

ONTOLOGIJA

0. KAJ JE ONTOLOGIJA

Ontologija je modroslovna veda, ki obravnava *bitje kot bitje in to, kar ima, kolikor je bitje* t.j., obravnava samo tiste lastnosti, ki jih ima sleherno bitje. Takih lastnosti, pravimo jim **presežne lastnosti** je seveda malo, kajti čim večji obseg ima kak pojem, tem revnejša je njegova vsebina.

Primer: ožji pojem *lipa* vsebuje več lastnosti, kakor širši pojem *drevo*, ta zopet več lastnosti, kakor še pojem *rastlina*; drevo ima lastnosti rastline in drevesa, pa še nekaj svojih.

Pojem *bitje* je pa najširši pojem sploh, zato vsebuje najmanj lastnosti, vendar dovolj, da se more z njimi ukvarjati posebna modroslovna panoga. Aristotel, ki je obširno razvil to vedo jo je imenoval **prva filozofija**, pozneje so jo preimenovali v **metafiziko**. Tega naziva se je bolje izogibati, ker je dvoumen zaradi predloga *meta*, ki more pomeniti krajevno za ali *nad, onstran*. Onstran *fysis* (=narava) ni ničesar.¹

1. UVOD

Temeljno vprašanje je: *Kaj je filozofija?* Odgovora pa sta dva:

- ljubezen do modrosti
- znanost

1.1. LJUBEZEN DO MODROSTI

Filozofijo, kot ljubezen do modrosti bi lahko grobo poslovenili – **radovednost**.² Vendar ne kot tisto grško obliko radovednosti ("firbčnost"), temveč tiste čiste, zdrave, človeško normalne radovednosti, ko nas zanimajo temeljne resnice. Treba je paziti na to, da ločimo modrost³ med pametnostjo⁴ in kopičenjem znanja.

Filozofija pomeni način življenja, pomeni življenjsko držo. Filozof je vsakdo, ki se odpre življenju na razumevajoč način. Odprtost pomeni pustiti, da me nekaj nagovori, začudi.⁵
Kdor živi pristno življenje se venomer čudi.

Modrost pomeni urejanje (filozofskih počel). Modremu je lastno to, da ureja in primerja.⁶ Urejanje pomeni, vedeti kaj je **cilj**. Modrosti ni pomembna stvar, temveč pomen. **Modrost je urejeno spoznanje.**

Tisti, ki ljubi modrost, živi na takšen način, da poskuša razumeti svoje življenje in svet, ki ga obdaja. Toda modrost je več kot pametnost. Pametnost navadno zadeva celovitost življenja. Moder je tisti, ki se odpre življenjskemu izkustvu in ga v razmišljanju poskuša

¹ Janžekovič, J.; *Filozofski leksikon*; Mohorjeva družba; Celje, 1981; 190

² Prim.: T. Hribar, *Fenomenologija I*, Ljubljana 1993, 11

³ Pri modrosti odgovori ne zaključijo vprašanja, temveč jih nadaljujejo in pomagajo v globlji vstop v življenje.

⁴ Pametnost pa zahteva, da zadevo o kateri se zanimaš obvladaš in s tem a priori zaključiš vsakršno možnost ponovnega vprašanja.

⁵ Čudenje je prvinski akt, saj omogoča spraševanje in s tem odgovore in s tem posledično neko modrost.

⁶ T. Akvinski.

razumeti; ki dopusti, da ga življenjska izkušnja nagovori, da mu da (za) *misliti*. Moder človek zna prisluhniti življenju in tako dospeti do globljega razumevanja življenja in celotne stvarnosti. Toda prava modrost se zaveda omejenosti svojega vedenja in se zaveda tudi, česa ne ve (Sokrat: *Vem, da nič ne vem*).⁷

Filozofija je danes pomembna, da prepoznamo grške aspekte. Teolog se mora povezovati s filozofijo, zaradi komunikacije s svetom. Krščanstvo je namreč *način življenja*. Filozofija je tudi *način življenja*. Vendar s to razliko, da krščanstvo daje *odgovore*, filozofija pa postavlja *vprašanja*. Med krščanstvom in filozofijo pa nastaja ustvarjalna napetost.

1.2. FILOZOFIJA KOT ZNANOST

Filozofija je iz vidika znanosti primarna drža, ker se vsi sprašujemo, iščemo modrost. Tako filozofija ni privatna zadeva, ampak je obča,⁸ vsi iščemo neko skupno resnico.

Znanstveno gledano je filozofija tudi komunikacija, vendar je pomen komunikacije drugačen. Pri filozofiji kot ljubezni do modrosti je pomen komunikacije kot stik s svetom, pri znanosti pa je komunikacija delitev. Vsi iščemo neko univerzalno resnico in svoje dosežke delimo z drugimi.

Obstajajo različne opredelitve filozofije kot znanosti, le ena pa je zvesta izvorni poklicanosti filozofije:

Filozofija je znanost, ki poskuša misliti celoto bivajočeta iz zadnjega temlja in to z naravnim umom ter v moči lastnega uvida.

1.2.3. FILOZOFIJA KOT ZNANOST IN OSTALE ZNANOSTI

Današnje razumevanje znanosti je pod vplivom metodologije naravoslovnih (t.i. eksaktnih) znanosti, ker so slednje s svojo tehnološko uporabnostjo najbolj zaznamovale razvoj zadnjih stoletij.

V primerjavi z njihovo dodelano induktivno-eksperimentalno metodo se filozofija dandanes zdi pomanjkljiva, neeksaktna znanost, ki mora navzven često opravičevati svojo znanstvenost ali celo svoj obstoj.

Toda znanost, ki obvladuje današnji čas, se je razvila iz filozofije, se je rodila v njenem naročju ali če smo še bolj dosledni, sodoben pogled na znanost je ena od oblik filozofskega razumevanja sveta, ki pa je zaradi svoje obče sprejemljivosti postala splošno merodajna in povratno določa samo razumevanje filozofije.

Filozofija je bila znanost daleč pred razvojem novoveške matematično-eksperimentalne znanosti, zato je – v kolikor je filozofija zares zvesta svoji izvorni poklicanosti resničnega spoznanja pred sodobno znanostjo.

⁷ Klun B.; *Ontologija*; Teološka Fakulteta; Ljubljana, 2002; 3

⁸ V tem kontekstu pomeni tudi, da je posredljiva

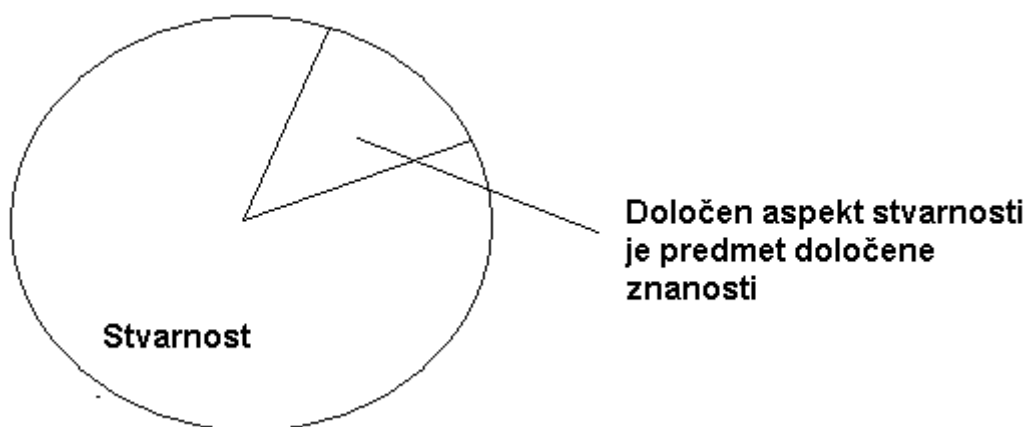
1.2.4. KAJ ZNANOST DELA ZNANOST

Znanost lahko opredelimo kot **metodično-kritično urejeno znanje o nečem**. V tej opredelitvi lahko razlikujemo štiri momente:

PREDMET

Ta »nekaj« (znanje o nečem), o čemer znanost dosega (spo)znanje, se imenuje **tematični predmet zanosti**. Glede na različen tematski predmet ločimo različne *posamične* znanosti. Predmet je neko področje spraševanja, ki ga izpostavimo znotraj celotne stvarnosti.⁹

Predmet je lahko v posamični znanostih še podrobneje določen v smislu nekega vidika (aspekta) stvarnosti (glej slika 1.).¹⁰ Sodobna specializacija znanosti vodi k nenehnemu oženju predmeta, obenem pa se povečuje znanje tega ozkega področja.



Slika 1 – Predmet je lahko v posamičnih znanostih še podrobneje določen v smislu nekega vidika (aspekta) stvarnosti.

METODA

Poleg tematskega predmeta, ki ga želi znanost spoznati, pa je nujno tudi poznavanje poti, po kateri naj bi dano področje (predmet) spoznali oz. si o njem pridobili gotovo znanje.

Pot, ki vodi do pravega spoznanja se od Grkov dalje imenuje metoda.¹¹ Metoda nam določa hojo po *po poti* v zasledovanju nekega cilja. Pove nam pravi način postopanja oz. pravila postopka.

KRITIČNOST

K metodi nujno spada kritičnost. V širšem smislu pomeni kritičnost sposobnost razločevanja, razlikovanja, razsojanja. V primeru znanosti gre za **razločevanje med pristnim in nepristnim znanjem** (glej slika 2.)

⁹ Tako je npr. lahko predmet znanosti narava ali človeška družba, kar predstavlja osnovo za naravoslovne in družboslovne znanosti.

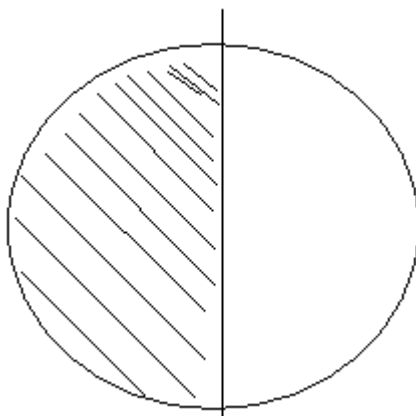
¹⁰ Tako npr. lahko fizika obravnava stvarnost pod vidikom temeljnih zakonov materije, biologija obravnava stvarnost z vidika življenja, ekonomija obravnava človeško družbo pod vidikom produkcije dobrin in njihove izmenjave itd.

¹¹ Etimologija besede metoda: *mea + hodos = met'hodos*; gr. *hodos* - pot; *meta* – po.

Kritika nikakor ne pomeni kritiziranja, marveč ima pozitivno vlogo. H kritiki spada kriterij oz. tisto pravilo, po katerem razlikujemo resnično od neresničnega.

Kriteriji bi lahko prevedli tudi kot *razločevalec*. Glede na kriterij razsojamo, kaj je »na pravi poti« in kaj je skrenilo s poti.

Če znanost ne pozna kritičnosti oz. kriterijev znanstvenosti, potem preneha biti znanost. Saj ne moremo razločevati znanstvenega spoznanja od neznanstvene domneve.¹²



Slika 2 – Pri kritiki v primeru znanosti gre za razločevanje med pristnim in nepristnim znanjem

UREJENOST

Znanost spoznanja ureja v sistematično celoto. Znanstvena spoznanja niso zgolj skupek posamičnih uvidov, temveč stremijo k oblikovanju sistema. Zato je urejenost oz. *sistematičnost* bistvena značilnost znanosti.

1.2.5. ALI JE FILOZOFIJA ZNANOST

Glede na omenjene momente znanosti, se postavlja vprašanje, ali je filozofija sploh znanost. Od posamičnih znanosti se razlikuje na vse naštetе momente, s tem pa kaže svojo drugačnost ter specifičnost

PREDMET

Filozofija nima tematično omejenega predmeta spoznanja. Cilj njenega spraševanja ni neko vnaprej dano področje stvarnosti, marveč *celota bivajočega, bivajoče v celoti, celota biti*.¹³

Filozofija se spašuje po celoti bivajočega, ki se ji razkriva v svoji biti. Gre za celoto našega življenjskega izkustva, ki vključuje najrazličnejše vidike našega

¹² Tako npr. poteka filozofska diskusija o kriterijih vednosti v izkustvenih znanostih. Zaradi nezmožnosti popolne verifikacije znanstvenih sodb je K.R. Popper predlagal kriterij falsifikacije. Če kriterija znanstvenosti ne bi bilo, bi zapadli v dogmatizem. Prav to je tudi Kant očital racionalistični filozofiji (Wolff), zato je sam poimenoval svojo filozofijo »kritična filozofija«.

¹³ Bit je središčni pojem filozofije. V ontologiji bit ne označuje česa določenega ali pa bistva česa, temveč samo prisotnost bitij, stvari, sploh vsega kar obstaja. Vsaka filozofija oz. ontologija ima svoje pojmovanje biti. Prvič se ta pojem pojavi pri Parmenidu, ki izenačuje bit in mišljenje. Heidegger govori o pozabi biti v zgodovini evropske metafizike ter o ontološki diferenci med bitjo in bivajočim; človeka označuje kot tu-bit. (CLF 47)

bivanja v svetu. Filozofija *ne postavlja* predmeta raziskovanja, noče ničesar *pred-postavljati*, temveč se odpreti vsemu, kar je. Dopuščati vse kar je, da bi bila odprta celoti.¹⁴

METODA

Filozofija tudi nima že neke vnaprej dane metode, kot je to primer pri posamičnih znanostih. Vprašanje metode je kot tako že filozofski problem: od kod začetni filozofsko spraševanje in kakšna je pod do spoznanja resnice celote? V sodobni filozofiji se različni odgovori glede vprašanja metode kažejo v mnoštvu filozofskih smeti in tokov.¹⁵

KRITIČNOST

Filozofija sprejema zahtevo po kritičnosti, toda obenem se sprašuje, kaj je bistvo kritičnosti. Zato noče sprejemati nekih vnaprejšnjih in samoumevno sprejetih kriterijev znanstvenosti, temveč je vprašanje kriterijev resnice in neresnice že filozofsko vprašanje.¹⁶

Obenem se filozofska kritičnost kaže v nezaupljivosti do hitrih rešitev in odgovorov, saj izhaja iz ponižnosti mišljenja pred neizčrpno globino stvarnosti. Za filozofijo je resničen samo tisti odgovor, ki ne zaustavi spraševanja, temveč globlje osvetli vprašljivost stvarnosti in nam odpira nova vprašanja.¹⁷

UREJENOST

Posledično pa je filozofija kritična do vsake zaprte celote znanja, ki bi si domišljalo, da je *obvladovalo* celotno stvarnost. Zato primarni cilj filozofije ni takšna urejenost znanja, ki bi ustvarila zaprto celoto – pa naj bo to filozofski sistem, svetovni nazor, ideologija ali »nauk«.

Zato filozofije ne gre opredeliti z besedami: *Filozofija je nauk o ...*, ker ima filozof vedno opravka z neizčrpno globino resničnosti, katero ne more nikoli dokončno doumeti.

Zato tudi ne more biti nobenega dokončnega sistema filozofije, temveč v najboljšem primeru le pomožen, provizorični sistem. V tem oziru Heidegger pravi, **da filozofi ne učijo nobenega nauka, temveč (nam) dajo (za) misliti**.¹⁸

1.2.6. MIŠLJENJE KOT CELOTA

Filozofija poskuša misliti celoto bivajočega. **Kaj pomeni misliti in kako je moč misli celoto vsega, kar je?** *Misliti* ne pomeni neke gole miselne dejavnosti, ne pomeni zamišljati ali izmišljati si nekaj, snovanje miselnih teorij. Misliti pomeni v razumevanju odgovarjati izkustvu, ki nam »daje (za) misliti«.

¹⁴ Predmeta ni, ker poskuša bivajoče zavzeti najširšo dimenzijo. Bivajoče pomeni stvarnost, univerzalnost, v bivajočem ni posamičnosti. Zaradi univerzalnosti filozofije ni predmeta, ker se ga ne da enostavno določiti.

¹⁵ Metoda nas mora v celoti nagovoriti. Fichte: *Vsak si izbere tako filozofijo, kot je*.

¹⁶ Drža kritičnosti je pomembna v filozofiji, ker morabit sposobna razločevati med pravimi in lažnimi znanji.

¹⁷ Filozofija ne mara sprejeti kriterijev empiričnih znanosti, ker se pristna filozofija ne bo končala pri nekem dokončnem odgovoru.

¹⁸ Sicer se po Wolfu poskuša filozofija urediti v sistem. Filozofija je lahko sistematična, varovati pa se mora sistema.

Misliti je vezano na izkustvo – izkustvo (kar doživljamo, srečujemo, kar se nam kaže) je tisto, ki nagovarja mišljenje in kar v mišljenju vedno tako ali drugače poskušamo razumeti in razložiti.

Obenem pa mišljenje in razlaga povratno vplivata na način, kako izkušamo oz. doživljamo svet in svoje življenje v njem. Mišljenje (razumevanje) in izkustvo nista ločena temveč sta povezana v celovitosti človeškega življenja.¹⁹

Zato tudi filozofsko mišljenje ni neka vase zaprta in samozadostna dejavnost uma, marveč refleksija celovitega življenjskega izkustva. Ob tem izkustva ne smemo razumeti v ozkem smislu empirizma, ki izkustvo poistoveti s čutni zaznavami.

Naše razumevanje izkustva je eksistencialno in zadeva človeško življenje oz. doživljanje v najširšem smislu. Filozofsko mišljenje se dogaja na obzorju človekove eksistence – iz nje izhaja in se vanjo vrača.

Zaradi te vpetosti mišljenja v celovitost človeškega bivanja bomo pri našem razmišljanju nezaupljivi do golih špekulacij, do miselnih predstav in teorij, ki izgubijo stik z izkustvom, ali bolj radikalno: stik z življenjem. Četudi bodo ontološki razmisleki presegli konkretno danost fenomenov, pa bodo kljub temu imeli podlago na izkustveni ravni.

Mišljenje je celovito dejanje človeka, ki od njega zahteva odprto zbranost ali zbrano odprtost. Če človekovo mišljenje ni zgolj miselna dejavnost, niso zgolj njegove "logične" sposobnosti, se je na svoj način razkrilo že Grkom, ki so človeka opredelili kot bitje, ki ima "logos" – kjer ima logos več pomenov: razum, misel, smisel, govor, beseda. Zato bi to opredelitev lahko prevedli na različne načine: človek je živo bitje, ki ima besedo, ki govori ali: živo bitje, ki je sposobno mišljenja – vsekakor pa je latinski prevod **animal rationale** preozek za izvirni grški pomen.

Ob tem se razkriva bistvo mišljenja: zbranost kot povratek iz raztresenosti misli k sebi samemu; zbranost kot bližina smislu svoje biti. Zbrati se v sebi ne pomeni zapreti se vase, biti prisoten telesno, toda obenem se v mislih ločiti in zapreti pred svetom in soljudmi. Nasprotno: zbranost je odprtost prostoru, času, stvarim, sočloveku, kjer smo; je pozorna in zbrana odprtost za nagovor bivajočega. Zbranost je prebivanje v razkritosti biti.

Šele v zbranosti se moremo odpreti sebi in hkrati izkustvu, ki nam *daje za misliti*. V tem smislu je zbranost omogočujoča in temeljna poteza mišljenja. Ne smemo pa je zamenjati z miselno koncentracijo, ki jo lahko izvaja tudi nekdo, ki je sicer zaprt zase in za življenje, ki ga izkuša.²⁰

Pravo mišljenje v zbranosti se zares posveti tistemu (fenomenu), kar ga je v izkustvu nagovorilo. To hkrati vključuje *postavitev v oklepaj* vseh mnenj in razlag, ki smo jih često nevede prevzeli od drugih in jih zdaj postavljamo pred ali nad svoje izvirno izkustvo.

