prisvojiti le polagoma in kos za kosom, kar ji v njenem poznavanju manjka. Zato ji tudi ni moglo priti na misel, da bi podala zgodovinski prikaz obravnavanih vprašanj. Navezava na obstoječe rešitve je vedno samo izhodišče za stvarno obravnavo. In to naj ne bi bila samo pot do večje stvarne jasnosti – noben človeški miselni sistem ne bo tako popoln, da tovrstne analize ne bi več potrebovali –, temveč tudi pot do živega stika z duhovi preteklosti in do uvida, da onkraj vseh časov in pregraj narodov in šol obstaja nekaj, kar je skupno vsem, ki pošteno iščejo resnico. Če bo ta poskus kaj prispeval k temu, da prebudi pogum za takšno živo filozofsko in teološko mišljenje, trud ni bil zaman.

Morda bodo z več strani spraševali, v kakšnem razmerju je ta knjiga do dela *Analogia entis* p. Ericha Przywara DJ.³ V obeh primerih gre za isto stvar in p. E. Przywara je v svojem predgovoru opozoril na to, da so bila prva prizadevanja avtorice za soočenje med *Tomažem* in *Husserlom* zanj pomembna. Prva verzija njene knjige in dokončna verzija dela *Analogia entis* sta bili napisani približno v istem času, vendar je avtorica smela imeti vpogled v prve osnutke dela *Analogia entis* in je bila sploh v letih 1925–1931 v živi miselni izmenjavi s p. E. Przywara. Ta izmenjava je odločilno vplivala tako na njegova kakor na njena vpraševanja. (Zanjo je bil pater pobudnik njenega vnovičnega oprijetja filozofskega dela.) Stvarno je izid I. zvezka *Analogiae entis*

³ P. E. Przywara S. J., *Analogia entis*, Metaphysik. I. Prinzip, Kösel-Pustet, München 1932.

metodično-kritični predhodni preudarek k obravnavi vprašanj, ki so vsebina te knjige in ki jih je p. Przywara predvidel za svoj drugi zvezek (zavest–bit–svet).⁴ Vendar pa je prisotno neko prekrivanje, ker je po eni strani prikazana analogija kot temeljni zakon, ki obvladuje vse bivajoče in mora zato biti tudi bistvena za postopek, po drugi strani pa stvarna raziskava bivajočega glede na smisel biti vodi k odkritju istega temeljnega zakona. Raziskave, ki so izpeljane v tej knjigi, ne obsegajo vse širine vpraševanja, kakor je razvito v *Analogia entis I*. Zavest je obravnavana kot dostop do bivajočega in poseben rod biti, vendar ne temelji v celoti na medsebojni odvisnosti zavesti in predmetnega sveta, raziskava se tudi ne dotika oblik zavesti, ki ustrezajo zgradbi predmetnega sveta.⁵ Prav tako je bilo miselno [*das Gedankliche*] pritegnjeno samo kot rod bivajočega in medsebojna odvisnost bivajočega in pojmovnega dojetja samo priložnostno omenjena, ne pa kot dejanska téma obširno obravnavana. To se je zgodilo v zavestni samoomejitvi: kar smo tu poskušali, je oris nauka o biti, ne pa filozofski sistem. Da smo se nauka o biti lotili posebej, seveda predpostavlja pojmovanje njegovega razmerja do nauka o konstitucijskih oblikah zavesti, ki jih je mogoče zadostno utemeljiti samo v celovitem nauku o spoznanju in znanosti.

Če postopek, ki je v tej knjigi dejansko izpeljan, primerjamo s tistim, ki ga zahteva *Analogia entis I*, se v njej »znotrajzgodovinsko«⁶ mišljenje gotovo umika prizadevanju za »nadzgodovinsko resnico«. Vendar se pot, ki jo je izbrala avtorica, da upravičiti s tem, kar p. E. Przywara označuje kot »kreaturno mišljenje«⁷: različen način mišljenja pogojuje tudi različnost znanstvenega postopka in iz medsebojnega dopolnjevanja prispevkov, ki jih različni duhovi lahko nudijo na podlagi svoje enostranske obdarjenosti, prihaja do napredka v približevanju »nadzgodovinski resnici«. K tem naravno pogojenim enostranskostim spada, da je za *ene* mislece nakazana pot, da najdejo

⁴ *Analogia entis I*, Predgovor, str. IX.