¹⁹ Mišljenje je za filozofa kot voda za ribo. Je nekaj temeljnega in osnovno človeškega. Zbranost je ključni moment mišljenja, brez zbranosti ni pristnega mišljenja. Zbranost je pomembna ker težimo k raztresenosti, lažje smo namreč raztreseni kot pa zbrani.

²⁰ Filozofija ni nabiranje znanj, ampak je zbiranje življenjskih izkustev.

1.2.7. TEMELJ, POČELO

V filozofiji gre za mišljenje oz. spoznanje celote, toda ne v smislu kopičenja posamičnih spoznanj. Filozofija si prizadeva misliti celoto glede na tisto, kar jo notranje »enoti«, kar je *vinculum unionis* (vez enotnosti), kar celoto kot enotnost **u-temelj-uje**, kar je njen zadnji in izvorni temelj.

Filozofsko mišljenje poskuša misliti celoto bivajočega iz njenih zadnjih temeljev ali počel. Že prvi grški filozofi so utelešali to težnjo filozofije, ko so v množstvu stvarnosti iskali neko zadnje in vse-utemeljujoče počelo. Grška beseda zanj je **arhe**.²¹

Beseda *arhe*²² ima v običajnem jeziku dva osnovna pomena: **začetek** in **vlada**. Toda začetek ni mišljen kot prvi trenutek v kronološki verigi dogajanja, temveč kot tisti izvor, iz katerega nekaj vznikne, ki nekaj *spočne* in ga zato lahko imenujemo **počelo**.²³

V moči *počela* se spočeta stvar dogaja ali razvija naprej in v tem smislu počelo ne določa zgolj začetka, marveč *vlada* tudi nadaljnjemu dogajanju. V tej povezavi lahko vidimo pomen besede **načelo**,²⁴ ki prav tako označuje besedo *princip(ium)*: načelo je nekaj, kar vlada in določa dogajanje. *Arche* kot počelo je torej tisti enotni temelj, ki utemeljuje množstvo celote.

Ker ima počelo v slovenščini prizvok zunanjega povzročanja, bomo pogosteje kot o počelu govorili o temelju. Pri temelju je poudarek na utemeljitvi, na dajanju osnove, ki ostaja prisotna v utemeljeni stvari. Temelj *omogoča*, da nekaj je, kar je, čeprav sam često ostaja skrit.

Prizadevanja za spoznanje zadnjih počel in temeljev ne more vidi neka vnaprejšnja predstava ali ideja, kaj in kakšen naj bi bil zadnji temelj ali počelo. Filozofija ne išče neke zadnje formule sveta, ki bo na skrivnostni način razložila celotno stvarnost. Obenem pa iskanje počela ne vodi zgolj psihološka potreba ali želja človeka po zadnji utemeljitvi n poslednjem smislu.

Filozofija uporablja počela in temelje, kolikor se ti kažejo sami od sebe, v kolikor so dostopni in se dajejo v izkustvu. **Interes filozofije so stvari same, v njihovi biti, kot se kažejo same od sebe, onkraj teoretskih konstrukcij in predstav.**

1.2.8. VPRAŠANJE METODE

²¹ *Arche* pomeni načelo, princip, izhodišče, iz katerega vse izhaja, vse izvira. Prav na samem začetku grške filozofije je bil problem *arhe* osnovni filozofski problem. To je problem biti, problem prapočela, prvega vzroka, osnove vsega – torej temeljno filozofsko vprašanje o prapočelu, ki so si ga zastavili vsi predstavniki filozofije v kozmološkem obdobju in na katero so vsak na svoj način tudi odgovarjali. Izraz je prvi opredelil Platon – *arhe* pomeni začetek in res se prav tu začenja temeljna filozofska problematika (CLF 34).

²² Sinonim je *an-arhija*, ki pomeni brezvladje.

²³ *Počelo* pomeni filozofski princip, predvsem v ontološkem pomenu; že termin sam sugerira pomen *izvora* in *načela*. Tako je *počelo* povsem ustrezen izraz za *arche* v filozofiji kozmološkega obdobja, za *ideje* pri Platonu; za *eno* pri Plotinu; itd. (CLF 257)

²⁴ *Načelo* pomeni začetek, osnova vsega → princip. Medtem ko pomeni počelo predvsem *bitni princip*, pa je *načelo* pomensko širše. Splošni pomen v filozofiji: temeljna vodilna ideja, obče pravilo, spoznavni princip; v etiki in estetiki je načelo izraz za normo. → princip; → *arhe* (CLF 218).

Če je filozofija mišljenje celote glede na njen temelj, se postavlja vprašanje glede poti, po kateri naj hodi mišljenje, da bo znalo doseči temelj, da bo razkrilo počela stvari. Pot v smislu postopka, ki vodi do danega cilja smo poimenovali metoda. Kakšna naj bo torej metoda filozofije?

Našemu pristopu je najbližje pot, ki jo v širšem smislu zaznamuje fenomenologija.²⁵ Pri tem ni mišljena fenomenološka metoda E.Husserla v ožjem smislu, ki poskuša uzreti bistvo neke stvari znotraj njene danosti za zavest oz. po poti fenomenoloških redukcij.

Gre za odprtost do stvari (fenomena), t.j. tega, kar se kaže, kakor in v koliko se ta sama od sebe kaže v izkustvu in se kot taka daje mišljenju. **To kar je pristno izkušeno, kar se torej v izkustvu pojavlja in kaže, naj bi mišljenje razložilo.**

Razlaganje lahko imenujemo tudi **analiza**. Analizo ali razlaganje spodbuja spraševanje tistega, kar se daje v izvornem izkustvu. V takem spraševanju, razumljenem kot opisujoče razlaganje ali fenomenološka analiza, se tisto, kar je izkušeno, šele v polnosti pokaže in da videti. **Filozofijo bi lahko opredelili kot fenomenologijo izvornega izkustva.**

Kaj je izvorno izkustvo? Heidegger pravi glede izkustva naslednje:

Nekaj izkusiti (...) pomeni, da nas doleti, da nas zadene, da pride nad nas, nas sprevrne in preobrazi. Govor o 'izkusiti' pa v tem reku ravno ne pomeni tega, da izkušnjo izpeljemo mi; izkusiti tu pomeni: iti skozi nekaj, nekaj prestati, sprejeti tisto, kar nas zadene, kolikor se temu prepustimo. Nekaj se naredi, se usodi, nekaj takonanese.

Pri naši predstavi bomo opredelili izvorno izkustvo, kot ga predstavi F. Wiplinger. Po njem so temeljne poteze izvornega izkustva naslednje:

Izvorno izkustvo²⁶ se nam dogodi in nas prevzame:

Glagol izkusiti je prehodni glagol, kjer osebek izkuša predmet, kjer je osebek nosilec dogajanja in je v aktivnem odnosu do svojega predmeta: Pri izvornem izkustvu (npr. smrt ljubljenega človeka, rojstvo otroka, začetek ljubezni itd.) pa izkustvo ni v naši oblasti, temveč se nam dogodi, nas zadane in prizadene. Ne moremo odločati o tem, ali, kdaj in kako se nam bo zgodilo. Niti ga ne moremo razložiti z doslednejšim znanjem. Tako izkustvo postavi pod vprašaj naše dotedanje razumevanje sveta.

Izvorno izkustvo me zadeva čisto osebno

Izvorno izkustvo je moje lastno, v enkratnosti in neprimerljivosti. Ima značaj *vselejmojosti*. Zato mi ga ne more nihče odvzeti in me ne more v njem nadomestiti. Na delovnem mestu me lahko kdo zamenja in nadomesti, ne more pa me zamenjati v ljubezni in smrti

V izvornem izkustvu se nam posreduje nekaj skupnega

²⁵ Fenomenologija je širši splošni pomen: veda o pojavih, fenomenih, ki odkriva razlike med resnico in videzom. Psihološki vidik tako pojmovanje fenomenologije: opisovanje in interpretiranje pojavov v duševnosti, še posebno v zavesti (CFL 115).

²⁶ Izkustvo pomeni vsa spoznanja, ki izhajajo in neposrednega doživljanja oz. dožemanja. V filozofiji se srečujemo z zelo različnimi pojmovanji izkustva od najožjega senzualističnega do najširšega, ki enači izkustvo s celotno človeškoprakso. Izkustveno je tisto, kar se nanša na izkustvo; kar iz izkustva izhaja ali na izkustvu temelji (CFL 161).

Tisto, kar mi je pri izvornem izkustvu dano in zadano v razmislek se lahko daje, dogodi tudi drugim. Ne morem ga jaz posredovati drugim, lahko pa se posreduje samo. Wiplinger piše:

To, kar me zadeva v mojem izvornem izkustvu, se lahko posreduje in nagovori tudi vsakega drugega na prav takšen, t.j. enkratno osebni in vsakokrat njegov način, kot nagovor temelja celote sveta. Pri poskusu vsakega izmed nas, da čim bolj čisto in zvesto prisluhnemo svojemu lastnemu enkratnemu izkustvu in govorimo iz njega, se lahko dogodi izmenjava med menoj in drugim, ker in v kolikor moje in njegovo govorjenje in poslušanje prihaja iz enega in istega izvora izkustva – pri čemer ta (izvor) posreduje samega sebe.

Izvirno izkustvo nas preobraža

Izvirno izkustvo ni zgolj neki doživljaj, ki se nam pripeti, ni le *afekt* čiste neposrednosti in čistega občutenja. To izkustvo zahteva mišljenje in zbranost, da se nam v polnosti posreduje. Kliče po razumevanju in spoznanju.

Spoznanje brez izkustva je prazno, je zunanje in površno, prav tako pa je izkustvo brez razumevanja in razlage slepo, zamegljeno in zgolj iracionalno subjektivno. Razumevanje vedno vključuje tudi govor in govorico.

Zato se izvirno izkustvo dogodi le, kolikor se zanj odpremo, v kolikor mu damo prostor in si zanj vzamemo čas. Vzeti si čas pomeni, v mišljenju *privedi skupaj* to, kar je, je bilo in kar prihaja in na ta način sebe zbrati. Zbrati se v našem razumevanju bivanja (biti) in sveta ter pustiti, da izvirno izkustvo nanj vrže novo luč (ali tudi mučno temo). Tako se v razumevanju sveta, bivanja in samih sebe preobražamo.

Pred izvornih izkustvom pa se lahko tudi zapremo in s tem izključimo možnost svoje preobrazbe. To, kar se nam v izkustvu posreduje, lahko potlačimo ali poskušmo prekriti z različnimi razlagami in teorijami, ki ustrezamo našim željam. Zato je temeljna fenomenološka drža *odprtost* – odprtost za to, kar se kaže, kot se kaže samo po sebi in na sebi.

Izvirno izkustvo je temeljno in dano vsakomur

Izvirno izkustvo ni le neko priložnostno izkustvo, ki bi se dogajalo izjemoma in ne bi bilo dano vsakomur. Nasprotno, vsak človek na njemu lasten način izvršuje svoje *biti*, ga tako ali drugače izkuša in razumeva.

Na njemu lasten način mu je dano izkustvo, kaj pomeni biti; na njemu lasten način razumeva in izkuša svet, ki ga obdaja, doživlja bistveno prisotnost soljudi v svojem življenju, se sooča z nenehno možnim koncem svojega bivanja (smrtjo) in na druge načine izkuša globino človeškega bivanja. **Zato temeljno izkustvo hkrati ni nikomur povsem tuje in ga vsakdo na svoj način tako ali drugače razume.**

Zakaj pri traktatu iz ontologije namenjamo toliko prostora eksistencialnim izhodiščem filozofske metode, ko pa se zdi, da je ontologija najbolj abstraktna filozofska disciplina, ki od nas zahteva predvsem sposobnost abstrakcije in spekulacije?

Res je, da ontologija, izhajajoč iz konkretnega bivajočega, išče ontološko strukturo vsakega in vsega bivajočega, kar zahteva določeno mero abstrakcije. Toda po drugi strani mora biti tudi ontologija trdno zasidrana v širšem bivanjskem izkustvu.

1.2.9. FILOZOFIJA KOT MIŠLJENJE IZ LASTNEGA UVIDA

V filozofiji gre za lasten uvid, ki ustreza vselej mojemu izkustvu. To pa se dogaja tudi takrat, ko spoznavamo in podoživljamo filozofske misli drugih. Zato mišljenje iz lastnega uvida ne izključuje odprtosti za tisto, kar so v zgodovini filozofskih misli že mislili drugi.

Čeprav ne more nihče vsega vedeti, se v filozofiji ne uporablja delitev dela, kot je značilna in nujna pri posamičnih znanosti spričo njihovega hitrega razvoja. Toda filozofija strmi po spoznanju zadnjih temeljev (počel) in te naloge si ne moremo razdeliti med seboj. **Vsak je poklican, da v moči lastnega izkustva in uvida osnuje svoje (filozofsko) mišljenje, da postane filozof.**

Samostojno mišljenje pa raste v zbranosti in osebni zavzetosti ter ga ne smemo nekritično prevzemati od drugih. Sicer se lahko zgodi, da kdo kopiči spoznanja in tehnike argumentacije, da filozofija postane znanost brez modrosti, da postane sofistika, se postavi v funkcijo politične moči ali dobi ideološki značaj.

V donosu med *filozofijo* in *teologijo* (*razodetja*) se je razvilo tudi razlikovanje med naravnim umevanjem in nadnaravnim umevanjem, ki ga človek sprejema in spoznava v **veri**. Filozofija ostaja v okrožju tega, kar lahko spozna v luči razuma (*ratio*), t.j. v moči lastnega uvida; teologija pa upoveduje v veri (*fides*) spoznano razodeto resnico.

Zato bi lahko govorili o naravnem (*naturalis*) in nadnaravnem (*supernaturalis*) spoznanju. Ker spoznanje pomeni določeno razjasnitev, osvetlitev je srednjeveška teologija razlikovala med *lumen rationis* (luč razuma) ter *lumen fidei* (luč vere).

Prav gotovo gre pri filozofiji in teologiji za drugačni temeljni drži,²⁷ vendar pa ju ne moremo poenostaviti na golo razlikovanje med *ratio* in *fides*. Za poglobljeno osvetlitev odnosa med njima bi bila potrebna umestitev človeških aktov umevanja in verovanja v širši eksistencialni kontekst.

1.3. PRVA FILOZOFIJA KOT METAFIZIKA

Ime ontologija se pojavi dokaj pozno, tisto, kar naj bi označevalo – znanost o bivajočem –, pa je temeljno za filozofijo že od njenih začetkov. Aristotel je prvi, ki filozofijo razdeli v različne discipline in pri njem imamo prvič opravljen znanostjo o bivajočem glede

²⁷ Ta dva izraza sta še vedno prevladujoča – prim. encikliko *Fides et ratio*.

njegove biti, ki jo sam imenuje **prva filozofija**. Še pred nazivom ontologija se za to področje pojavi ime metafizika, zato se ontologija pogosto uporablja kot sinonim za metafiziko.

1.3.1. IME METAFIZIKA

Ta naziv nosijo *Aristotelovi* spisi, ki se ukvarjajo s t.i. *prvo filozofijo*. Metafizika je sestavljena dveh besed: *meta* (po, nad, onkraj) in *physis* (narava). *Physis* je potrebno razumeti iz izvirnega izkustva rasti. Morda je izvirno izskutvo rasti povezano z letni časi, z rastjo rastlin.

Rano grško mišljenje (predsokratiki) razume *physis* bit samo.²⁸ Ta vstopa v pojavnost (se rojeva) sama od sebe, se odpre, se razvije in v moči katere bivajoče je (obenem) pa *physis* označuje tudi bivajoče v celoti, torej – nasprotno današnjemu pomenu – obsega tako fizično kot psihično, tako naravo kot kulturo.

Toda samo ime so prvič pojavi pri Androniku iz Rodosa in še to v knjižničarskem in nič kaj filozofskem smislu. Andronik naj bi tistih 14 knjig, ki jih je Aristotel imenoval *prva filozofija* uvrstil za knjigami Aristotelove fizike in jih poimenoval *ta (biblia) meta ta physika* (knjige ki pridejo po Fiziки). S tem naj bi **iznašel** izraz **metafizika**.

V srednjem veku je metafizika ime za znanost o metafizičnih počelih, ki gredo okraj in presegajo fizično bivajoče. Metafizika je to, kar leži onkraj področja fizike. Takšno razlago lahko zasledimo že pri neoplatoniku *Simplikiju* (ok 500 po.Kr.). tako se razširi pojmovanje metafizike kot *nauka o nadčutnem* z razliko od znanosti o fizičnih telesih, ki so dostopna čutom in podvržena (naravnemu) spreminjanju.

To pojmovanje ima svoje izhodišče v Aristotelovi tematiki *prve filozofije*, toda razkorak med fizičnim (čutnim) in metafizičnim (nadčutnim) lahko vodi v nevarnost platonističnega razkola.

Platon, ki velja za začetnika mišljenja o nadčutnem in tradicionalno velja za očeta zahodne metafizike (ne v smislu imena, temveč vsebine), lahko s svojim naukom predstavlja nevarnost, da se svet našega konkretnega izkustva preveč razvrednoti, ker se prava *bit* nahaja zunaj (t.j. onkraj) njega.

Prav to je srž kritike, ki nastopi ob koncu novega veka (njen glavni eksponent je Nietzsche) in metafizični *nadsvet* razkrinka kot iluzijo. Pri Aristotelu tega razkola ni: pri njemu je metafizika obenem tudi fizika in njegova fizika je tudi metafizika.

1.3.2. TEMA IN PREDMET METAFIZIKE

Pri razlagi imena smo že vstopili v tematiko metafizike. Pri Aristotelu lahko razlikujemo tri opise, ki vsak na svoj način opredeljujejo, kaj naj bi bila vsebina *prve filozofije*:

Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo spredvideva (motri, preučuje) bivajoče, kolikor je bivajoče in tiste lastnosti, ki njemu samemu pripadajo.

²⁸ To pomeni, vsakršno biti se razume na način, kakor je, kakor se *dogaja* narava.

Gre za bivajoče kot bivajoče (*ens qua ens*), kar pa zaobsega vse bivajoče, torej bivajoče v celoti in ne le neko posebno področje bivajočega. **Prva filozofija torej preučuje bivajoče kot bivajoče, torej glede njegove biti.**

Znanost o prvih vzrokih in počelih oz. o najvišjem vzroku in zadnjem počelu (temelju).

To določilo se navezuje na prejšnje: **To kar iščemo so počela in vzroki bivajočih stvari, razkrita pa je, da kolikor so bivajoče.**

Prva znanost spoznava stvari, ki so tako samostojno bivajoče, kakor tudi negibljive.

Prvi temelj (počelo) za vse spremenljivo (gibljivo) in neodvisno od materije se ne nahaja v sovisju gibanja znotraj sveta, temveč onkraj sveta, je sam za sebe in negiben, to pa je božansko ali Bog. **To je teološka znanost.**

Po Aristotelu so torej tri teme (bivajoče v celoti; prva počela; najvišje oz. božansko počelo) ozko povezane in tvorijo *enotno* znanost (prva filozofija), v kateri pa se že nahaja izhodišče za poznejšo delitev na ontologijo in teologijo.

Enotnost metafizike ohrani tudi Tomaž Akvinski, ki poskuša v predgovoru svojega komentarja Aristotelove metafizike podati razlog sopripadnosti omenjenih tem: predmet metafizike je bivajoče kot bivajoče; vsaka znanost išče počela, zadnje počelo (temelj) vsega pa je **Bog**.

Pojem **ontologija** se pojavi prvič pri Descartesovem učencu J. Claubergu, ki opredeljuje ontologijo kot preučevanje bivajoče nasploh.²⁹ Pojem *ontologija* se pojavi tudi pri Leibnizu, kjer je razumljena kot:

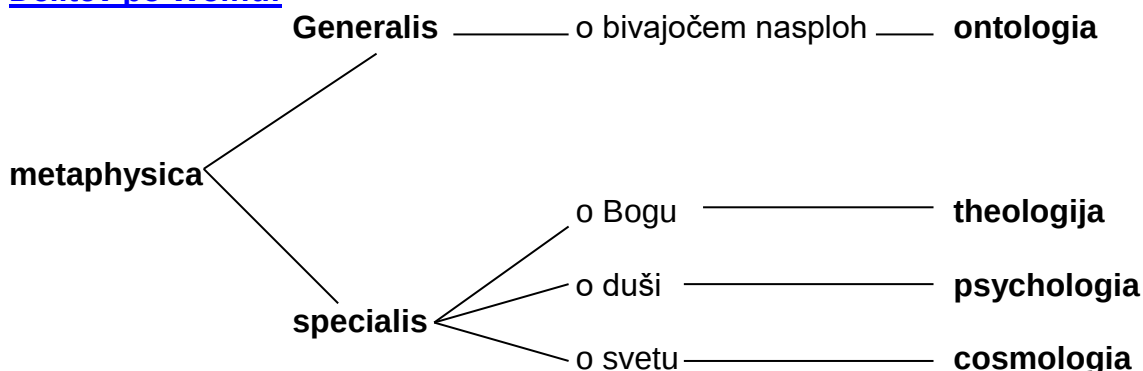
- znanost o nečem in o nič,
- o bivajočem in ne-bivajočem
- o stvari in načinu stvari,
- pod statih in o pritakah

Ključen za opredelitev in nadaljno rabo ontologije pa je Christian Wolf, ki razlikuje med *občo metafiziko* kot znanostjo o bivajočem nasploh – ter jo imenuje ontologija- in med *posebno metafiziko*, ki se deli na tri teme (Bog, človek in svet) in posledično v tri discipline: teologija, psihologija in kozmologija.³⁰

²⁹ Klun B.; *Ontologija* – skripta; 17.

³⁰ Ta delitev je bila prevzeta tudi s strani neosholastike in je postala sestavni del filozofskega programa na teoloških ustanovah.

Delitev po Wolffu:



2. FUNDAMENTALNA ONTOLOGIJA

2.2. VPRAŠANJE O BITI

Ontologijo pričenjamo z vprašanjem. Spraševanje od nekdaj velja za temeljno značilnost mišljenja. Toda mišljenje, ki se zahteva tu, se ne nanaša na sodobna žgoča vprašanja, niti ne na neko poljubno postavljanje vprašanj iz gole zvezdavosti.

Misliti želimo to, kar nas na poseben način nagovarja s svojo vprašljivostjo. Kajti vprašanje ne stoji nikoli na samem začetku, ne prihaja iz sebe samega, temveč je vedno odgovor na neki predhodni nagovor.

Da se vprašanje sploh pojavi, nas mora najprej nekaj nagovoriti, nas izzvati v čudenje in nam na ta način sploh omogočiti spraševanje. Zato bo temeljno vprašanje zadevalo tisto, kar nas nagovori v našem temelju, kar nagovarja naše celotno mišljenje in bitje. **Pogoj vprašanja in mišljenja je torej neka izvorna pri-zadetost. In kar nas zadeva globlje kot naše celotno biti.**

Heidegger vpraševanje označi kot *pobožno mišljenje*. Vpraševanje, ki zadeva naše lastno biti ni zgolj priložnostna in naknadna dejavnost človeka. Človekovo biti se *vrši kot* spraševanje po biti, psraševanje po smislu biti.

2.2.1. OPREDELITEV TEMELJNEGA VPRAŠANJA

Filozofska antropologija³¹ ima za svoje izhodišče vprašanja, kaj in kdo je človek. Toda to vprašanje še ni dovolj radikalno, ni dovolj korenito. Saj sploh ni samoumevno, da sem. Ni samoumevno, da si, da smo – lahko nas tudi ne bi bilo.

³¹ Antropologija je znanost o človeku; človekoslovje. Filozofska antropologija je filozofska disciplina, ki je blizu etiki; prizadeva si čimbolj celovito interpretirati te osmišljati človeško eksistenco in bistvo, človekove dileme in perspektive. Antropologija se kot teološka disciplina povezuje z ustreznimi filozofskimi nazori (npr. neosholastiko) in z versko moralko; njen temeljni problem je človekov odnos do Boga. Antropologija kot naravoslovna disciplina obravnava človeka (homo sapiens) kot živo bitje oz. bitje narave; pojasnjuje razvoj vrste, raziskuje dednost, morfologijo in raznovrstnost človeštva (CLF 28).

Toda zakaj vseeno sem? Zakaj sploh nekdo ali nekaj je in ni rajši nič? **Zakaj sploh je bivajoče in ne rajši nič?** To vprašanje se razodeva kot prvo in najbolj temeljno vprašanje.

2.2.2. PRVO OD VPRAŠANJ

Heidegger piše:

*Vsakogar enkrat, morda celo večkrat, oplazi skrita moče tega vprašanja, ne da bi prav dojel, kaj se mu godi. V hudem obupu, na primer, ko se zdi, da vse stvari zgubljajo svojo težo in ko se omrači vsak smisel, se vzravna to vprašanje. Morda bo zadonelo le enkrat, kot zamolkel udarec zvona, ki zazveni v bivanje in polagoma spet utihne. V vrisku srca je vprašanje spet tu, ker tu so vse stvari preobražene in na nov novo stoje okrog nas, kakor dabi bili prej zmožni dojeti to, da jih ni, kot da so, tako kot so. V dolgočasju, ko smo enako oddaljeni od obupa in veselja, je vprašanje spet tu. Trdovratna običajnost bivajočega širi okrog sebe razpuščenost, v kateri se nam zdi vseeno, ali bivajoče je ali pa ga ni, pri čemer v nenavadni obliki spet odzvanja vprašanje: **Zakaj sploh je bivajoče in rajši nič?***

To vprašanje lahko hote sprašujemo, lahko pa gre, ravno nasprotno, kot vprašanje neprepoznano, skoz naše bivanje le kot minljiv piš vetra; lahko nas resneje pesti, ali pa ga s katerokoli pretvezo že. Odrivamo in zadržujemo – zagotovo to nikoli ni vprašanje, ki ga časovno gledano, med vprašanji vprašujemo naprej.

Zakaj sploh je bivajoče in ne rajši nič? To vprašanje ni prvo v časovnem smislu, ne v smislu otroških *zakaj*, ne v smislu zgodovine filozofije. Tudi vsakdo tega vprašanja izrecno ne postavlja, vendar to vprašanje vsakogar zadeva, čeprav ga kt takšnega morda ne prepozna ali pa je to vprašanje celo potlačeno. Odrinjeno.

Heidegger poskuša nakazati, da se vprašanja zavemo in ga resnično vprašamo šele takrat, ko ne gre zgolj za teoretsko razglabljanje, za logično spekulacijo, temveč kadar vprašanje vznikne v celoviti bivanjski prizadetosti. To vprašanje je prvo od vprašanj, ker je **najširše in najgloblje**.

Vprašanje je **najširše**, ker sega najdlje, ker je njegov obseg najširši, saj se ne ustavi pri nobenem bivajočem, ne glede na vrsto tega bivajoče: najsi bo naravno bivajoče ali zgolj mišljeno, najsi bo dejansko ali zgolj možno. **Vprašanje torej obsega vse bivajoče, celoto bivajočega oz. bivajoče kot tako.**

Vprašanje je tudi **najgloblje**. Kajti njegovo vpraševanje je usmerjeno v zadnji temelj in poslednji razlog tistega, kar je. *Zakaj* v vprašanju se sprašuj po utemeljitvi. Kaj je temelj v smislu utemeljitve. Pri tem ostaja odprto, kaj in kakšen je temelj. Kaj pa če iskanje temelja vodi v breztemeljnost, v brezdažno brezno brez temelja – v smislu umankanja temelja iin pot v absurd? **Radikalno spraševati po celoti pomeni, iti do korenin, zakaj je to vprašanje hkrati najizvornejše in najgloblje.**

2.2.3. TEMELJNO VPRAŠANJE ODPIRA ZAČETEK FILOZOFIJE

Naša opredelitev filozofije pravi, da je filozofija poskus razmisleka *celote bivajočega glede na prvi temelj (prvo počelo)*. ker temeljno vprašanje sprašuje po zadnjem temelju oz. utemeljitvi bivajočega v celoti na ta način odpira začetek filozofije.

S čim naj sicer prične filozofija? Vprašanje kako začeti filozofijo je po samo po sebi že filozofsko. Morda nam je teko samoumevno, da bivajoče je, da to vprašnje preskočimo in se takoj začnemo spraševati po možnosti spoznanja bivajočega oz. po metodi filozofije.

Zato je predhodno potrebno *odkriti* vprašljivost bivajočega, se **začuditi** nad bivajočim, da bi lahko vprašali temeljno vprašanje: zakaj je sploh bivajoče in ne rajši nič. Če po Platonu in Aristotelu **čudenje** predstavlja izvor filozofije, potem je prvo in temeljno **čudenje** povezano s tem, da bivajoče je, ker bi moglo tudi ne biti. **V temeljnem vprašanju ontologije se torej skriva začetek in samo bistvo filozofije.**

2.2.4. TEMELJITOST VPRAŠANJA

Z našim vprašanjem ne iščemo počel za določeno področje bivajočega in še manj vzrokov za posamično bivajoče, pri čemer bi vzroki bivali na isti način in na isti ravni kot to posamično bivajoče.

Temeljnega vprašanja ne moremo resnično vprašati, kadar že vnaprej vemo odgovor: *Neustvarjeni stvarnik je ustvaril vse bivajoče in zato je!* Tudi vprašanje stvarnika (Boga) še vedno ostaja vprašanje, poleg tega pa se temeljno vprašanje vztrajno in skrivnostno vrača nazaj in noče potihniti: Zakaj On? Zakaj On ne more ne biti? Ali pa bi lahko ne bil? Ali je On sam temelj, neodvisen od nikogar in ničesar? Kako je On breztemeljn? Kako je počelo brez počela...

Tu se postavlja vprašanje ali vera sploh dopušča pristno in prizadeto spraševanje temeljnega vprašanja ali pa v svoji gotovosti zgolj navidezno sprašuje in jo vprašanje ne more zares pretresti?

Heidegger pravi, da *tista vera, ki se nenehno ne izpostavlja možnosti nevere, ni nobena vera, marveč udobnost in dogovorjenost s seboj, da se držimo nekega nauka.*

2.2.5. VPRAŠANJE VSEH VPRAŠANJ

Temeljno vprašanje je skriti temelj vseh drugih vprašanj in jih spremlja. Ko neko vprašanje po nečem sprašuje, ko išče določene razloge ali temelje, vedno v sebi *nosi* tudi to zadnje vprašanje, zakaj sploh je dotično bivajoče oz. kaj je temelj vsega bivajočega.

To vprašanje je odlikovano med vsemi vprašanji tudi zato, ker se vrača nazaj na nas same. In tudi v tem primeru ne le površno, marveč temeljito in celovito: naše *biti* se sprašuje po svojem temelju in razlogu, po svoji utemeljenosti.

Naše človeško biti je namreč eno smo vprašanje, ker je vseskozi vprašljivo zaradi bližine možnosti ne-bit, zaradi bližine nič in smrti. Zakaj mi je klub temu dano biti? Zakaj smem biti? Zato nas to temeljno vprašanje zatrese v *temelju*, s tem pa nas hkrati odpre globini našega bivanja.

2.2.6. KAKO VPRAŠATI TEMELJNO VPRAŠANJE

Vprašati ne pomeni zgolj neke nevtralne postavitve vprašanja, temveč je spraševanje vedno že celovito človeško dejanje. Zato je potreben razmislek, s kakšno držo in v kakšni naravnosti naj vprašamo naše temeljno vprašanje.

Če je drža spraševanja naduto zahtevanje razlogov in utemeljitev, kar je mnogokrat lastno znanosti, tehniki in politiki (ideologiji) z namenom obvladovanja in udejanjanja moči, potem temeljno vprašanje zgrešimo.

Le če spustimo zahtevanje in terjanje, če vprašujemo in mislimo drugače, lahko odgovorimo na na-govor tega, kar vzbuja vprašanje. **Zato lahko temeljno vprašanje napačno zastavljamo v postulatorni (zahtevajoči) drži ali pa ga sprašujemo na dialoški način.**

2.2.7. POSTULATORNO VPRAŠANJE

Pri postulatornem vprašanju bomo razumeli tisti način vpraševanja, ki zahteva in terja utemeljitev oz. ki hoče razloge in temelje za tisto, kar vprašuje sprašuj. Temeljno vprašanje bi v takšni neustrezni drži podvrgli naslednji analizi.

Vprašalni stavek *Zakaj sploh je nekaj in ne rajši nič?* Se zdi sestavljen iz dveh delov iz dveh vprašalnih stavkov:

Zakaj sploh je nekaj? – ta stavek vsebuje vse elemente, ki spadajo k postavitvi vprašanja: To, kar je *povprašano* (naslovnih vprašanja) – povprašano je bivačo. To, po čemer sprašujemo, kar je *vprašano* (v zvezi z naslovnikom) – vprašujemo po *zakaj* to pomeni sprašujemo po razlogu ali utemeljitvi.

Zakaj ni nič? – na prvi pogled se zdi to vprašanje, kot odvečno ponavljanje. Nič se zdi neprimeren za vsako analizo, ker je nič pač nič. Vendar to vprašanje nadaljuje vprašanje prvega: *Zakaj je bivačo? Zakaj je; kaj so razlogi ali vzroki zanj?* Pri tem samoumevno predpostavljamo (postulatorno zahtevamo), da mora biti razlog ali temelj (utemeljitev) za dejstvo, da bivačo je, spet nekaj bivačnega, neko višje bivačo.

Ob tem nam veliko pove že ton spraševanja. Če rečem: *Ali mi daš to stvar nazaj?*, ta oblika vprašanja vsebuje zahtevo, morda celo prikrito grožnjo. Zato bi lahko postavili klicaj. Zahtevajoči klic ni pravo in izvirno vprašanje, temveč velelnik.

Če pravimo: *Zakaj bivačo? Kaj je njegov razlog in utemeljitev? Hočem vedeti za razlog!*, potem se v takšni drži vpraševanja izraža hotenje po obvladovanju. **Hočem potrditev mene samega, hočem utemeljitev, ki bo služila kot zagotovilo in gotovost.**³²

Takšno spraševanja posluša nas same, naš lastni interes in je zato izraz volje po obvladovanju, volje do moči.

³² Morda se prav v tej zahtevi oz. potrebi po gotovosti kaže bivanjski strah, naša tesnoba, ki jo zbuja možna breztemeljnost ali odsotnost temelja biti.

2.2.7.1. Ekskurz: Postulatorno mišljenje in Heideggerjeva kritika metafizike

M. Heidegger je tradicionalno metafiziko, ki od Platona do Nietzscheja bistveno določa zgodovino zahodne misli kritiziral prav pod vidikom njene skrite želje po moči in obvladovanju.

Poenostavljena verzija jedra njegove kritike predpostavlja, da hoče metafizika obvladati bivanje. **V ozadju je osnovno bivanjsko vprašanje: ali je (naše) biti obvladljivo.** Ali človek lahko obvlada svoje bivanje ali pa se mu *biti* spričo svoje danosti, nerazpoložljivosti, zaznamovanosti z ničem razodeva kot *neobladljivo* onkraj moči, s tem pa izrazito negotovo in v nekem smislu ne-varno.

Metafiziko vodi metafizična potreba po gotovosti in obvladovanju, toda obvladati je mogoče le bivajoče, ne pa *biti* kot take. Zato se metafizika zapre pred *biti*, kajti *biti* se izogne vsakemu ujetju in obvladljivosti.

Heidegger se zavzema za mišljenje, ki ga ne bo vodila težnja po obvladovanju, temveč odprtost in posluš za bit (končno, nerazpoložljivo, a prav zato zastonsko dano), kar spremlja drža odpuščanja, sprejemanja in hvaležnosti.

Z izrazom **ontoteologija** želi Heidegger izrazito notranje bistvo metafizike (oz. tradicionalne ontologije). Slednja se sprašuje po tem, *zakaj bivajoče je in ni rajši nič*, toda namesto da bi se v tem vprašanju odprla tematiki *biti*,³³ išče neko višje bivajoče, ki bo predpostavljalo odgovor in zaključilo vprašanje.

Mišljenje obvladovanja, ki je lastno metafiziki, pa se je po Heideggru danes preneslo drugam, namreč v tehniko. Poskus obvladovanja sveta, človeka, celotnega bivanja s tehniko in na tehnični način, ki bistveno določa sodobni svet, je pravzaprav poslednji »otrok« metafizike.

2.2.8. DIALOŠKO VPRAŠANJE

Držo zahtevajočega vprašanja prekinemo in zapustimo takrat, če dopustimo, da se nas dotakne in nas nagovori začudujoč in čudovit prafenomen **da smo**. Da smo in nismo nič.

Če se poglobimo v to, da smo dani, da smo podarjeni samim sebi. Zdaj se vprašanje *Zakaj sploh je bivajoče in ne rajši nič* kaže v drugi luči.

V tej novi drži spraševanja je jasno, da drugega dela vprašalnega stavka ne smemo ločiti, temveč ga je potrebno razumeti skupaj s prvim delom v enotnosti enega samega vprašanja:

- Temelja in utemeljitve ne zahtevamo in si ga ne predstavljamo, da bi si zagotovili bivajoče, da bi se bivajočega polastili in bi ga obvladovali, temveč se sprašujemo: *Zakaj je bivajoče sploh iztrgano niču in možnosti ne-biti? Zakaj se bivajoče kljub tej možnosti ne-biti ohranja v biti?*

³³ Biti v njenem časovno-dogajajočem se značaju, v nerazpoložljivi skrivnosti njene danosti.

- Sprašujemo se po tem, zakaj bivajoče sploh *je* in ni rajši nič. Prav to vzbuja vprašanje: da bivajoče *je*, da je deležno biti, da ima delež na biti, da mu je dano biti. S tem sprašujemo po biti, sprašujemo po biti bivajočega, po biti kot tistem *temelju*, v moči katerega bivajoče je, medtem ko bit sama ni nekaj ali neko bivajoče.
- Ker bi bivajoče lahko tudi ne bi bilo (to, da je in kakor je) in ker te možnosti ne-biti ni nikoli prebrodilo in preseglo, bivajoče ostaja v svoji vprašljivosti. Začudujoči čudež, da bivajoče more in sme biti, čeprav bi lahko vsak trenutek bilo, se nam razkriva še v vprašanju temeljnega vprašanja.