⁵ Te tvorijo področje raziskovanja, ki ga je E. Husserl nakazal kot predmet *transcendentalne fenomenologije*.

⁶ Prim. *Analogia entis*, str. 25.

⁷ Prav tam, str. 24.

dostop do »stvari« s pojmovnim dojetjem, ki so jim ga dali že drugi duhovi – moč takega misleca je »razumetje« in odkritje zgodovinskih povezav; kak *drug* pa je po svojem načinu mišljenja poklican k neposrednemu raziskovanju stvari in pride do razumevanja dela tujih duhov samo s pomočjo tistega, kar si sam zmore izdelati – ti duhovi pogojujejo (kot veliki mojstri ali majhni pomagači) »prazgodovino«, se pravi dogajanje, za katerim hodi vsa duhovna zgodovina. Druga vrsta duha je vrsta fenomenologov. Potemtakem je pričakovati, da bo drugi zvezek *Analogiae entis*, ko bo izšel,⁸ s svojo obsežno »znotrajzgodovinskostjo« prispeval bistveno dopolnitev k raziskavam te knjige, kakor jo ponuja že prvi zvezek za določena vprašanja.

Temeljno soglasje prevladuje v pojmovanju odnosa Stvarnika do ustvarjenega bitja in tudi razmerja med filozofijo in teologijo; k temu drugemu bo vsekakor kasneje še kaj pripomnjeno.⁹ Obema knjigama je dalje skupno stališče do *Aristotela* in *Platona*, ki ne temelji na nobenem ali-ali, ampak išče rešitev, ki je do obeh pravična, in podobno do sv. *Avguština* in sv. *Tomaža*.

Morda se bo spričo nekaterih izsledkov te knjige porodilo vprašanje, zakaj se avtorica ni namesto na *Aristotela* in *Tomaža* naslonila na *Platona*, *Avguština* in *Dunsa Skota*. Na to je treba odgovoriti le, da je ona dejansko res izhajala iz *Tomaža* in *Aristotela*. Če je stvarne obravnave speljala do nekih ciljev, ki bi jih iz kakega drugega izhodišča nemara hitreje in lažje dosegla, to vendarle ni razlog, da bi naknadno tajila pot, po kateri je hodila. Morebiti bodo prav ovire in težave, s katerimi se je na tej poti morala spopadati, za druge koristne.

Na koncu je treba povedati še besedo o razmerju te knjige do najpomembnejših poskusov utemeljitve metafizike, ki so bili narejeni v našem času: do *filozofije eksistence* Martina *Heideggerja* in njenega nasprotka *nauka o biti* (ontologije), ki ga najdemo v spisih Hedwige *Conrad-Martius*. V času, ko je bila avtorica Husserlova asistentka v Freiburgu, se je Heidegger približal fenomenologiji. To je privedlo do osebnega poznanstva in prvega stvarnega navezovanja stikov, ki pa je

⁸ Dejansko ni nikoli izšel. (op. prev.)

⁹ Prim. pogl. I, paragraf 4.

bilo kmalu zaradi prostorske ločitve in različnosti življenjske poti prekinjeno. Heideggerjevo delo *Bit in čas* je avtorica kmalu po izidu prebrala in dobila o njem močan vtis, ne da bi tedaj moglo priti do stvarnega soočenja.

Spomini, ki so ostali na to več let staro prvo ukvarjanje s tem velikim Heideggerjevim delom, so priložnostno prišli na dan ob delu za pričujočo knjigo. A šele po njenem dokončanju se je pokazala potreba, da se ti dve tako različni prizadevanji za smisel biti soočita. Tako je nastal dodatek o Heideggerjevi filozofiji eksistence.

Od Hedwige *Conrad-Martius* je avtorica v času sobivanja, ki je zdaj že oddaljeno, a je bilo za obe odločilno, prejela usmerjevalne spodbude. Vpliv njenih spisov je v tej knjigi prisoten na več mestih.