Dialoško spraševanje (in mišljenje) v našem pomenu ne zaznamuje težnja po samopotrditvi, po lastni uveljavitvi, po obvladovanju vsega, kar ni jaz, temveč je dialoškost navzoča takrat, ko je *drugo* na neki način prvo. Ko smo nagovorjeni s strani drugosti (kar nismo mi sami) in se temu nagovoru tudi odpremo, (do)pustimo, da vzbudi naše spraševanje in mišljenje. Zato k dialoški drži spada odprtost, sprejemanje, dopuščanje. **Lahko bi rekli, da se v dialoški drži dogaja odgovorno mišljenje (odgovor na nagovor).**

2.2.9. ODGOVARJATI NA TEMELJNO VPRAŠANJE

Zakaj sploh je bivajoče in ne rajši nič? Schelling pravi, da če na to vprašanje ni moč odgovoriti, potem *vse drugo zame izgine v brezno brezdajnega nič*. Toda ali si lahko kdo domišlja, da more odgovoriti na to vprašanje.

Morda vprašanje nima odgovora po naših željah in pričakovanjih. Če hočemo enoznačen odgovor, ki bo na *zakaj* odgovoril z določenim *nekaj*, z nečim bivajočim in bo tako *rešil* vprašanje ter zaključil spraševanje, potem bomo razočarani.

Morda bi zaradi tega dejstva filozofija jezika vprašanje označila za navidezen problem, saj so resnična vprašanja po njenih kriterijih le tista, kjer je možen enoznačen odgovor, druga vprašanja pa preprosto nimajo smisla.

Kaj pa če nam odgovorna vprašanje ne bo rešil vprašanja, ne bo potešil čudenja, temveč nas bo odpiral skrivnosti, ki je ne moremo nikoli povsem izčrpati? Filozof Gabriel Marcel upravičeno razlikuje med problemom in skrivnostjo.

Kam nas vodi poskus odgovora pri pristnem temeljnem spraševanju? Bivajoče je, četudi bil lahko ne bilo, *na temelju biti*. Bivajoče je, ker mu je dano biti, ker temelji v danosti (podarjenosti) biti.

Temeljno vprašanje nas odpira (za) biti. Ne vodi prvenstveno k nekemu novemu bivajočemu, ki bi veljal za razlago, temelj in dokončen odgovor, temveč nam razkriva razsežnost biti.

Seveda nam *danost biti* spodbuja nadaljna vprašanja – od kod je biti dano, kaj (kdo) je tisto (tisti), ki daje (podarja) biti? Skrivnost biti nas prav gotovo odpira k (za filozofijo še brezimnemu) Darovalcu, vendar na način logičnega zaključevanja, ne na način miselnega (pred)postavljanja ali dokazovanja nekega bivajočega vrhovnega bitja (Boga), ki bi bil na isti ravni kot poznano bivajoče.

Naše mišljenje se mora najprej v polnosti odpreti čudežu biti oz. mora usvojiti mišljenje, ki se ne bo zgolj ukvarjalo z bivajočim, marveč bo imelo posluš za bit(i). Na tem temelji tudi razlika med ontičnim in ontološkim pristopom.

2.2.10 ONTIČNI IN ONTOLOŠKI PRISTOP

Pridevnik »ontičen«³⁴ zadeva raven bivajočega, pridevnik »ontološki« pa zadeva raven biti. Tradicionalno ontologijo zaznamuje ontični pristop. Njeno izhodišče je bivajoče.³⁵ Ker bivajoče v sebi nima zadostnega razloga za bivanje (zakaj ni rajši nič?), mor imeti svoj razlog (t.j. utemeljitev) oz. vzrok v nekem drugem bivajočem.

Ker pa veriga povzročanja ne more iti v neskončnost, mora obstajati neko bivajoče, ki nujno biva (Bog) in je hkrati vzrok vsega »povzročenega« ter ne-nujnega (t.j. prignodnega) bivajočega.

Značilno za ontični pristop je vztrajanje na bivajočem (oz. na bitju), medtem ko bit (oz. biti) ne postane resnično predmet spraševanja.³⁶

Ontološki pristop, ki ga poskušamo zasledovati v našem razmišljanju pa e želi odpreti biti kot tistemu pračudežu, ki bivajoče vzpostavlja (omogoča) *kot bivajoče*. Bivajoče se razume iz danosti biti oz. iz svoje deležnosti (na) biti.

Bit(i) ni golo dejstvo obstoja, ni logična funkcija »obstaja« ali »ne obstaja«, temveč je razumljeno glagolniško (verbalno) v svojem časovno-dogajajočem se značaju. **Vsak trenutek biti se razkriva kot čudež iztrganosti niču, kot zastonska danost biti, na temelju katere bivajoče je.**

Tako se razlika med ontičnim in ontološkim pristopom kaže v eksistencialni drži, kjer ontološki pristop namesto mišljenja kot obvladovanja zaznamuje »poslušno« mišljenje, odprto za nerazpoložljivo skrivnost (dar) biti.

2.3. KONTSTITUCIJA BIVAJOČEGA

Bivajočemu je dano **biti**; bivajoče je na temelju biti. V tem spoznanju se razkriva temeljno ontološko razmerje: med bitjo (biti) in bivajočim.

Bit je tista, ki notranje vzpostavlja bivajoče (ki bivajoče dela bivajoče) oz. konstituira bivajoče.

Pri pojmu **konstitucija**³⁷ mislimo na notranjo urejenost, strukturo, ustroj. Izogibamo se besedi *zgradba*, ker je preveč tehnična in bi z njo konstitucijo napačno razumeli v smislu delov ali gradnikov.

³⁴ Ontično pomeni, kar pripada bivajočemu; kar se nanaša na bivajoče oz. bit oz. bitje. V nasprotju z ontičnim je ontološko tisto, kar zadeva spoznavanje biti, nauk o biti (CLF 236).

³⁵ Oziroma *bitje*, kakor naši neosholastiki prevajajo latinski *ens* (Sk 26).

³⁶ Bit(i) pomeni dejstvo obstoja nekega bivajočega. Ne razume se bivajočega iz biti, temveč je bivajoče prva danost, bit(i) pa le njegovo določilo nahajanja (ali ne-nahajanja) v stvarnosti. Ontično naravnani ontologiji bi veljal tudi Heideggrov očitek mišljenja kot obvladovanja bivajočega ter pozabe biti.

Konstituirati pomeni notranje utemeljevati, nuditi temelj in s tem vzdrževati. V nadaljevanju se nam bo bivajoče razkrivalo kot notranje konstituirano s strani s strani več konstitutivnih momenov (bitnih počel). **Toda temelj konstitucije je prav bit in njeno vzpostavljanje bivajočega.**

Naše ontološke razmisleke bo vodil nenehni dialog s filozofsko, posebej še s sholastično tradicijo. v tem pregledu bomo poskušali prevzeti in podoživeti temeljna ontološka izhodišča, ki izvirajo iz Aristotela in Tomaža Akvinskega, hkrati pa jih bomo brali (interpretirali) v luči ontološkega (z razliko od običajnega ontičnega) pristopa.

2.3.1. BIT IN BIVAJOČE

Tomaž Akvinski v svojih izhodiščih misli ontološko in ne ontično, kot ga navadno razlagajo kasnejši učenci in interpreti. Srce njegove ontologije je **bit (esse)**. Izhajajoč iz biti Tomaž razume bivajoče.

Beseda **bivajoče (ens)** je namreč deležnik glagola *biti*. To ni le slovnično dejstvo, temveč ima za Tomaža ontološko osnovo. Bivajoče je namreč deležno biti, je udeleženo na *biti*. Bivajoče namreč deležno *bit*, ker mu pripada.

Zato za bivajoče velja, da je deležno biti in zanj lahko rečemo, da ima *bit*. Tomaž razlikuje vse ustvarjeno bivajoče, ki mu je zgolj dano biti, ki ima bit (po deležnosti) in Boga, ki je bit sama. **Za Boga ne moremo reči, da ima bit, temveč da je bit.**

Bivajoče je torej utemeljeno v (danosti, deležnosti) biti. Bit(i) pa je pri Tomažu razumljena glagolniško, ne kot dejstvo obstoja ali nahajanja, temveč kot dogajanje ali dejavnost. Da bi poudaril dogodnostni značaj biti, Tomaž govori tudi o **deju biti**.³⁷

Razlika med *bitjo* in *bivajočim* je po Heideggerju imenovana **ontološka diferenca**. Čeprav je Heideggrova razlaga ontološke difference drugačna kot v našem primeru, pa tudi mi vztrajamo na pravilnem razumevanju razlike (difference) med *bitjo* in *bivajočim* (saj omogoča preseganje ontičnega pristopa z ontološkim).

Ob tem je pomembno, da pravilno razumemo razliko oz. razmerje med bitjo in bivajočim. Bit ne smemo zamenjevati z bivajočim, ker bit ni nič bivajočega.³⁸ Tudi si biti ne smemo predstavljati nekje izza bivajočega (kot nekaj, kar povzroča bivajoče), marveč je bit tisto izvirno *dogajanje*, ki ga ne moremo ločiti od bivajočega.⁴⁰ **Bit in bivajoče sta različna, a neločljiva.**

Primer bit in bivajoče - svetilka

Pravilno razumljeni odnos med bitjo in bivajočim si lahko ponazorimo s primeri, ki jih uporablja Tomaž sam:

³⁷ Konstitucija pomeni sestava vseh dejavnikov in prvin, ki tvorijo značilno zgradbo določenega bitja ali stvari. Telesni ustroj, struktura lastnosti in značilnosti organizma (v medicini oz. naravoslovju) (CLF 177).

³⁸ Beseda *dej* pomeni akt, dejanje. *Dej* je izraz, ki se ni mogel uveljaviti v slovenskem filozofskem izražanju; uporabljamo tujko *akt*, ter slovensko besedo *dejanje* (CLF 63).

³⁹ Čeprav bit vsako bivajoče sploh omogoča oz. vzpostavlja; v moči biti je bivajoče bivajoče).

⁴⁰ Kot nekaj, kar bi bivalo samo po sebi.

Svetilka je neki predmet, ki sveti. Tisto po, *po čemer* je svetilka, svetilka, je *svetenje*. Svetenje svetilke je tisto, kar pomeni **biti svetilka**.

Svetilka je lahko pokvarjena in ne sveti. Toda neka svetilka, ki ne bi nikoli svetila, v resnici ne bi bila svetilka.

Zato lahko rečemo: **svetilka je to, kar je, na temelju svétenja, je utemeljena v svétenju**.

Primer bit in bivajoče – tekač

Tekač je nekdo, ki mora teči. Toda *po čem*, v moči česa (na temelju česa) je tekač pravzaprav tekač? Zaradi teka je tekač, *tekač*. **Biti tekač pomeni izvrševati tek**.

Tako je potrebno razumeti tudi bivajoče, ki je bivajoče le na temelju biti. Obenem pa je bit potrebno razumeti glagolniško, ne kot *dejstvo* navzočnosti, temveč kot *dogajanje*, prisostvovanje.

Tako je tudi lažje razumeti, da bit ni *nekaj*, ni bivajoče, tudi ni najvišje med bivajočim ali bivajoče v celoti. Pa tudi ni preprosto prazen nič, čeprav ni *nekaj*. Če se bit meri po bivajočem, se mora zdeti kot nič, potem ko ni nič bivajočega oz. ni bivajoča. Kakor tudi ne moremo reči, da *tek teče*, striktno gledano ne moremo reči, da *bit je*.

Po teh premislekih bit razumemo kot *tisto* kar utemeljuje bivajoče. Bivajoče je, ker mu prihaja bit in zatorej ima bit. **Bivajoče ima bit, ker je bit dana**. Toda bivajočemu je bit dana kot *njegova lastna* – zato ima bivajoče svojo *lastno* bit(i); da more v polnosti biti ono samo.

Bivajoče je (se dogaja kot) eno samo prejemanje svoje lastne biti oz. prejemanje sebe samega. Na ta način je bivajoče ena sama podarjenost sebi samemu.

Podarjenost v svoje lastno biti nam nakazuje značaj daru. Če je bivajoče deležno biti, če prejema biti, to ne pomeni. Da je nesamostojno in neodvisno oz. da pripada sebi samemu. Kajti izvorna logika daru je čisto podarjanje, pri čemer je podarjeno povsem in brez vsakih pogojev podarjeno samemu sebi.

Čisto podarjanje je popoln umik *podarjujočega*, ki noče ohranjati *nadzora* ali kako drugače ohranjati lastništvo nad svojim darom. V tem se naznanja tudi izvorna samostojnost bivajočega. Biti podarjen sebi ne pomeni odvisnosti.

Podarjenost ni nasprotna samostojnosti, temveč je njena izpolnitev. Toda prav tako za samostojnost ni potrebno, da zanika podarjenost – kajti samostojnost ni nič manj pristna, če je kot taka podarjena. Ali kakor pravi sv. Pavel: »Kaj imaš, česar nisi sprejel?« (1 Kor 4,7).

2.3.2. TEŽAVE GLEDE POJMA »BITI«

Čeprav smo pokazali na razliko med bitjo (kot glagolnikom) in bivajočim (kot deležniškim samostalnikom), v naših tukajšnjih razmislekih ne bomo strogo ločevali med obema, saj bit

kot taka ni nekaj bivajočega, bivajoče pa je to, kar je, le na temelju biti.⁴¹ Zato sta kljub ontološki diferenci notranje povezan in soodvisna.

Kako torej pojmovati *bit* in *bivajoče*? Pri tem se odpira ključno vprašanje: ali sta *bit* in *bivajoče* sploh pojma? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo najprej osvežiti naše razumevanje pojma.

Kaj je torej pojem? V našem govorjenju (v katerem se izraža naše mišljenje) imamo nenehno opravka s pojmi. Temeljna značilnost pojmov je *občnost* (skupnost). Pojmi so npr.: drevo, razred, človek. Ni pa pojem neko lastno *ime*, npr. Peter. Pojmi nastanejo na osnovi obćih (t.j. skupnih) določil pri posamičnih stvareh, ki jih srečujemo v neposrednem izkustvu.

Primer dreves

Drevesa so si med seboj zelo različna (npr. jablana ali smreka), toda na temelju skupnih lastnosti nastane pojem drevesa, ki posledično označuje (in združuje) obe drevesi. Pojem s svojo obćostjo izraža neko *skupnost* ali *rod* (*genus*). Zato se včasih govori o rodovnem pojmu.

Tisto, kar določa skupne značilnosti, ki stvari združuje v *skupnost* enega pojma, se imenuje tudi *vsebina* (intenzija, significatio) pojma. Vsebino tvorijo tista določila, ki pojem kot tak definirajo in ga odmejuje od drugih pojmov. To vsebino lahko imenujemo tudi *bistvo*.

Primer dreves II

Eno bistvenih lastnosti (pojma) drevesa je npr. deblo. Zato grma, ki nima debla ne bi mogli uvrstiti pod pojem drevo.

Poleg vsebine pa pri pojmu lahko ločimo tudi njegov *obseg* (ekstenzija, suppositio), kar pomeni obsežnost rodu oz. pojmu pripadajoćih stvari. Vsebina in obseg pojma sta v obratnem sorazmerju. Čim obsežnejši je neki pojem, tem manj je vsebinsko doloćenin obratno (pojem *drevo* ima večji obseg kot *jablana*, toda slednja je glede vsebine bolj doloćena). Pojme lahko med seboj urejamo in poskus hierarhije pojmov je znano **Portifirjevo drevo**.

2.3.2.1. Ali je bit (oz. bivajoće) pojem

Če se vprašamo po *obsegu*, potem moramo priznati, da bit pripada vsemu, kar je (oz. bivajoće je prav vse, kar je). Celo če nekaj zgolj mislimo, na neki naćin je (to je sholastika imenovala *ens rationis*).

Bit se nam na prvi pogled zdi najširši pojem, saj zaobjema vse. Potem takem bi bil najsplošnejši (najobćejši) pojem. Če pa sta obseg in vsebina obratno sorazmerna, potem najvećji obseg prinaša s seboj najmanjšo vsebino.

⁴¹ Pri razumevanju si lahko pomagamo s primeri kot npr.: *petje* in *pojoći*.

Torej bi moral biti pojem *biti* najbolj prazne in najmanj določen od vseh pojmov, saj ima eno samo *določilo*: **je** – in nobene druge vsebine. Če torej predpostavljamo, da bit lahko pojmuje kot pojem, potem bi bil to najbolj abstrakten in prazen pojem.

Zaradi prevlade pojmovnega mišljenja v metafiziki oz. ontologiji, so ji številni kritiki očitali, da se giblje v *praznih formulah*. Bit naj bi bila najbolj formalna in prazna formula metafizike, ki ničesar ne pomeni in izreka. Zato naj bi bila tudi metafizika naslov za najbolj prazne in zgolj navidezne probleme.

Toda biti (oz. bivajoče) v resnici ne moremo zaobjeti s pojmovnim mišljenjem in zato ni (običajen, rodovni) pojem. Za določitev pojma postavljamo vprašanje: **Kaj je to?** Sprašujemo po nečem določenem, po nekem kaj.

Ta iskani kaj je tisto, kar posamično stvar dela prav to dotično stvar (kar drevo dela drevo in ne žival) in ga lahko imenujemo tudi **kaistvo** ali **bistvo** (esentia). Če temu kaj podredim tudi bit, potem se zdi, da je *bistvo* biti prazno, da nič ne izreka.

Da *biti* ne moremo obravnavati kot (rodovnega) pojma, nam pove tudi nezmožnost definicije, ki je temeljna lastnost vsakega pojma.⁴²

V našem prikazu smo vztrajali na biti kot **tisti izvorni danosti**,⁴³ ki utemeljuje bivajoče oz. na temelju katere bivajoče je. Po tej biti ne moremo vprašati kot po nečem, kot da bi bila nekaj – ker sicer bit v njeni izvorni danosti zgrešim.

Ne morem vprašati direktno (*in recto*), kaj je, temveč indirektno (*in obliquo*), kako se bit razkriva v utemeljevanju bivajoče. Nezmožnost odgovora na *kaj* pa ne pomeni praznosti ali *ničevosti* biti, marveč nasprotno: nakazuje razodevanje tiste presežne polnosti,⁴⁴ ki se prav zaradi svoje izvirne temeljnosti ne pusti zaobjeti (in obvladati) s strani človeškega mišljenja (ki sicer operira s pojmi).

2.3.3. BIT IN BIVAJOČE KOT TRANSCEDENTALNA POJMA

Tudi sholastična tradicija se je soočila z vprašanjem, ali je *bivajoče* sploh pojem. Po eni strani je bivajoče **najobčejši pojem**, ker zaobsega prav vse, kar je (**univerzalnost**), po drugi strani pa je bivajoče tudi **konkretno (konkretnost)**, saj je v vsakem bivajočem bit dana kot njegova lastna.

Že Aristotel izpostavi bivajoče kot naj-občejše in naj-univerzalnejše, bivajoče je izmed vseh občosti najbolj splošno. Toda občnost bivajočega (in biti) ni takšna, kot je to primer pri rodovnem pojmu. Bivajoče in bit nista rodova.

Sholastika je pogosto ponazorila s Porfirijevim drevesom, zakaj pojem bivajočega ni rodovni pojem. **Neoplatonik Portifir** (+304) je v uvodu v znanost filozofije predstavil razmerja nadrejenosti in podrejenosti med rodovi in vrstami.

⁴² Kar je druga plat dejstva, da pojem izraža neki kaj.

⁴³ Razumljeni v verbalnem in dogodnostnem smislu.

⁴⁴ *Perfectio essendi* – dovršenost biti.