Vsem, ki so prispevali k uspešnemu koncu tega dela, izražam prisrčno zahvalo.

Köln-Lindenthal, 1. septembra 1936

Avtorica

I

UVOD: VPRAŠANJE O BITI

§ 1. PRVO UVAJANJE V UČENJE O DEJU IN MOŽNOSTI SVETEGA TOMAŽA AKVINSKEGA

Kot kaŕipot v naŕe razpravljanje nam bo sprva sluŕil prikaz učenja o deju in moŕnosti svetega Tomaŕa Akvinskega. Da iz nekega zaključenega sistema izberemo en sam pojmovni par in ga skuŕamo opredeliti, je zelo tvegano početje. Kajti *órganon* filozofiranja je *nedeljiva celota* in posamezni pojmi, ki jih moremo izluŕčiti, so tako medsebojno prepleteni, da je osvetlitev posameznega pojma moŕna samo z raziskovanjem preostalih pojmov. A to je povezano s samo naravo vsakega človeškega filozofiranja: Resnica je samo *ena*, vendar se nam kaŕe v mnogih posameznih resnicah, ki jih moramo korak za korakom osvojiti; zato moramo na neki točki iti v globino, da se nam tako odprejo večje prostranosti; če pa se je odprlo večje obzorje, se nam na izhodiŕču razkrije nova globina.

Razlikovanje med moŕnostjo (zmoŕnostjo, močjo, potenco) in dejem (dejanskostjo, delujočnostjo, delovanjem, aktom) je povezano s poslednjimi vpraŕanji biti. Obravnava teh pojmov takoj vodi v samo srce tomistične filozofije.¹⁰

Prvo vpraŕanje, ki ga sveti Tomaŕ v svoji razpravi *Quaestiones disputatae de potentia* postavi, je: *Ali Bog poseduje moŕnost?*¹¹ In v odgovoru se razkrije dvojni pomen moŕnosti [*Potenz*] in deja [*Akt*]. Celotni sistem osnovnih pojmov je prerezan z radikalno ločnico, ki – začenŕi z bitjo – vsak pojem razcepi, tako da na tej in na drugi strani pokaŕe različen obraz: *ničesar ne moremo v istem smislu povedati o Bogu in o ustvarjenih bitjih*. Če kljub temu za oboje smemo uporabljati iste izraze, je to moŕno samo zaradi tega, ker ti izrazi *niso enoumni*, pa tudi ne *dvoumni*, ampak *analogni*. In tako bi mogli ločnico *sámo* imenovati *analogia entis*, ki lahko označuje odnos med Bogom in ustvarjenimi bitji.

¹⁰ G. Manser O. P. (Das Wesen des Thomismus: Divus Thomas 1924, str. 10) imenuje nauk o deju in moŕnosti »najbolj notranje bistvo tomizma«, in njegova knjiga »Das Wesen des Thomismus« (2. izdaja Freiburg-Schweiz) je zgrajena popolnoma na teh mislih.

¹¹ Quaestiones disputatae de potentia q I a 1.

Pri Bogu moremo in moramo govoriti o možnosti, vendar ta možnost ni v nasprotju z dejem. Razlikovati moramo med aktivno in pasivno možnostjo in Božja možnost je aktivna. Božji dej tudi ni dej v istem smislu kot pri ustvarjenem bitju. Dej slednjega – v enem od različnih, a tudi notranje povezanih pomenov besede – je delovanje, dejavnost, ki se začena in preneha in predpostavlja pasivno možnost kot njeno bitno podlago. Božje delovanje pa se ne začena in ne preneha, ampak je od vekov na veke; je njegova nespremenljiva Bit sama. Ničesar ni v njem, kar ne bi bilo dej, on je *actus purus*. Zato se za dej ne predpostavlja nobena možnost kot bitna podlaga; vsekakor nobena pasivna zmožnost, ki bi morala biti od zunaj potisnjena v gibanje oz. »aktivirana«. Vendar tudi aktivna možnost, ki se Bogu pripisuje, ne obstaja poleg ali izven deja samega: Njegova zmožnost, njegova »moč« se izraža v njegovem deju. In če navzven – v stvarstvu ter vzdrževanju in vodenju ustvarjenega sveta – ne dela vsega, kar bi lahko, za kar ima moč, če tu zmožnost in udejanjenje na videz ne sovpadata, vendarle pri njem dejansko ne obstaja noben presežek možnosti nasproti deju samemu, nobena neudejanjena možnost, kajti samoomejevanje moči v njenem delovanju navzven je *sámo* dej in učinek njegove moči. Božja možnost je samo *ena* in njegov dej je *en sam* in v tem deju je njegova možnost popolnoma udejanjena.