Bit

Neki rodovni pojem lahko ožimo tako, da mu dodajamo vrstno razliko (*differentia specifica*). S tem narašča njegova vsebina, hkrati pa mu upada obseg. Toda rodu in vrstne razlike ne moremo zamenjati, zato velja, da se rodu ne more predicirati (izrekati) razliki.⁴⁵

Bivajoče

Toda v primeru bivajočega to ne velja. Bivajoče lahko izrekamo tudi razliki – oz. tudi razlika je bivajoča. Toda rodovi kot razlike so. Bivajoče (**ens**) gre preko vseh vrstnih in rodovnih področij (pojmov) in jih presega. Zato je bivajoče po srednjeveški sholastiki presegajoče (**trans-cedens**) in je namesto rodovnega pojma poimenovano **transcendenten** ali **transcedentalen pojem** (*conceptus transcedentalis*).

Logično transcendenten ali transcedentalen je ontološki pojem, ki ne izreka nečesa le o predmetih določenega področja, temveč se izreka o vsakem predmetu vseh področij.

Primer: Peter

Če natančno pogledamo, je tudi posamično bitje oz. posameznik (**npr. Peter**) v svoji biti neki *trans-cedens* (glede na obči pojem) in ni zgolj poseben primer občnosti, ki bi nastal na osnovi razlike drugih primerov. V najboljšem primeru ga lahko označimo s *posamičnimi oznakami*, ne moremo ga izčrpno *pojmovati* v njegovi enkratnosti. (glej priloga)

Bit in bivajoče sta torej *presežna* (transcendentalna) pojma, ki presegata tako najvišje rodovne pojme,⁴⁶ kakor po drugi strani presegata posamezen vrstni pojem,⁴⁷ kajti bit je bivajočemu dana kot njegova lastna, s tem pa hkrati tudi povsem individualna.

Temeljno sporočilo je naslednje: **Bit ostaja zunaj pojmovnega (kateforialnega) mišljenja in je mišljenje ne more nikdar v celoti zaobjeti oz. obvladati.**

2.3.4. POJEM OMEJI BIT NA MOŽNOST

Bit (*esse*) se razume kot bivanje ali *exsistentia*, ki je zgolj poseben atribut ali lastnost bistva in je načelno enaka drugim atributom. Če bi drevo pojmovno opisovali z atributi kot: *drevo je razvejano, zeleno, visoko*, potem bi semkaj lahko prišteli: (*drevo*) *je bivajoče*.

Bit je povsem podrejena bistvu. Bistvo postane izvornejše od biti – bistvo je polnost (ki se izraža v pojmi), bit pa je vsebinsko »prazna«, saj pove zgolj to, ali bistvo dejansko biva ali ne.⁴⁸

⁴⁵ *Animal rationale* (umno živo bitje) ni isto kot *ratio animalis* (živ, oživljajoč um).

⁴⁶ Te pojme imenujemo tudi kategorije.

⁴⁷ Ta vrstni pojem naj bi imel najmanjšo občnost in največjo vsebino.

⁴⁸ Takšno podreditev bistvu lahko zasledimo že pri *Dunsu Skotu* (~1270-1308), kasneje na poseben način tudi pri *Suarezu* (~1548-1617). Oba sta močno zaznamovala razvoj sholastične filozofije. Njuno misel velik poznavalec srednjeveške misli *Étienne Gilson* označi kot **esencializem** z razliko od mišljenja Tomaža Akvinskega, ki izhaja iz biti in jo ohranja v njeni nezvedljivosti na bistvo.

Radikalno esencialistično (pojmovno) razmišljanje je podlaga tudi ontološkemu dokazu za božje bivanje, ki izhaja iz bistva (oz. pojma) Boga. Bistvo Boga je opredeljeno kot najvišja popolnost oz. **Bog je po definiciji popolno bitje**. Popolnost pa pomeni vsebovanje vseh možnih določil (lastnosti) v najvišji meri (na popoln način).

In ker je *bit* (bivanje) tudi določilo oz. lastnost, mora pripadati popolnemu bitju.⁴⁹ Zato naj bi pojem (ideja) popolnega bitja hkrati dokazovala njegov obstoj (njegovo biti). Takšni spekulativni metafiziki se je uprl že Tomaž Akvinski (ki je zavrnil podobno dokazovanje sv. Anzelma), kasneje pa tudi Kant.⁵⁰

Bistvo je tisto, kar resnično je. Zato je eksistenca nekaj *obrobnega* celo bi lahko rekli slučajnega. Resnično bivajoče (*ens*) je torej bistvo. Bistvo je merodajno za bivajoče. Zato je resnično bivajoče (določeno po bistvu) neodvisno od dejanskosti in zanj zadostuje možnost.

Bistvo je namreč možno, lahko pa postane tudi dejansko, t.j. pride v bivanje, ampak to je zgolj nekaj dodanega ali neko dopolnilo.

2.3.5. SODBA OMEJI BIT NA FAKTIČNOST (DEJSTVO)

Če pojem (bistvo) izraža le možnost ali nemožnost nečesa, pa se zdi, da je morda potrebno vprašanje (dejanske) biti iskati v višji logični obliki: **v izjavi ali sodbi**. Šele sodba je tista, ki je sposobna izraziti odnos do dejanskosti, do katere je pojem sicer indiferenten.

Drevo šele v sodbi (»Drevo je na vrtu«) dobi določilo glede dejanskega obstajanja. To pa bi nakazovalo rešitev našega problema, češ da glede biti nima smisla govoriti kot o posamičnem pojmu, temveč le v višjem sklopu izjave (sodbe)

AMPAK, tudi sodba ne more v polnosti izraziti tiste biti, ki se nam razkriva kot temelj bivajočega. Sodba omeji bit na golo *dejstvo* obstajanja. Povedano s tujko (*factum* = dejstvo): **sodba omeji (reducira) bit na faktičnost**.

Faktičnost nivelira vse *biti* na binarno funkcijo: nahajati se / ne nahajati se (obstajati / ne obstajati). Zato ne more biti zadovoljiv odgovor na vprašanje biti.

2.3.6. PROTI TOTALITETI IN MONIZMU BITI

Tisto mišljenje, ki ne upošteva ontološke difference in bit razume kot nekaj bivajočega, kar lahko opredelimo z bistvom, je izpostavljeno nevarnosti, da zapade v ideološko ali celo totalitarno mišljenje. Slednje je pravzaprav zadnja posledica popolnega obvladovanja biti kot izraz človekove nebrzdane volje do moči.

Totalitarno mišljenje, še preden se utegne manifestirati v družbeni razsežnosti, ima svoje korenine v postularni drži, ki hoče obvladati celoto bivajočega..

⁴⁹ Saj je lastnost biti popolnejša od lastnosti ne-biti.

⁵⁰ Ta je znan po svoji kritiki ontološkega dokaza, kjer poudarja, da bit ni atribut oz. določilo bistva, marveč je vezano na (čustno) izkustvo obstoja.

Pomembno je razumeti *izvirni greh* ideologije in njenega totalitarnega bistva, ki neposredno zadeva naše razmišljanje o ontologiji. Namesto sprejetja presežnosti biti (kot zastonske danosti oz. podrejenosti) ter življenja iz čudenja in hvaležnosti, da je bivajočemu dano, da je *meni* dano *biti*, si človek – v svoji volji po moči – želi podrediti bit, jo želi obvladati z mišljenjem in jo ujeti v idejo.

Temeljni problem je torej **človeška drža oz. naravnost**, ki izbira med držo sprejemanja, dopuščanja in hvaležnosti, in **držo obvladovanja, razpolaganja, samopotrjevanja**. In prav v tej drugi drži človek izgubi pristni stik z *bitjo* oz. ni sposoben pristno ter v polnosti *biti*.

2.4. KONSTITUENTE BIVAJOČEGA

Po temeljnem vprašanju »*Zakaj je bivajoče in ne rajši nič?*«, smo podali predhoden odgovor:

Bivajoče črpa sebe iz biti, bivajoče je na temelju biti; bit (razumljena glagolniško in v ontološki diferenci do bivajočega) je tista, ki utemeljuje bivajoče.

Zdaj pa bi lahko nadaljevali in rekli, da bit utemeljuje (konstituiraj) bivajoče v različnih vidikih oz. na različne načine. Te načine utemeljenosti bomo v navezavi na trdico metafizične misli imenovali tudi bitna počela bivajočega ali *principia entis*.

Glede delitve naše predstavitve ontologije lahko za prvi del (**fundamentalna ontologija**) rečemo, da je osredotočena na bivajoče glede njegove (raznotere) utemeljenosti v biti. V drugem delu (**univerzalna ontologija**) pa se bo perspektiva zamenjala: tam bomo izhajali iz biti, kakor se razodeva v celoti bivajočega (kjer bodo v ospredju t.i. *transcedentalije* oz. univerzalne svojskosti biti).

2.4.1. PREGLED BITNIH POČEL

Začnimo s primerom, ki nam bo pomagal odkriti na kakšne načine je bivajočemu dano biti (=se bivajoče »dogaja« kot bivajoče) oz. kateri so konstitutivni momenti, ki spadajo k biti bivajočega.

Primer: Jablana

Na vrtu stoji jablana.

Jablana je – torej je jablana nekaj bivajočega oz. je neko bivajoče. Doslej smo ugotovili, da je jablana bivajoče, ker ji je dano biti. Jablana je na temelju (v moči) biti; jablana je iz danosti biti.

Toda pri biti jablane lahko razlikujemo različne momente: Jasno je, da je jablana *nekaj* (jablana pač), to pomeni, da uteleša neko bistvo (ki je skupno vsem jablanam in ki določa jablano kot *jablano*) ali neko *kajstvo* (ki odgovarja na vprašanje: *kaj je to bivajoče?*).

Toda jablana v vrtu ni neko *obče* bistvo, temveč je *ena*, konkretna jablana – ena med mnogimi drevesi svoje vrste. **Jablana je torej neka individualnost oz. singularnost.**

Vsako bivajoče ni le nekaj (obče bistvo), temveč je tudi *eno* (izmed ostalih). Toda četudi ena izmed mnogih jablan v vrtu in drugod po svetu, je *ta* jablana ena sama. Vsako bivajoče je nekaj **enkratnega, neponovljivega** in ne zgolj singularen primerek svoje vrste.

Poleg tega pa ta jablana dejansko biva oz. ni le neka mišljena ali zgolj pojmovno možna jablana. Jablana je *tu* oz. eksistira.

ŠTIRJE MOMENTI BITI

- **Biti-tak** – bivajoče je vedno »tako-bivajoče« (je nekaj). Bivajoče (v svoji biti) se vrši kot *biti-nekaj*.
- **Biti-eno** – bivajoče je vedno eno izmed mnogih svoje vrste (posamičnost, individualnost, singularnost).
- **Biti-ta** – vsako bivajoče je enkratno; je poseben, enkraten posameznik.
- **Biti-tu** – Bivajoče eksistira kot (enkratni) ta.

Bivajoče se v svoji biti vrši kot medsebojna povezanost bitnih počel (temeljev), ki ga utemeljujejo. Ta bitna počela niso deli bivajočega oz. sami niso bivajoči, temveč so konstituente bivajočega, ki bivajoče kot bivajoče sploh vzpostavljajo.

Sholastična tradicija je razlikovala med *ens quod* (bivajoče, kar) in *ens quo* (bivajoče, po čemer...); med bivajočim, ki nekaj je, in *bivajočim*, po čemer nekaj je.

Ker želimo tu dosledno misliti bivajoče v ontološki diferenci do biti, bomo rajši rekli *esse quo* – bitno počelo, po čemer je vzpostavljeno bivajoče. Bit utemeljuje (vzpostavlja, konstituira) bivajoče v mnoštvu in povezanosti bitnih počel.

Bivajoče se nam razodeva kot skladje počel:

- **ESSENTIA** – bistvo, kajstvo, quidditas – tak biti – bistvo po čemer je bivajoče nekaj
- **SINGULARITAS** – obča individualnost, posamičnost, konkretnost, po čemer je bivajoče eno med mnogimi ali eno med ostalimi (*ens singulare*)
- **HAECCEITAS** – posebna individualnost, - to-tost - ta(le)-biti kot počelo tega-bivajočega (*hoc ens*)
- **EXISTENTIA** – bivanje, *biti-tu* kot dovršitev, izpolnitev bistva v konkretnem bivanju, v pisostvovanju, v dejanskosti.

2.4.2. SPOZNAVANJE BITNIH POČEL

Spoznavanje bitnih počel sloni na izkustvu bivajočega, na izkustvu, kako se nam bivajoče razodeva po svoji biti. Pri tem se nam bivajoče razkriva kot tako in ne drugačno (neki *kaj*), se nam razkriva kot eno med ostalimi svoje vrste, se nam kaže kot to (in enkratno to), ter se nam razkriva v svoji prisotnosti, v svojem *biti-tu* (eksistenca)

Bitna počela niso vzroki bivajočega, temveč njegova notranja utemeljitev, ustroj. Zato je potrebno bitna počela misliti v ontološki diferenci in ne kot sama bivajoča.

To je pomembno poudariti, ker bitna počela niso nekaj pred bivajočim ali onkraj bivajočega. Sicer bi se lahko zgodilo, da bi prenesli *pravo* bit in njene načine utemeljevanja (bitna počela) v neki onostranski metafizični svet, ki je ločen od tega sveta. Pri tem bi zasnovali neko *onostransko bivajoče*, preskočili in pozabili pa bi na bit.⁵¹

2.4.2.1. Bistvo (*essentia*)

Bistvo ni neka realnost onkraj bivajočega, temveč se nam vedno razkriva v bivajočem. Vsako bivajoče se nam razkriva kot tako oz. kot nekaj. Bivajoče srečamo kot drevo, kot hišo, kot človeka itd.

Bistvo je to, po čemer je nekaj tako, kot je. Če vzamemo bistvo drevesa, potem gre za tisto določenost, ki neko bivajoče razkriva kot drevo in ne kot nekaj drugega. Različna drevesa naj bi imela enako bistvo. Zato lahko govorimo tudi o **rodovnem bistvu** ali, kadar je bistvo določeno z vrstno razliko, o vrstnem bistvu.

Sicer pa je bilo vprašanje bistva v zgodovini filozofske misli obravnavano na različne načine in ga lahko srečujemo pod različnimi nazivi. Da bi izpostavili druge podobne termine, ki prav tako zadevajo to temeljno ontološko določilo, si pomagajmo s Tomaževo razlago, ki jo je namenil študentom:

Bistvo (*essentia*) označuje nekaj, kar je lastno vsem naravam, po katerih združimo različna bivajoča v različne rodove (*genus*) in vrste (*specias*). Tisto, kar neko stvar uvršča v ustrezen rod oz. vrsto, je opredelba (*diffinitio*), ki označuje, kaj je ta stvar. Zato nekateri filozofi izraz 'bistvo' spreminjajo v kajstvo (*quidditas*). V rabi je tudi izraz lik (*forma*), ker se z likom označuje določenost vsake stvari. Še z drugim izrazom se to imenuje narava (*natura*), kjer je narava vse tisto, kar je lahko tako ali drugače zapopadeno s strani uma. Stvari je namreč moč doumeti samo po njihovi opredelbi in bistvu.

Pri bistvu torej mislimo tisto bitno počelo, ki omogoča, da je nekaj bivajočega (spoznavno, inteligibilno kot) to, *kar je*. V skladu z našim pristopom z bistvom označujemo tisti *bistveni* način, kako neko bivajoče razodeva svoje *biti* kot *tako* ali kot *nekaj* (npr. kot bit-drevo).

⁵¹ Bit, v moči in na temelju katere je bivajoče bivajoče.

Glede na naslednje bitno počelo (singularnost) – če se vrnemo k izhodiščnemu razlikovanju – je bistvo logično nadrejeno singularnosti oz. je v logičnem (in ne v časovnem ali kakšnem drugem) smislu »pred« občo posamičnostjo.

2.4.2.2. Posamičnost (singularost)

Singularnost je tisto konstitutivno počelo, ki nadalje določa bistvo. Po tem počelu (*quo*) je bivajoče posamično in posamezno (individualno) – namreč med drugimi, poleg drugih, z drugimi in za druge. **Posamičnost** ni mogoče izpeljati in tudi ne razložiti iz občnosti. Tudi ni posamičnost zgolj neki dialektični moment v razvoju občega.

Singularnost je izvorno bitno počelo. Odnos med bistvom in posamičnostjo je tak, da je obče bistvo »usmerjeno« v konkretizacijo, v uposamičenje v konkretnem posamezniku. Uposamičenje se zgodi na »temelju« (=počelu) singularnosti. Ker gre za udejanjenje (občega) bista v posamičnem bivajočem, lahko govorimo tudi o obči posamičnosti ali obči individualnosti.

2.4.2.3. To-tost (*hæcceitas*)

Singularnost je logično nadrejena **to-tosti**. S totostjo označujemo *posebno* individualnost z razliko od singularnosti, ki pomeni *občo* individualnost.

Izraz *hæcceitas* je novo-latinska skovanka, ki jo občasno rabi Janez Duns Skot, v splošno rabo pa preide pri njegovih učencih. »Hæcceitas« ima v sholastični misli Dunska Skota vlogo *počela individuacije* oz. tistega počela, po katerem je neko bivajoče kljub svojemu občemu bistvu posamično in v tej posamičnosti enkratno.

Posebne individualnosti (totosti) nekega bivajočega ne moremo izpeljati iz njegovega bista in njegove uposamitve (singularnosti). Zato *biti-ta (totost)* dovršuje singularnost. Po tem počelu je neko posamično bivajoče prav to posamično bivajoče in ne neko drugo. Na temelju posebne individualnosti je individuum edinstven in ni nobenega prav takšnega kot je on.⁵²

Po počelu *totosit* se torej vsakemu bivajočemu bit daje kot njegova lastna in nezamenljiva. Hkrati pa je počelo posebne individualnosti tisto, ki preprečuje, da bi posameznika lahko ustrezno in izčrpno opredelili z občimi pojmi.

2.4.2.4. Bivanje (eksistenca)

Individualnost (totost) je logično nadrejena **bivanju** (eksistenci). **Biti-tu**, bivanje v dejanskosti, je tisto konstitutivno bitno počelo, po čemer (*quo*) to posebno in enkratno bivajoče dejansko eksistira in ni zgolj možno.

⁵² Obče bistvo in posebna posamičnost bivajočega nista v nasprotju, kjer bi drug drugega izključevala, temveč drug drugega dopolnjujeta na različnih stopnjah bivajočega in skupaj naraščata – do osebno bivajočega (človeka). Vsak človek je odprt za svojo lastno biti, za bit sočloveka in celoto bivajočega, v čemer se izraža njegovo bistvo, toda obenem gre tudi za najvišjo različnost (enkratnost in neponovljivost), ker človek to odprtost svobodno snuje in udejanja – kot odnos do sebe, do sočloveka in vsega bivajočega.

Tudi možnost na svoj način pripada bit. Toda kljub temu, da možnost na neki način je – o čemer moramo še premišljevati – pa (še) ne eksistira v dejanskosti. Lahko bi rekli, da bivajoče svoje biti vrši kot dejanskost (=bivanje, eksistenca), obenem pa so mu prav tako dane možnosti, ki (še) niso udejanjene v bivanju.

Bit združuje vsa bitna počela: bit bivajočega se razodeva v bistvu (tako-biti), singulanosti (eno-biti), totosti (to-biti) in konkretnem bivanju (tu-biti). Če bi bila bit izenačena z bivanjem, potem ne bi mogli razložiti drugih bitnih počel; bit (zreducirana na bivanje) bi bila nekaj, kar bi naknadno udejanjila že predhodno bivajoče bistvo, singulanost in totost.

Bit torej v sebi združuje vsa bitna počela, ki utemeljujejo bivajoče v vseh vidikih in načinih (modusih). Bivanje pa je eno od bitnih počel in pomeni tisti konstitutivni moment bivajočega, po čemer (*quo*) prihaja bit v polnost bivanja, v dejansko prisostvovanje, oz. po čemer bivajoče dejansko eksistira.