§ 2. VPRAŠANJE O BITI V ZGODOVINI

Komur je sholastično mišljenje tuje, lahko dobi vtis, da gre tu za teološko postavljanje vprašanj, ker se govori o *Stvarniku in ustvarjenem bitju*. Kasnejša izvajanja bodo pokazala, da sta tadva izraza tukaj rabljena v čisto filozofskem smislu, kljub temu da se je njun filozofski pomen razkril samo tistim mislecem, ki so se že iz razodetja naučili spoznavati Boga kot Stvarnika. S svojim naukom o deju in možnosti sv. Tomaž stoji povsem na tleh aristotelske filozofije.

Aristotelovo dognanje tega razlikovanja pomeni velikanski napredek v obravnavi vprašanja, ki je grško misel obvladovalo od njenih začetkov: vprašanje o *prvi in resnični biti*. Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἢ οὐσία. (Že zdavnaj in prav tako sedaj in celo vedno izpostavljeno in nikoli rešeno vprašanje: *Kaj je bivajoče?* je isto kot vprašanje: *Kaj je oὐσία?*)¹² Ta stavek – tukaj je omenjen samo začasno, ne da bi skušali dognati njegov pomen – se lahko označi kot vodilni motiv *Aristotelove Metafizike*, tega samosvojega spisa, v katerem najdemo strnjen izraz »še vedno nerešenega vprašanja«, s katerim se je grški duh boril cela stoletja.

Ni naloga tega dela in tudi ne moja naloga, pokazati, kako se je Aristotelov »filozofski sistem« kot celota izoblikoval. Po mojem je zelo možno, da je zrasel iz gonilne kali tega vprašanja. Tako postane zelo razumljiva silna želja mojstrov filozofije¹³ iz kasnejših stoletij po pojasnitvi Aristotela, če pomislimo, da je v središču njegovega razmišlja-

¹² *Aristotel*, *Metafizika Z*, 1028b 1. Prim. mesto iz Platonovega »Sofista« (244a), ki ga je M. Heidegger postavil na začetek »Sein und Zeit« (str. 1): »... očitno vam je že dolgo znano, kaj hočete reči, če uporabljate izraz *bivajoč*, mi pa smo sicer nekoč mislili, da razumemo, sedaj pa smo se znašli v zadregi.«

O težavi, da se za besedo οὐσία v drugem jeziku najde primeren izraz, bo kmalu govor.

¹³ *Albert Veliki*, ki je sam težko prenašal breme ἀπορούμενα, je na koncu svoje razprave »De causis et processu universitatis« rekel, da to razpravo ni pisal na lastno pobudo, temveč je bila »zaželeno« kot razlaga Aristotela s strani njegovih »tovarišev«. *Socii* pomenijo mlajše redovne brate, ki so poslušali njegova predavanja. Prim. *Roland Gosselin*, *Le »De ente et essentia«*, le Saulchoir, Kain-Belgique 1926, str. 179.

nja stalo vprašanje, ki se mu je zdelo, da je določeno, da ostane trajna »zadrega« (saj to je vendar ἀπορία) filozofije.