Zato lahko zaključimo, da je bivanje utemeljeno v biti. Eksistenca pomeni bivati »iz« daru biti.

2.4.3. MEDSEBOJNO RAZMERJE BITNIH POČEL

Bivajoče je v svoji biti enotnost vseh počel in počela se med seboj dopolnjujejo. V njihovi enotnosti se bivajoče vzpostavi (konstituirajo) na celovit način. Rekli smo, da so počela načini, kako se dogaja bit bivajočega in smo jih zato imenovali bitna počela.

Toda bitnih počel ne smemo razumeti kot tistega, kar utemeljuje bit, saj je bit v svoji neizčrpnosti brez temelja. **Bit skozi počela utemeljuje bivajoče.** Bitni temelji pomenijo načine, kako bit vzpostavlja, utemeljuje bivajoče.

Pri medsebojni urejenosti bitnih temeljev opazujemo, da:

- ➡ njihovega reda ne moremo obrniti.
- ➡ je abstraktno, ločeno, samo zase ne more subsistirati nobeno počelo.

Zato niso možne nobene večne, nespremenljive ideje kot večna bistva, obenem pa tudi ne nekaj, kar bi eksistiralo (neko bivanje »na sebi«), pa ne bi bilo neki »kaj« (bistvo), saj bi to bilo nemisljivo in nespoznavno. **Bitna počela so naravnana drug na drugega, se dopolnjujejo, so korelativna in skupaj tvorijo enost in polnost konkretnega bivajočega.**

Počela sama niso bivajoča in zato niso *realno* ločljiva (četudi so *formalno* različna). Počela niso bivajoče substance in tudi niso deli bivajočega. Bitna počela so **continentia unitiva**, kar pomeni zbranost bitih počel v enosti bivajočega oz. tisto izvorno združenost, ki drži (vzdržuje) bivajoče v biti.

2.4.4. ONTOLOŠKA IZHODIŠČA TOMAŽA AKVINSKEGA

Tomaž Akvinski sicer sprejema Aristotelovo ontologijo, ki je osnovana na pojmu substance, vendar gre v svojih ontoloških postavkah onkraj Aristotela (glede na krščansko razumevanje sveta in bivanja).

Ontološke osnove stvarnosti ne predstavlja samostojno bivajoče, marveč je to pri Tomažu bivajoče (*ens*), ki je utemeljeno v *deju biti*.

Pri Tomažu se bivajoče vzpostavi na temelju *deja biti*, bistvo pa je kakor *sprejemnik* biti, ki nedoločnik glagola biti omeji (določi) v določeno bivajoče. Zato po Tomažu med bistvom in prejeta bitjo v konkretnem bivajočem obstaja medsebojna ustreznost: bolj kompleksno je bistvo, večjo polnost biti ima.

V ozadju Tomaževih izhodišč je krščanska ideja stvarjenja oz. ustvarjenosti, ki je bila tuja Aristotelu. Toda Tomaževo razumevanje stvarjenja ni takšno, kot ga je največkrat razlagala kasnejša tradicija.

V ontični razlagi stvarjenja, ki je zelo tehnomorfna, se stvarjenje razume kot postavitve nekega bivajočega v bivanje s strani vrhovnega bivajočega, ki je Bog. Tomaž stvarjenje misli bistveno globlje. **Bivajoče se mora v svoji biti vsak trenutek zahvaliti podarjujočemu viru.**

2.4.5. ONTOLOŠKA IZHODIŠČA DUNSA SKOTA

Pri Janezu Dunsu Skotu (~1265-1308) imamo opravka z diametralno nasprotnimi ontološkimi predpostavkami kot je to primer pri Tomažu Akvinskem. Če Tomaž bivajoče razume iz biti (*esse*), pa Duns Skot izhaja iz bistva (*essentia*) in slednjemu podreti tudi bit, ki postane zgolj zadnje in najboljše določilo bistva.

Za Duns Skota je bistvo edina resnična stvarnost, kajti vse, kar je (*ens*), je nekaj, je pojmljivo, je torej neko bistvo. Toda to bistvo lahko obstaja (eksistira) na različne načine:

- ➡ lahko je zgolj v božjem umu,
- ➡ lahko je zgolj možno,
- ➡ lahko pa biva dejansko.

Bistvo vedno na neki način *je*, zato med bistvom in bitjo ne more biti stvarne (realne) razlike. Bistva, ki ga ne bi bilo moč misliti kot bivajočega, ne more biti.

Duns Skotova ontologija je ontologija bistva. Bit je le zadnje izmed določil bistva. Ta ontologija ne izhaja iz izkustva biti, ki je pred vsakim pojmovanjem in je ne moremo ustrezno izraziti v pojmu, temveč iz pojmovnega mišljenja (→ bistva), kateremu je podrejena bit.

2.4.6. ONTOLOŠKA IZHODIŠČA FRANCA SUAREZA

Franc Suarez SJ (~1548-1617) je pglavitni predstavnik t.i. »druge sholastike«, ki je predvsem v Španiji doživela razcvet v drugi polovici 16. stol. Teži po oblikovanju enotnega pregleda metafizike (ontologije) in želi spraviti med seboj različne pozicije predhodnikov.

Če je ontološko izhodišče za Tomaža *bit*, za Duns Skota *bistvo*, pa je za Suarezza izhodišče *bivajoče* (*ens*). Ker Suarez bivajočega (*ens*) ne razume prvenstveno kot deležnika glagola biti (kot v primeru Akvinskega), temveč kot »*nekaj*« kar je lahko *ens* pri Suarezu slovenimo kot **bitje**. *Bitje* ima podoben pomen kot *stvar*.

Suarez govori o razliki med bistvom in bivanjem kot o »umski razliki«, toda ta razlika ni goli izmislek uma, marveč je »osnovana v stvari«. Kontraverza med tomisti in suarezijanci glede stvarne in umske razlike med bistvom in bitjo sloni po Corethu na dejstvu, da je tomistična misel biti, nasprotno temu pa je suarezijanska misel filozofija bistva.

Pri Suarezu ne pomeni, da so stvari neodvisne od Boga oz. da je bivanje (eksistenca) vključeno kot del njihovega bistva. Bog je tisti, ki ustvarja realno bitje in je ko zunanji vzrok hkrati odgovoren za njegovo postavitv v dejansko bivanje.

Stvarjenje je tu razumljeno kot postavitv v obstoj, v »realnost«; namreč stvaritev realnega bitja (*ens reale*). Očitno je, da gre za idejo stvarjenja kot zunanjega povzročanja (proizvajanje, ontična raven), ki je daleč od Tomaževega razumevanja stvarjenja ko notranjega utemeljevanja.

2.3.7. PRIGODNOST (KONTINGENCA) BIVAJOČEGA

Kljub različnim ontološkim izhodiščem so si obravnavani avtorji in tudi ostala sholastična tradicija edini v tem, da bistvo (ustvarjenega) bivajočega ne vključuje bivanja (oz. biti). Če bi namreč neko bivajoče vsebovalo bivanje (bit) kot del svojega bistva, potem bi bivalo v moči svojega lastnega bistva in bi ne moglo ne-bit.

Z drugimi besedami: bivajoče, pri katerem bi bivanje spadalo v njegovo bistvo, bi **nujno** bivalo. To pa je nasprotno našemu izkustvu bivajočega. Bivajoče nima biti kot nekaj, kar mu nujno pripada (kar bi mu pripadalo po bistvu).

Bivajoče ima namreč svoj začetek, pozna spreminjanje in na koncu premine. Njegovo *biti* je zaznamovano z začetkom in koncem; bit bivajočega je končana. Ni nujno, da bivajoče je.

Zato je bilo v sholastični tradiciji bivajoče poimenovano **prigodno** ali **kontingentno**. Bivajoče se »prigodi«, a bi ga lahko ne bilo. Prigodno bitje je pomensko zoper stavljeno nujnemu bitju. Nujno bje je tisto, ki ne more ne biti. S tem izrazom je mišljen Bog.

Za Boga velja – z razliko od ustvarjenega ali prigodnega bitja –, da njegovo bistvo vključuje bit oz. da božje bistvo in bit sovpadata. Kar pomeni, da Bog biva v moči lastnega bistva in ne more ne biti.

Ustvarjeno bivajoče pa dolguje svoje bivanje Bogu prav zato, ker njegovo bistvo ne vsebuje biti in je privedeno v bivanje (prigodeno) po nujnem bitju. Prigodnost (kontingenca) bivajočega tako velja kot dokaz za Boga stvarnika. Prigodna bitja vodijo k nujnemu bitju kot vzroku za njihovo bivanje. Prigodnost je zato poglavitna tema filozofske teologije.

Dejstvo, da bistvo (ustvarjenega) bivajočega ne vsebuje bivanja in da med obema počeli (bistvo in bivanje) vlada neka notranja napetost, izraža tudi latinska beseda **contingentia**.⁵³

⁵³ *Contingere* pomeni kot prehodni glagol *dotikati se* (česa), kot neprehoden glagol pa pomeni *pripetiti*, *prigoditi se*. Od tod kontingenco slovenimo kot *prigodnost*.

Bivanje pri-pade, se pri-godi bistvu. Zato bivajoče ne biva po svojem bistvu, temveč se pri-godi. *Contingentia* je dobila filozofski pomen kot prevod grške besede *endechomenon*, ki etimološko pride od glagola *sprejeti*, *prevzeti*. Lahko bi rekli, da bivajoče ne biva po svojem bistvu, marveč bit (s)prejema.

Običajno se kontingenco razume v slabšem pomenu. Bivajoče nima oblasti nad svojo bitjo. Bivajoče se ni zmožno utemeljiti v svoji biti. Bivajoče ni (=ne biva) iz sebe. Zato ustvarja vtis, da z bivajočim kot takim ni vse v redu, da z njim že od začetka (t.j. iz same ustvarjenosti) ni vse prav.

Bivajoče je namreč ustvarjeno kot nepopolno, kot pomanjkljivo, kot zapisano minljivosti. To, da bivajoče kljub temu je, čeprav bi ga lahko ne bilo, je le slučaj. Tako se prigodnost razume kot »slučajnost«. Bivajoče »slučajno« je, je gol »lučaj«, »zalučanost« v bivanje, katero je obsojeno na propad.

To razumevanje prigodnosti zadeva bivajoče, zato lahko govorimo o *ontičnem pomenu prigodnosti*. Toda vprašati se je potrebno globlje: ne po prigodnosti bivajočega, temveč po prigodnosti biti. Kontingenca tu ne pomeni prigoditve bivajočega, temveč prigoditev biti, lahko bi rekli *poslansot biti*.

Bivajoče se vzpostavi, ker mu je podarjena združite njegovega posebnega bistva in bivanja. Kajti ta vzpostavitev ni v njegovi lastni moči. Zato se pojavi vprašanje:

kako to, da bivajoče je, ko pa ga lahko ne bi bilo? Zakaj ni rajši nič? – v tem temeljnem vprašanju se pokaže pozitiven pomen ontološke kontingence. Čeprav bi lahko ne bilo, bivajoče kljub temu je. Sme biti. Mu je dano biti.

Izhodišče pozitivnega razumevanja prigodnosti torej ni v pomanjkljivosti bivajočega, temveč v podarjenosti biti.

➔ Ne izhaja iz nezadovoljnega bivajočega, ker ne more utemeljiti samega sebe, temveč iz hvaležnosti za danost biti. In tudi ne čuti potrebe po samo-utemeljitvi, ker se sprejema kot (zastonjski, breztemeljni dar). Pozitivni biti je v njeni iztrganosti nič.

Ontološki in ontični pristop⁵⁴ kažeta vso svojo različnost prav pri vprašanju prigodnosti.

- ➔ Ontični pristop izhaja iz bivajočega ter ugotavlja, da je prigodno bivajoče pomankljivo glede na nujno in absolutno bivajoče, ki je Bog. Če se prigodno bivajoče primerja in meri z idealom nujno in neskončne biti, bo nenehno pomanjkljivo in nezadovoljno.
- ➔ Ontološki pristop pa gre globlje od bivajočega, gre k vprašanju njegove biti. Bivajoče je, ker in kolikor mu je dano biti. Ta bit pa je povsem poudarjena, kajti lahko bi bil tudi nič. Tu se bit bivajočega ne primerja z idealom nujno biti, temveč z ničem. Ker bi lahko bil nič, bivajočemu pa je kljub temu dano biti, je to čudež, ki vodi v hvaležnost, tudi če je nekomu (nečemu) dano biti le kratko ali če je njegovo *biti* spremljano s trpljenjem.

Različnost ontičnega negativnega in ontološkega pozitivnega razumevanja prigodnosti vpliva na samo razumevanje stvarjenja.

Dokazovanje Boga iz prigodnosti, kar obravnava filozofska teologija ne izhaja več iz nesamostojnosti, pomanjkanja, potrebe in nezadostnosti ustvarjenega bivajočega.

⁵⁴ Glej stran 21.

Dokazani Bog je namreč nekdo, ki ustvarja odvisne in nesamostojne posameznike, da bi se na temelju svoje pomanjkljivosti obrnili k njemu. Kakor da Bog že od začetka želi majhnost stvaritve, da bi jo njeno pomanjkanje in potreba obrača nazaj k božji veličini.

V tem, da bivajoče sploh je, da mu je dano biti, kaže na Boga, je »pokaz« (demonstratio) in v tem smislu dokaz božje pričujočnosti. Tu ne gre v prvi vrsti za miselni dokaz nekega vrhovnega bivajočega po načelu vzročnosti, temveč za *pokaz*, za razkrivanje podarjujočega v podarjenosti biti.

Tako se ne dokazuje *dejstvo*, da Bog je, marveč se v izkustvu odpira prisotnosti Boga kot darujočega in se nakazuje to, kar naj bi pomenila božja vseprisotnost. V smislu takšne prisotnosti je potrebo brati tudi znani svetopisemski stavek, kjer Bog razodene svoje ime: **Bog mu je rekel: »JAZ SEM, KI SEM.« In nato je rekel: »Tako reci Izraelovim sinovom: »JAZ SEM« me je poslal k vam.»** (2 Mz 3,14)

2.4. ONTOLOŠKE MODALITETE

Modaliteta prihaja iz besede modus. Ontološke modalitete pomenijo načine biti; namreč načine, v katerih bivajoče more biti oz. v katerih *je*. Prvotno se pojem modalitete uporablja pri klasifikaciji sodb, t.j. na ravni mišljenja oz. logike.

Kot bo prikazano kasneje, od Aristotela dalje razlikujemo štiri načine sodb: možno, nemožno, nujno, slučajno. Preneseno na ontološko raven bi lahko govorili o treh načinih biti:

- **možno-biti** (biti kot možnost),
- **dejansko-biti** (biti kot dejanskost),
- **nujno-biti** (pri čemer neposredno izkustvo takšne biti ostaja vprašljivo).

Nemožno-biti je v ontološkem smislu preprosto "nemogoče" (nemožno) in ostaja zgolj modus na ravni sodbe (t.j. logike).⁵⁵

2.4.1. MOŽNOST IN DEJ(ANSKOST)

Konstitucija bivajočega, ki smo jo obravnavali pod vidikom štirih konstitutivnih počel (bistvo, posameznost, totost in bivanje) ne izčrpa v celoti vprašanja biti bivajočega. Kajti bivajoče ni neka statična, negibna in nespremenljiva danost, temveč se nahaja v postajanju in minevanju.

Bivajoče se psreminja in preobraža, njegovo *biti* pomeni spreminjanje, preobrazbo, »razgibanost«, kar nadalje pomeni, da *je* bivajoče na neki način vedno tudi to, kar še *ni*. Prav vprašanje, kako miselno razložiti *razgibanost* bivajočega v njegovi biti, je bil eden temeljnih izzivov grške filozofije.

⁵⁵ Pri pregledu ontoloških modalitet izhajamo iz aristotelovske-sholastične dediščine, čeprav je njen prikaz nekoliko zožen in prilagojen.

Aristotel se sooči s problemom spreminjanja oz. gibanja v svoji *Fiziki*. Izkušstvo nam razodeva, da bivajoče, ki ga srečujemo v svetu, ni neka statična dejanskost, temveč je *razgibano*: nastaja in mineva ter spreminja svoje lastnosti. Spreminjanje v širšem smislu Aristotel razume kot gibanje (*kinesis*).

Danes gibanje razumemo (v fizikalnem smislu) le kot spreminjanje kraja, pri Aristotelu pa je pojem gibanja veliko širši. Tako razlikujemo štiri temeljne oblike gibanja (spremembe):

- ➡ sprememba glede bivajočega kot takega (glede **substance**), kar ustreza nastanku (rojstvu) in preminutju,
- ➡ spreminjanje glede **kvalitete** (lastnosti),
- ➡ spreminjanje glede **kvantitete**, kar ustreza rasti in upadanju,
- ➡ spreminjanje glede na **kraj** (*translatio*) ali že omenjeno gibanje.

Aristotel gibanje razloži tako, da se posluži razlike in sopripadnosti med možnostjo in dejanskostjo. Možnost in dej sta vodilna pojma pri razlagi gibanja, ki pa ju ne smemo razumeti v današnji rabi (dinamika, energija).

Dejanskost (ali dej) pomeni neko dejavnost, udejanjanje, izvrševanje neke *možnosti*. Nekaj, kar je v možnosti, je naravnano na dejanskost (na udejanjanje) kot na svoj *telos* ali cilj. Možnost v prvi vrsti ne pomeni splošne možnosti, da se nekaj lahko zgodi, temveč možnost kot zmožnost, moč ali sposobnost (*potentia*), ki je kot taka naravnana oz. teži k udejanjanju.

Kako se nam fenomen možnosti razodeva v izkušstvu?⁵⁶ Bivajoče, ki ga srečujemo, se nam ne kaže le v tem, kar dejansko je, temveč tudi v tem, kar še more biti. Bivajoče nosi v sebi bogastvo možnosti, kot obljubo nekega še-ne ali prihodnosti. Tu se nam naznanja bistvena povezava biti bivajočega v svoji časovni dimenziji in modalnega para: možnost-dejanskost.

Vse, kar je, je bilo in je kot tako udejanjena bivšost,⁵⁷ hkrati pa je bivajoče v možnosti, ima možnost oz. ima prihodnost. **Še zlasti se to razodeva pri človeku**. Človek ni nikolizgolj to, kar *dejansko je* (oz. je bil), ampak je vedo tudi to, kar *more biti*.

V izkušstvu možnosti na obzorju prihodnosti se nam možnost razkriva kot "pozitivni" način biti, kot nekaj, kar neločljivo spada k dejanskosti. Obenem pa nam to izkušstvo preprečuje, da bi možnost in dejanskost razumeli zgolj kot miselni konstrukt pri razlagi gibanja oz. spreminjanja bivajočega.⁵⁸

⁵⁶ To vprašanje je možno postaviti tudi drugače: *Kako lahko fenomenološko pristopimo k razmisleku o možnosti?*

⁵⁷ Izraz *bivšost* uporabljamo, zato da ne bi rekli *preteklost*, ki bi jo utegnili razumeti kot nekaj preteklega in nepovratno odteklega v nič.

⁵⁸ Ko človek nima več možnosti, je konec njegove dejanskosti.

2.4.1.1. Ontološka razlaga možnosti

Pri naši ontološki razlagi možnosti se opiramo na sholastični nauk o deju in možnosti. Kot smo že rekli, možnost in dej nista stanji bivajočega (onitično razumevanje), temveč način njegove biti (ontološko razumevanje).