Sv. Tomaž je vprašanje o biti prevzel tako, kakor ga je našel pri Aristotelu. Njegovo pojmovanje filozofije kot znanosti, ki temelji na naravnem razumu, mu je omogočilo to navezo. Po drugi strani pa je bila v krščanskih stoletjih ob sodelovanju filozofije in teologije filozofija postavljena pred dejstva in naloge, ki jih v predkrščanskem obdobju niti slutila ni: Aristotel tako ni vedel nič o *stvarjenju*, nič o Bogo-človeku, ki je *dve naravi združil v eni osebi*, nič o troedinem Božanstvu, *o eni naravi v treh osebah*. Nauk o biti, kolikor ga je razvil, tako ne zadošča, da bi bil kos tem verskim resnicam. Že pri *Boetiju* je Tomaž našel oporo za nadaljnje razvijanje aristotelskega nauka o biti, še boljše oporo pa mu je ponujal Avicena (pri katerem je kot spodbuda prišlo v poštev vsaj razmišljanje o stvarjenju). Temu arabskemu mislecju je na njegovih poteh sledil enako neustrašno in preudarno kakor grškemu in zanesljivo korakal med njegovimi zmotami in zmotami njegovega nasprotnika *Averroesa*, pri obeh je »vse preveril in najboljše ohranil«.

Drobno delo *De ente et essentia*, ki ga je Tomaž kot mlad akademik na prošnjo svojih »bratov in tovarišev« napisal v Parizu,¹⁴ kaže tesno povezavo z Aristotelovo Metafiziko. Že naslov¹⁵ razločno spominja na stavek, ki sem ga označila kot vodilni motiv Metafizike: kajti *ens* je ōv, *essentia* pa οὐσία. To je svetnikov *temeljni očrt njegovega nauka o biti*, kateremu je v glavnih potezah ostal zvest, čeprav ga je neutrudno še naprej izgrajeval, do trenutka, ko je nekaj mesecev pred svojo smrtjo delo na svoji *Summa* prekinil, ker mu je Bog razodel stvari, vpričo katerih je vse, kar je napisal, bilo videti kakor plevel. Že v tem zgodnjem delu je narejen temeljni korak, ki gre dalje od Aristotela: znotraj *bivajočega* (*ens*) namreč razlikuje med bitjo (*esse*) in bistvom (*essentia*). Enačenje med ōv in οὐσία, iz katerega izhaja Aristotel, ostaja veljavno samo za Prvo bivajoče. S tem razlikovanjem je šele

¹⁴ Prim. Roland-Gosselin, n. d., str. XV sl.

¹⁵ Delo ni povsod navedeno pod tem naslovom, je pa večinoma tako imenovano, in verjetno drži, da naslov izvira od svetnika samega.

zajeta *bit kot taka* – ločeno od tega, *kaj je* – in sicer tako, da zaobjame tako končno kot neskončno, a istočasno tudi z breznom, ki ločuje to in ono. Tukaj pa se potem odpre pot, kjer se lahko zaobjame vsa *mnogovrstnost bivajočega*.

Če vprašanje o biti v grškem in srednjeveškem mišljenju lahko motrimo kot prevladujoče, vendar s to razliko, da se je Grkom to vprašanje porajalo iz naravnih danosti ustvarjenega sveta, medtem ko se je pri krščanskih mislecih (in v določeni meri tudi judovskih in islamskih) razširilo tudi na nadnaravni svet razodetja, pa je za novodobno mišljenje, ki se je odtrgalo od izročila, značilno, da se je na mesto vprašanja o biti v središče zanimanja postavilo vprašanje o spoznanju in prekinilo povezavo z vero in teologijo. Dalo bi se morda pokazati, da je v osnovi tudi moderni filozofiji bilo do ukvarjanja z vprašanjem o resnični biti in da je s privzetjem miselnih izhodišč, ki segajo vse do začetkov grške filozofije in označujejo potrebne spoznavne smeri, opravila pomembno nalogo glede vprašanja o biti.

Veliko resnejša pa je bila njena popolna izločitev razodete resnice. *Moderna filozofija* v razodeti resnici ni videla nobenega merila več, po katerem bi svoje izsledke morala preverjati. Tudi ni bila več pripravljena, da bi ji teologija odkazovala naloge, ki bi jih potem s svojimi sredstvi reševala. Ne samo, da je imela za dolžnost, da se omeji zgolj na »naravno luč« razuma, ampak tudi, da ne sega preko zgolj naravnega izkustva. V vsakem primeru je želela biti samostojna (*avtonomna*) znanost. To je vodilo k temu, da je v veliki meri postala tudi brez-božna znanost. Vodilo pa je tudi k razcepu filozofije v dva tabora, ki sta šla vsak svojo pot, govorila različna jezika in se prav nič trudila, da bi drug drugega razumela: na eni strani je bila to *moderna filozofija*, na drugi pa katoliška sholastična filozofija, ki se je sama imela za *philosophia perennis*, tisti zunaj pa gledajo nanjo kot na zasebno zadevo teoloških fakultet, semenišč in različnih redovnih kolegijev. *Philosophia perennis* se jim je zdela kot okorel pojmovni sistem, ki se kot mrtva posest prenaša iz roda v rod. Tok življenja pa si je izbral drugo strugo.