Če bi ostali na onitični ravni, bi bivajoče poistovetili z dejanskostjo, posledično pa bi bilo stanje možnosti opredeljeno negativno: kot umanjkanje (negacija) dejanskosti, kot *še-ne*, kakor bi možnost razumel Ernest Bloch. Z ontičnega stališča bi bila dejanskost pozitivno določena.

Možnost in dej lahko takole opišemo:

- **Možnost** (*potentia*) pomeni tisto bitno počelo (prigodnega bivajočega), ki dopušča (omogoča) udejanjanje (*actus*) bivajočega. *Potentia* torej izvirno ni le neko stanje možnosti, ni le neka usposobljenost, temveč tudi *zmore* doseči udejanjanje, je zmožna dovršitve v deju.
- **Dej** (*actus*) je bitno počelo udejanjenja (prigodnega) bivajočega, udejanjenja njegove možnosti. Dej ni zgolj neko stanje, temveč konstitutivno počelo vsega stvarnega. Po deju se neka možnost dovrši v polnosti biti.

2.4.1.2. Medsebojna ustreznost možnosti in deja

Možnosti bivajočega so različne in odvisne glede na njegovo bistvo oz. – če uporabljamo pogled Tomaža Akvinskega – glede na stopnjo biti. Ker se človek in žival nahajata na različnih bitnih stopnjah, je tisto, kar je možno živali drugačno kot tisto, kar je možno (pri) človeku. Ob tem velja načelo, **da si možnost in dej medsebojno ustrezata na vsaki bitni stopnji in v vsakem bivajočem.**

Možnost (v skladu z bistvom) zato pomeni tisto svojevrstno usposobljenost, ki določa *meje* deju (udejanjanju). To izraža tomističen aksiom: *actus limitatur per potentiam*. → Mi lahko smo in delujemo le v mejah možnosti, ki so nam dane.⁵⁹

Primer teka

Ko poskušam teči tako hitro, kot je mogoče (možno), trčim na meje možnosti. Tu so meje mojega udejanjanja. Zato je dej omejen s strani možnosti. Toda dej (v tem primeru: dejanska hitrost teka) ni omejen zato, ker je dej, temveč ker je notranje vezan na možnost.

Če po eni strani možnost določa dej, pa tudi dej določa možnost, namreč kot njen cilj (njena dovršitev). Možnost teži k udejanjanju. Zmožnost vida je naravnana na dej gledanja kot na svojo dovršitev. Dovršitve pa ne smemo razumeti kot konca ali ukinitve. Kar je namreč v deju (*in actu*), mora biti tudi možno. **Zato možnost in dej notranje zaznamujeta vsako prigodno bivajoče.**

⁵⁹ V mejah možnosti, ki so nam dane po našem bistvu, toda te se razkrijejo šele v udejanjanju.

2.4.1.3. Možnost in dej ter bitna počela bivajočega

Kakšno razmerje vlada med bitnimi počeli,⁶⁰ ter med možnostjo in dejem? Lahko razmerje *možnost/dej* prenesemo na bitna počela; ta so med seboj v razmerju možnosti in deja.

→ Bistvo predstavlja možnost, ki se udejanji v posamičnosti (singularnosti), posamičnost se kot možnost udejanji v totosti, celovita možnost posamičnega bivanja pa je udejanjena v bivanju. Bivanje pa ni čisti dej, temvečse vedno ohranja notranjo povezanost z možnostjo oz. v sebi nadalje nosi možnosti (npr. možnost delovanja).

urejenost notranjih počel je smotrno (ciljno, finalno) naravnana v smeri notranje stopnjevitosti bivanja (ob občega k posebnemu bistvu ali totosti) in udejanjenja v bivanju. Toda obenem je celovite bivajoče (v enosti štirih bitnih počel) tkao možnost kot dej oz. v sebi združuje oba načina biti. Kajti bivajoče je podvrženo postajanju in spreminjanju ter ni neka statična stvarnost.

Bivanje lahko udejanji samo tiste možnosti, ki so položene v njegovo bistvo, pa tudi v njegovo posamičnost, totost in bivanje. Kjer manjka dispozicija (zmožnost), osnova, tam tudi ni nobene možnosti. Zato prigodno bivajoče glede svojih možnosti ne neomejen gospodar samega sebe, ne more ustvarjati svojih zmožnosti in z njimi poljubno razpolagati.

➔ **Bivajočemu so njegove izvirne (z)možnosti podarjene.** To je še posebej pomembno za človeka, ki se po svojem značaju možnosti (t.j. svobode) razlikuje od vsega drugega bivajočega. Čeprav je podarjen samemu sebi, da udejanja sebe v svobodi (kar pomeni v samostojnem izbiranju možnost biti), pa se njegova svoboda giblje na obzorju vnaprej danih možnosti (zmožnosti, usposobljenosti). Možnost se torej v zadnji instanci razkriva kot dana, kot podarjena. Zato danost (z)možnosti odpira človeka v smer vprašanja, od kot ta podarjenost oz. kaj omogoča naše zmožnosti.

2.4.1.4. Razlikovanje možnosti

Sholastika je razvila obširno in razvejano razlikovanje možnosti, tu pa se bomo dotaknili le dveh temeljnih razlikovanj. Prve lahko imenujemo ontološke (ali realne) možnosti, druge pa logične možnosti.

1. **Logična možnosti** pomeni logično neprotislovnost nečesa (nekega bivanja). Nekaj, kar logično ne more biti (kar ni logična možnost, npr. okrogel kvadrat), tudi ne more biti bivajoče.⁶¹
2. **Ontološka možnost** pa pomeni neko zmožnost, ki je lastna bivajočemu glede njegove biti oz. delovanja. Ontološka ali realna možnost se nadalje razlikuje na aktivno (dejavno, tvorno) in pasivno (trpno) možnost z ozirom na to, ali je subjekt zmožen delovanja ali zmožen utrpljanja.

➔ **Aktivna možnost** je zmožnost ali sposobnost nečesa (bivajočega) za

⁶⁰ Bitnimi počeli, ki smo jih sintetično povzeli kot bistvo, posamičnost, totost in bivanje.

⁶¹ V racionalistični filozofiji postane prav logična možnost kriterij bivajočega kot takega (ne glede na njegovo dejansko bivanje).

delovanje (npr. ogenj ima zmožnost gretja). Drugače rečeno ima sposobnost, da (aktivno) proizvede neki dej, neko udejanjanje. Ta sposobnost narašča glede na bitno stopnjo bivajočega in je najvišja pri človeku.

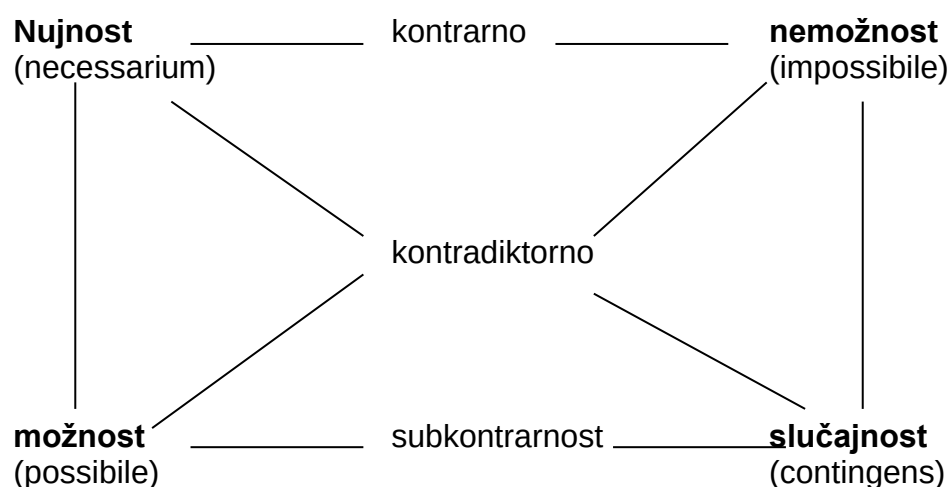
➔ **Pasivna možnost** pa nasprotno pomeni sposobnost za sprejetje nekega delovanja. gre za sprejemljivost, za sposobnost, biti določen s strani drugega. To je možnost, da se nekomu lahko nekaj zgodi, da je sposoben »utrpljenja« (npr. možnost vode, da zmrzne)

2.4.1.5. Povezanost ontoloških modalitet

Tradicionalna ontologija je razlikovala štiri (bitne) modalitete, ki pa jih ne smemo zamenjati z *miselnimi* (t.j. *logičnimi*) modalitetami:

	(lat.)	(gr.)
možno	possibile	<i>dynaton</i>
nemožno	impossibile	<i>adynaton</i>
slučajno (prigodno)	contingens	<i>endechomenon</i>
nujno	necessarium	<i>anankaion</i>

Njihove odnose lahko predstavimo v logičnem kvadratu modalitet:



Če logične modalitete (kot načine izjav) prenesemo na ontološko raven (kot načine biti), potem jih lahko opredelimo na naslednji način:

1. možnost → biti-možno,
2. nemožnost → ne-biti-možno,
3. prigodnost → možno-biti-drugače in možno-ne-biti,
4. nujnost → ne-možno-biti-drugače in ne-možno-ne-biti

Če naš pristop ne želi biti racionalističen, temveč graditi na izkustvu biti, moramo v skladu s tem izkustvom ustrezno kritično premisliti omenjeni kvadrat. Pri tem lahko že na začetku ugotovimo naslednje: **razdelitev ni (ontološko) pozitivna, ker vsebuje nemožnost.**

Ne-biti-možno preprosto ne more biti v ontološkem smislu (s tem pa tudi ne izkušeno) oz. je zgolj miselna modaliteta, do katere pridemo z zanikanjem možnosti. Ne-možnost zato ni ontološka modaliteta v strogem smislu. Potrebno pa je kritično ovrednotiti tudi ostale tri:

- **Možnost** je tu (miselno) opredeljena iz razlike slučajnosti (kar dejansko je, pa bi lahko ne bilo) in do nujnosti (kar nujno mora biti). Tako se lahko razume kot neka prosto lebdeča možnost (v zgolj logičnem smislu), ki je nasprotna tako dejanskosti kot nujnosti. Mi pa smo možnost pozitivno opredelili kot način biti bivajočega, ki notranje dopolnjuje njegovo dejanskost (slučajnost)
- **Nujnost** je opredeljena kot tisto, kar uvidimo, da ne more biti drugače oz. sploh ne more ne-biti. Do nujnosti pridemo z zanikanjem. Toda tudi dvojno zanikanje ne vodi do nečesa pozitivnega.
- **Slučajnost** (prigodnost, kontingenca) je v logičnem kvadratu opredeljena preveč negativno: namreč kot tisto, za kar ni moč uvideti, da mora biti; da pa (kljub temu) je in bi lahko bilo tudi drugače. Če nekaj enostavno je, ne da bi jaz razumel, zakaj naj bi bilo, potem me to lahko spodbudi, da v tem vidim srečno naključje, ki me navdaja s hvaležnostjo, lahko pa se mi zdi kot nesreča, ki me navda z jezo in odporom. Pozitivni temelj slučajnosti je svoboda. Kar je slučajno je utemeljeno v svobodnem daru. Ni nujno, da je, pa vendar mu je dano biti. Kajti dar je svoboden. Dar razodeva pozitivni značaj svobode, kot omogočanje biti ali kar bi lahko teološko imenovali *gratia creatrix*.⁶²

2.5. ONTOLOŠKI AKSIOMI

Aksiomov tu ne razumemo v prvi vrsti kot najvišjih zakonov mišljenja, za katere zadošča neposreden uvid in ne rabijo ali celo niso sposobni dokaza. Ne gre za logične, ne za matematične, temveč za *ontološke* aksiome.

Gre za tiste temeljne zakonitosti (zakone, načela), ki se nam razodevajo v bivajočem samem oz. v njegovi biti. Ki izražajo *logos* biti.

V našem primeru gre za aksiome kot ontološke »principe« (načela biti), t.j. kar v sebi nosi to, kar je prvo; kar ne stoji le na prvem mestu v vrsti, temveč kar vrsto začetno utemelji. Slovenski prevod za aksiom kot princip bi bil *načelo*.

Aksiomi na ravni ontologije želijo iti globlje kot logika, kjer so aksiomi zahteve (postulati) in nujne predpostavke mišljenja, kijih to mora sprejeti, da ne zapade v protislovje in ukine samega sebe. Ontološki aksiomi ne postavljajo (postulirajo), temveč *odgovarjajo*: tistemu *logosu* (smislu, logiki) namreč, ki se razkriva v biti bivajočega.

Ni mišljenje tisto, ki narekuje, kako bivajoče je, kako more in mora biti, temveč je mišljenje izraz *logosa* biti. Mišljenje (logika) odgovarja nagovoru (samorazkrivanju) biti (ontologija).

⁶² Ustvarjajoča milost v smislu svobodno darujoče ljubezni. V podarjenosti bivajoči ni gol slučaj, niti ne izvira iz slepe nujnosti, temveč se podoživlja kot (zastonjska, svobodna) podarjenost samemu sebi.

2.5.1. NAČELO IDENTITETE

2.5.1.1. Opredelitev identitete

Kaj pomeni identiteta?

Če se sprašujemo po identiteti, sprašujemo po istosti (samega sebe), ki je lastna bivajočemu. Identiteta kot »da je nekaj ono samo« oz. da je »nekdo on sam« sploh ni tako samoumevna in nevprašljiva, kot se nam utegne zdeti na prvi pogled.

Še posebej pri človeku kot najodličnejšem bivajočem identiteta zadeva to, kar je on sam, kar on najbolj pristno je oz. kar je njegova najbolj samolastna bit. Ta identiteta se pri človeku ne kaže zgolj kot dana, temveč mu je, kot bitju možnosti in svobode snovanja samega sebe, tudi zadana.

Znana in običajna formula za načelo identitete se glasi: **A je A**. Toda tu želimo identiteto razumeti globlje kot zgolj logično formulo. To, po čemer pri identiteti sprašuje, zadeva »je« v formuli A je A.

Namreč kako bivajoče je. *Bivajoče je vsakič isto (in ono samo)*. Vsako posamezno bivajoče je isto le samo s seboj. Da je (A) isto s seboj (A), torej temelji v njegovi biti. In šele na temelju biti lahko »nekaj« (A) določimo kot »nekaj« (A). **Istost je utemeljena v biti**. Ukinitve istosti bi pomenila ukinitve biti. Načelo identitete se razkriva kot ontološki aksiom.

Identiteta (isost) pomeni *medsebojno pripadnost različnega v istem*. Identiteta torej ne izključuje diferenciranosti (razlikovanosti), temveč to razlikovanost enoti v enotnosti (istosti) bivajočega. Vsako bivajoče je v svoji biti (poenotena) enost s seboj samim.

Napačna pojmovanja:

- Identiteta ne pomeni absolutne enosti brez (notranje) razlikovanosti in mnogovrstnosti, t.j. ne pomeni totalitarne identitete. Raznolikost (pluralnost) znotraj bivajočega ni nič postranskega, ni goli videz, pa tudi ne pomeni zanikanja identitete. Identiteta bivajočega pomeni enost in enotnost bivajočega v mnoštvu svoje notranje razlikovanosti in bitnih počel. Ta enost ni abstraktna, ni neka enotna podlaga onkraj različnosti, temveč je *eno v sebi razlikovano*. Istost zadeva enost v (svoji) raznolikosti.
- Težava z razumevanjem identitete se pojavi tudi takrat, ko bivajoče v njegovem časovnem razvoju razumemo zgolj z onitčne perspektive: kot stanja bivajočega v različnih časovnih fazah. Bivajoče si je v različnih fazah različno obenem pa tudi enako. Toda enakost (enačenje dveh ali več) vedo že *predpostavlja* istost. Istost pa ne predpostavlja enakosti. Istost je izvirnejša kot enakost in pomeni enotnost v različnosti. Čim višja je enotnost identičnega, toliko bolj mnogotero, različno, neenako in samostojno je to, kar v njem spada skupaj.⁶³

⁶³ Človek kot odlično bivajoče poseduje najvišjo enotnost in identiteto, čeprav obenem združuje najrazličnejša stanja in udejstvovanja samega sebe.

2.5.1.2. Dokazljivost načela identitete

Če dokazovanje razumemo kot izpeljavo iz ustreznih postavk, potem načela identitete ne moremo direktno dokazati, ker nima nobenih *predpostavk*, ker ni nobenega načela *pred* njim, da bi ga iz le-tega lahko izpeljali.

Toda nezmožnost direktnega dokaza ne pomeni, da je zato načelo neutemeljeno. Možen je indirektni dokaz, ki pokaže neskladje (protislovje) med zanikanjem načela identitete (A ni A) in izvajanjem tega zanikanja, ki pa identiteto vedno že predpostavlja.

Če torej zanikam načelo identitete,⁶⁴ to lahko storim samo takrat, če implicitno predpostavljam identiteto, ki jo zanikam.

Logična dokazljivost je utemeljena v biti bivajočega. Še preden sploh postavim vprašanje po identiteti, še preden začnem razmišljati, spraševati ali dokazovati *Kaj je to?*, mi je bivajoče že razkrita v svoji biti.

V razkritosti se mi kaže kot nekaj, kar mora biti to, kar je; ki ne more ne biti to, kar je in prav tako ne more biti isto ter hkrati ne isto s seboj. Bivajoče nam razkriva svojo »logiko«: da je nujno ono samo (to kar je) in da je nemogoče (hkrati) nekaj drugega (to, kar ni). Ta nujnost (identitete) temelji v biti bivajočega.

2.5.1.3. Načelo razlike

Načelo razlike dopolnjuje načelo istosti. Lahko ga opredelimo na različne načine: vsako bivajoče se razlikuje od drugega. Ali: isti A ni ne-A. Isti A ne more ne biti isti.

Načelo je osnovano v uvidu, da je bivajoče le zato isto, ker mu je dana lastna bit. Bivajoče ima bit kot svojo lastno, zato se razkriva kot isto, kot nezamenljivo in nenadomestljivo. Ne obstajata dva povsem ista bivajoča, kjer bi bilo eno zgolj ponovitev drugega.

V tem se nam bit kaže v bogastvu svoje raznolike podarjenosti, v svoji neizčrpni mnogoterosti. Načelo razlike, po katerem ne obstaja dvoje identičnih bivajočih, že predpostavlja identiteto bivajočega.

Z identiteto nečesa je dana tudi razlika. Nekaj je to, kar je, nujno v razliki do drugega, kar samo ni. Vsako bivajoče je po Tomažu »*aliquid*« (nekaj), kar pomeni »*aliud quid*« (drugi kaj).

Toda kaj pomeni izvorno razlika; kaj pomeni razlikovati se? Z zgolj logičnega vidika, bi razlikovanje pomenilo odmejitve, negacijo, nasprotnost, biti-proti-drugemu. Toda tako naziranje spregleda, da je bivajoče v svoji biti povezano z drugimi, da lahko šele z drugimi postane ono samo.⁶⁵

⁶⁴ ali zanikam identiteto bivajočega, vendar na primeru, ko pravim, da neko bivajoče ni tisto bivajoče, kot se kaže, temveč ko neko bivajoče sploh ni ono samo, ko A ni A.

⁶⁵ To je posebej očitno pri človeku: mi lahko v polnosti postanemo mi (t.j. dosežemo svojo lastno identiteto in razliknost od vseh drugih) šele preko drugih in z drugimi. Na ravni biti razlika torej ne pomeni ločenosti, odmejitve, pretrganja vezi, zanikanja. Bivajoče je ono samo (in različno od drugih) v povezanosti z drugimi.