Zadnja desetletja so glede tega prinesla preobrat, ki se je pripravljaj z različnih strani. Najprej na katoliški strani. Da bomo razumeli, kaj se je tukaj dogajalo, moramo vedeti, da *katoliška filozofija* (in *katoliška znanost* nasploh) ni bila isto kakor filozofija katoličanov. Katoliško intelektualno življenje je postalo pretežno odvisno od *moderne*ga in izgubilo povezanost s svojo veliko preteklostjo. Druga polovica 19. stoletja je glede tega prinesla pravo renesanso, prerojenje s poglobitvijo v najboljše vire. Ali ni presenetljivo, da sta bila potrebna šele odloka Leona XIII. in Pija XI., da se je študij Tomaža Akvinskega zopet poživil, in da je bilo treba znova poskrbeti za ustrezne izdaje besedil, ker se je v knjižnicah odkrilo še ogromno netiskanega in nepoznanega rokopisnega gradiva, in da se je obširna prevajalska dejavnost začela šele v zadnjih letih? Vse to so bile naloge, ki se jih je bilo potrebno lotiti in so jih delno na moč pospeševali, vendar pa še nikakor niso dokončane. Do današnjega časa se vrstijo izkopavanja, ki pozabljen svet – bogat, živahen, poln življenja in rodovitnih kali – na novo odkrivajo. Cvetoča moderna humanistična veda, sama sad iztekajočega se 19. in začetega 20. stoletja je bistveno pripomogla k uspehu tega podviga. Danes vemo, da *tomizem* ni privrel iz duha svojega mojstra kot zaključen pojmovni sistem. Poznamo ga kot živo duhovno zgradbo, katere nastajanju in rasti lahko sledimo. Hoče, da ga notranje prisvojimo in da v nas pridobi novo življenje. Vemo, da so se veliki misleci krščanskega srednjega veka spopadali z istimi vprašanji, ki zadevajo tudi nas, in da nam imajo veliko povedati, kar nam lahko pomaga.

Obstaja pa tudi druga stran te zadeve: nekako ob istem času, ko se je *krščanska filozofija*¹⁶ prebudila iz svojega spanja pravičnega, je *moderna filozofija* odkrila, da po poti, po kateri je hodila že nekako tri stoletja, ne gre več. Zasuta z materializmom je najprej iskala rešitev v vrnitvi h *Kantu*, vendar to ni bilo dovolj. Neokantizem različnih oblik so zamenjale smeri, ki so bile spet naklonjene *bivajočemu*. Staro in

¹⁶ Ime, ki je v katoliškem taboru samem zelo sporno. Posebno živahno je bilo razpravljanje o tem v zadnjih letih v Franciji. Odličen pregled daje »La Philosophie Chrétienne« (Kain-Belgique 1933), poročilo zasedanja o II. »Journée d' Etudes de la Société Thomiste«, ki je potekalo v Juvisyju 11. IX. 1933.

zaničevano ime *ontologija* (nauk o biti) je tako zopet pridobilo na veljavi. Pojavila se je najprej kot *Wesensphilosophie*, filozofija bistev (*Husserlova* in *Schelerjeva* fenomenologija); potem sta se ji ob bok postavili *Heideggerjeva* *Existenzphilosophie*, filozofija eksistence, in ontologija Hedwige *Conrad-Martius* kot njen nasprotni pol. Ponovno rojena filozofija srednjega veka in novorojena filozofija 20. stoletja – ali se lahko združita v eni strugi kot *philosophia perennis*? Še vedno govorita različna jezika in najprej bo potrebno poiskati jezik, v katerem se bosta lahko sporazumeli.