2.5.2. NAČELO PROTISLOVNJA (PRINCIPIUM CONTRADICTIONIS)

Načelo protislovja je po Aristotelu prvo in ga takole opredeli: »**Da namreč toisto hkrati tako prisostvuje kakor tudi ne prisostvuje, to je nemogoče, v taistem in z ozirom na toisto**«.

V čem temelji nemožnost istočasnega prisostvovanja in ne-prisostvovanja (biti in ne-bit)? Bit se razkriva v svoji globoki resnici: da namreč vse prične biti šele z ločitvijo biti in ne-bit, da je »biti« iztrgano nič.

Načelo pravi, da bivajoče, v kolikor prisostvuje (je), nujno prisostvuje, ali: da nujno, v kolikor mu je dano biti. In da ni, ko mu ni dano biti. »Istočasno« in »z ozirom na isto« pa bivajoče ne more biti in ne biti, prisostvovati in ne-prisostvovati.

2.5.2.1. Ontološka podlaga načela protislovja

To načelo je po Aristotelu »najbolj spoznatno kakor tudi brezpredpostavkovno« in je »najbolj trdno načelo« za iskano znanje o bivajočem kot bivajočem, pri katerem se ne moremo motiti.

Aksiomi (načela) so začetki in temelji znanja o bivajočem. Načelo, ki bivajočemu odreka možnost protislovja in hkratnega ne-bit, Aristotel vzame za osnovo in začetek znanja. »**To načelo je namreč po naravi (physei) tudi načelo (arche) vseh drugih veljavnih zahtevkov**«.

Ontološkega načela ne smemo zamenjati z njegovo *logično* definicije, ki jo izraža stavek o protislovju: isto istemu ne moremo hkrati in istem oziru izrekati in odrekati. Glede na zgradbo izjave (S je P) ga opredelimo tudi takole:

»*Isti predikat (P) ne more biti istemu subjektu (S) hkrati in v istem oziru izrečen (poniran) in odrečen (negiran, zanikan)*«.

Logično načelo govori o govoru in proti-govoru (zanikanju → *contra-dictio*). Toda logično načelo temelji v ontološkem načelu. Načelo protislovja izraža vodilo za govor, ki je »poslušen« biti in bit privede v govor. Kajti iz biti se nam nedvoumno razkriva kot nemogoče, »**da bi kdorkoli isto prevzel kot bivanje in nebivanje**«.

2.5.2.2. O dokazljivosti načela protislovja

Tu je podobno kot pri načelu identitete: načelo protislovja se ne da niti dokazati, niti ovreči, kar pa ne pomeni, da je zato neutemeljeno.

Direktno ga ne moremo dokazati, ker se vsako dokazovanje že nahaja pod zahtevo neprotislovnosti, katero želi direktno dokazati. Tudi načelo o protislovju velja za »*principium per se notum*« (samo po sebi znano, samorazvidno načelo), ker ni sposobno direktnega dokaza in ga tudi ne potrebuje.

Če karkoli mislimo, izrekamo ali delamo, je to načelo za nas merodajno in priznati ga moramo celo takrat, ko dvomimo ali zanikamo njegovo upravičenost. Tudi če o njem ne razmišljamo, ga izvajamo v praksi.

Tako Aristotel opozori na njegovo samoumevno izvrševanje in poda primer, da neke stvari nimamo hkrati in v istem oziru za dobro in ne dobro. Aristotel se pri tej samoumevnosti skoraj šali: » **Zakaj se (nekdo) prav tako zjutraj ne napoti naravnost proti vodnjaku ali v prepad, če se že ravno nahaja kje blizu, marveč se jasno kaže, da se varuje kako nekdo, ki nemisli, da je pasti v prepad na enak način ne-dobro in dobro**«. ⁶⁶

Načelo protislovja je utemeljeno v biti. To načelo pravi, da *protislovno ne more biti*. Toda, če zavzamemo eksistencialno-ontološko stališče, ali nam naše življenje (naše »biti«) ne dokazuje, da se velikokrat obnašamo »protislovno«, da je naše življenje polno protislovij?

Načelo protislovja ne trdi, da človeško mišljenje in delovanje nikdar ne postopa »protislovno«. Človek lahko napravi zmedo med »da« in »ne«, lahko nekaj hoče in drugače deluje. Vendar to pomeni odmik, da ne rečemo odpad od njegove pristne biti. A tudi v protislovnem delovanju se človek tega zave in prav v tem se kaže tisti »nagovor« biti, ki sebe razkriva kot neprotislovnost.

2.5.3. NAČELO VZROČNOSTI (PRINCIPIUM CAUSALITATIS)

Načelo vzročnosti (v metafizičnem smislu) ne poseduje tiste nespornosti, ki jo uživata načelo identitete in neprotislovnosti. Toda sholastična tradicija je to načelo postavila v središče svoje ontologije in ga že zaradi tega velja pobliže obravnavati.

Če načelo protislovja pravi, da nekaj ne more istočasno in v istem oziru biti in ne-biti, pa načelo razloga odgovarja na vprašanje, zakaj nekaj rajši je kot ni, oz. zakaj nekaj je in ni rajši nič. Odgovor na »**zakaj**« lahko imenujemo v najširšem smislu »**utemeljenost**« in v ožjem smislu »**vzrok**«. Zato bo tudi naše razumevanje načela vzročnosti umeščeno v širši okvir »**načela utemeljenosti**«

Po sholastičnem učenju metafizično vzročno načelo izraža nujnost, *da vsako končno in prigodno bivajoče potrebuje za svoje bivanje vzrok* ali natančneje: *potrebuje absolutno bit kot svoj vzrok*. Zato mora obstajati neki vzrok, da bivajoče je. Toda ta vzrok ne sme biti prigoden, temveč mora biti absoluten (Bog). **Načelo vzročnosti je obenem osnovna struktura vseh dokazov za božje bivanje.**

↳ V čem je težava, ki jo prinaša s seboj tako formulirano metafizično načelo vzročnosti? Najprej gre za razumevanje vzroka. Če prigodnost razumemo na ontični način, kjer povzročenos pomeni postavljenost v bivanje s strani vrhovnega bivajočega, ⁶⁷ potem se upravičeno lahko vprašamo, zakaj tudi za vrhovno bivajoče ne smemo zahtevati vzroka. V tem primeru je stvarjenje (*creatio*) postavljanje v bivanje (po modelu »izdelovanja«), kjer je božje ustvarjanje zgolj poseben primer znotraj občega načela vzročnosti.

⁶⁶ Ta indirektni dokaz zagotavlja miselno (logično) nujnost načela protislovja. Toda nas zanima ontološka raven.

⁶⁷ Ki se zato imenuje prvi vzrok, »*causa prima*«.

Toda če stvarjenje vzamemo resno v njegovem izvirnem pomenu, potem to ni primer občega načela vzročnosti, temveč je vsaka vzročnost osnovana v tej prvi in poslednji »utemeljitvi« bivajočega v absolutni božji biti.

Zato si Boga ne gre predstavljati kot (vrhovno) bivajoče, ki učinkuje na druga bivajoča in jih povzroča. Bog ni najvišji vzrok in ni prvi vzrok, če si to predstavljamo kot »prvi člen« v verigi vzrokov.

Bog je **prvi** in **zadnji temelj**. Toda ta temelj ni takšen, da bi ga lahko »utemeljil« človek v svojem umu in bi ga lahko tudi »obvladal«. Človeku se celotna (ustvarjena) bit, še zlasti njegova lastna bit, prav zato razkriva kot potrebna utemeljitve (temelja), ker se ne da razložiti iz nje same, ker predstavlja čudež iztrganosti nič, ker »je«, čeprav bi lahko ne bila.

Zato je načelo vzročnosti vpeto v širši kontekst *načela utemeljitve*. Slednje je notranje sovisno s čudenjem, kjer se dogaja izvorni nagovor čudeža biti.

2.5.3.1. Načelo utemeljenosti

V načelu utemeljenosti se pozitivno izraža izvorna vprašljivost biti, ki v vprašanju »zakaj« (zakaj bivajoče sploh je?) predpostavlja odgovor v smislu razlage oz. »razloga«

Utemeljitev pomeni *razlog* (slednji je lahko podan tudi kot *vzrok*). To načelo na svoj način izrazi že *Heraklit* (*panta de kath' heimarmenen* – vse (se zgodi) po umni nujnosti) in predstavlja ne zgolj gibalno celotne filozofije (in znanosti) v njeni zgodovini, temveč notranje gibalno človeškega mišljenja oz. njegovega razumevajočega načina biti

Toda načelo o temelju (utemeljitvi) se lahko spremeni v naduto pretenzijo človeškega uma, da spozna in obvlada zadnje temelje (razloge) oz. poseduje utemeljitev biti. To lahko opazamo pri racionalistični formulaciji načela, ki ga poda *Leibniz* (1646-1716).

Leibniz načelo utemeljenosti poda kot načelo *zadostnega razloga*.⁶⁸ Kot pri drugih racionalistih je tudi za Leibniza raven mišljenja (logika) istovetna z ravni bivajočega (ontologija) oz. celotno stvarnost obvladuje logika, ki je lastna umu (*ratio*).

Pri Leibnizu je manj v ospredju to, da bivajoče *sploh je*, temveč, da je *takó*, čeprav bi moglo biti drugače. Da vse je tako kot je, mora obstajati po Leibnizu zadosten razlog (zato je zanj dejanski svet tudi najboljši izmed vseh možnih).

Naše razumevanje načela razloga (utemeljenosti) pa poudarja prvi in največji čudež bivajočega: *da* mu je sploh dano biti, *da* sme biti. A ta čudež v človeškem umu, ne more nikoli dobiti zadnje utemeljitve.⁶⁹

Človek podarjenosti lastne biti doživlja v »pasivnosti obdarjenca«. Pasivnost tu pomeni, da nenehno ostajamo v »pasivu« (trpniku) *obdarjenosti* (*ustvarjenosti*) in tega stanja ne moremo preseči z aktivnim spoznanjem tistega vira, iz katerega smo si podarjeni. Ali povedano drugače: **da se ne moremo samoutemeljiti**.

⁶⁸ *Principium rationis sufficientis*, kar bi lahko prevedli tudi kot *načelo zadostnega razloga*.

⁶⁹ Kar bi pomenilo dokončno preseči skrivnost bivajočega in obvladati biti.

Obstaja nevarnost, da se načelo utemeljenosti razume kot zahteva, da človek spozna vse »razloge« in obvlada bit. Načelo utemeljitve oz. razlage je temeljna predpostavka znanstvenega in tehničnega uma: vse kar je, *mora* imeti razlog.

In prav na načini tehnike želi človek danes vladati svetu. Toda načelo utemeljitve ne sme pomeniti, da človek lahko pozna vse razloge, da lahko vsako in vse bivajoče utemelji ter da na ta način vse (ob)vlada.

Človeku se vprašljivost biti kaže kot iskanje utemeljitve, toda obenem nam danost biti kaže tudi meje (našega) utemeljevanja: ne vemo, zakaj, iz kakšnega razloga nam je dano (podarjeno) biti.

Breztemeljnost biti, nezmožnost, da bi iz sebe utemeljili svoje »biti«, pa ni nekaj negativnega, temveč se nam ta breztemeljnost pozitivno razodeva kot *zastonjskost* daru, kot neizčrpna skrivnost biti.

Človekovo razumevanje, četudi je po svojem bistvu spraševanje in iskanje utemeljitve, ne more doseči zadnje »utemeljenosti«. Prav to pomeni, da človek ne more nikoli povsem obvladati in nadvladati svoje biti. Tako »šibko mišljenje« je zadržano tudi do umsko-logičnih dokazov za božje bivanje, ki bi zagotovili *nujno* utemeljitev in odpravili skrivnost biti.⁷⁰

Zato bi lahko metafizično vzročno načelo preoblikovali v skladu s širšim načelom utemeljenosti kot: *Karkoli prigodno biva, kaže (napotuje) na pratemelj, v moči katerega biva*. Sebi podarjeno bivajoče, ki se ne more utemeljiti iz sebe samega, v svoji biti razodeva (kaže) tisti pratemelj,⁷¹ po katerem (v moči katerega) je. Tako bi rajši kot »miselni dokaz za božje bivanje« uporabili izraz »eksistencialni pokaz božje prisotnosti« v utemeljevanju prigodno bivajočega.

⁷⁰ Bog ni »predmet« naše logične nujnosti. Se pa v dokazih kaže človekova težnja, da bi se spričo nemoči lastne utemeljitve odprl tistemu temelju, od koder prejema svojo bit. Če se človek v polnosti zave svoje »prigodnosti«, svoje izvirne »pasivnosti« (v pozitivnem smislu, kot sebi-podarjenost), ker samega sebe (svoje »biti«) prejema kot zastonjski in breztemeljni dar, potem se lahko odpre darujočemu Drugemu, ki ne bo več predmet dokaza, temveč bivanjska izkušnja (kot izkustvo podarjujoče prisotnosti).

⁷¹ Kar bi sholastično lahko označili kot »delujoči vzrok«.

3. UNIVERZALNA ONTOLOGIJA

3.1. TRANSCEDENTALIJE⁷² BITI

3.1.1. UVOD

3.1.1.1. Odnos fundamentalne in univerzalne ontologije

Ontologija misli celoto bivajočega glede na njen temelj. Temelj te celote je bit; bit je namreč dana in pripada vsakemu bivajočemu ne glede na njegove specifične lastnosti, ki so lahko med bivajočimi zelo različne.

Celota bivajočega in temelj (fundament) si medsebojno ustrezata. Celota bivajočega namreč ni seštevek vseh bivajočih, temveč je utemeljena v tistem, kar mnoštvo bivajočega enoti, kar celoto notranje vzpostavlja (kar omogoča vsako in vse bivajoče), namreč v (danosti) biti.

V prvem delu ontologije nas je vodilo vprašanje po temelju oz. temeljih (*fundament* → *fundamentalna ontologija*). Bivajoče se nam je razkrilo kot utemeljeno v biti, ta utemeljenost pa se vrši na različne načine (kar izražajo bitna počela vključno z bitnimi modusi in aksiomi).

Če smo v drugem delu izhajali iz bivajočega in ga razkrivali v smeri njegovega temelja (bit), bomo zdaj spremenili »smer«: naše razmišljanje bo izhajalo iz biti in razkrivalo tiste skupne »lastnosti«, ki so lastne vsakemu bivajočemu oz. celoti (bivajočega) prav zaradi skupnega temelja v biti.

Pri **univerzalni ontologiji** gre torej za tista določila, ki ne pripadajo samo posamičnemu (partikularnemu) bivajočemu, temveč pripadajo vsakemu bivajočemu oz. celoti bivajočega na temelju biti.⁷³ Gre torej za vseobsežena določila vsega bivajočega, ki izhajajo iz enosti temelja, iz enosti biti. **Ta univerzalna določila, ki presegajo (*transcendere*) posamične lastnosti, ki so lastne bivajočemu, imenujemo *transcendentalije*.**

3.1.1.2. Transcendentalije v zgodovini filozofije

Mišljenje je vedno nosilo »univerzalno« razsežnost, vedno je bilo usmerjeno in odprto v celoto vsega, kar je in je iskalo tisti temelj (temelje), ki utemeljuje(jo) celoto. Obenem je iskalo tista določila, ki pripadajo celoti bivajočega in v katerih se celota razodeva.

⁷² Beseda *transcendentalije* je označba za lastnosti, ki pripadajo celoti; to so tista določila, ki pripadajo temelju bitja.

⁷³ *Univerzalno* kar pomeni vseobseženo, etimološko izhaja iz *unum* (eno) in *versum* (usmerjen) → usmerjenost v eno.

Spoznati vsepovezanost bivajočega v moči nekega skupnega temelja ni le težnja grške filozofske misli, temveč jo srečujemo tudi v drugih duhovnih tradicijah:

- V začetkih **indijskega mišljenja** je *braham* izvorna vse-enost (vseobsegujoča enost), dogajajoča se celota biti, ki vse dopušča v bivanje. Človek je *atman*, ki v svojem bistvu izhaja iz velikega Brahmana in je »osvetljeni« (razsvetljeni v smislu razumevanja), kajti v njem naj bi se razkrila (prišla na »svetlo«) tista vse-enost, kateri izvorno pripada. Zato je rečeno: »**Brahama atma asmi**, kar pomeni **jaz sem dogajajoči se Brahma**«⁷⁴
- **Grško mišljenje** sprašuje v svojih začetkih po prvotnem in zadnjem temelju. Celota bivajočega ni povezana vsota, temveč je urejenost, je red ali »kozmos«, ki ga mišljenje motri (*theoria*) in v njegovi notranji povezanosti, sovisnosti, sopripadnosti, v njegovi vse-enosti.

3.1.1.2. Transcedentalije pred visokih srednjim vekom

Pomembno postajo na poti do sistematičnega razvitja transcedentalij predstavlja sv. Avguštín. Ta med drugim piše:

- enosti: **nič ne biva drugače kot eno**,
- resnici: **kot resnično se kaže to kar je**,
- dobrem: **karkoli je, v kolikor je, je dobro**.

Študije so pokazale, da ima srednjeveški nauk o transcedentalijah svoje korenine tudi v nauku o sv. Trojici pri cerkvenih očetih. Prav Avguštín je prvi podal sistematični pregled tistih (transcedentalnih) lastnosti, ki pripadajo vsakemu bivajočemu. Kot izhodišče mu služi razmislek o notranjih odnosih v sv. Trojici, ki jih lahko odkrivamo tudi v stvarstvu, **kjer je Bog stvarnik pustil svoj pečat ali svoje »sledi«**.

Vsako bivajoče v sebi nosi trojstvo **enote** (*unitas*), **lika** (*forma*) in **reda** (*ordo*).

Pri vsaki človeški duši se sledi sv. Trojice kažejo kot trojstvo **spomina** (*memoria*), **razuma** (*intellectus*) in **volje** (*voluntas*).

V **spominu** je utemeljena bit in istost (enost) človeške duše. V njenem **umevanju** (*nosse*) se razodeva resničnost, v **volji** ali **hotenju** (*velle*) je utemeljeno dobro.

Eno (*unum*), **resnično** (*verum*) in **dobro** (*bonum*) pa niso zgolj določila človeške duše, temveč vsakega bivajočega kot božje stvaritve.

Te tri transcedentalne lastnosti imajo svoj temelj v trojstvu božjih oseb. Izvorna enost, ki je obenem vir biti, je podoba Boga Očeta. Oče se izreka in spoznava v Sinu, ki je učlovečena Beseda, katero se razume tudi kot umljivost in umnost. Iz Očeta in Sina pa izhaja (kot dejanje volje) sv. Duh, ki je hkrati izraz božje dobrote, katera se razliva nad stvarstvo. Ta notranji odnos med božjimi osebami je na način sledi ohranjen v vsakem bivajočem.

⁷⁴ Človeku se razkriva njegovo bistvo (to, kar je najbolj pristno on sam) v neločljivi povezanosti z vse-enostjo, vseobsežnostjo biti.

duša	memoria (spomin)	-	intellectus (razum)	-	voluntas (volja)
	esse (biti)	-	nosse (spoznavati)	-	velle (hoteti)
bit	unum (eno)	-	verum (resnično)	-	bonum (dobro)

Dionizij Areopagit (~500) s svojim delu *De divinis nominibus* (O božjih imenih) razume določila »bivajoče«, »eno«, »resnično«, »dobro« kot *imena* za Boga, kar nakazuje teološki aspekt poznejšega nauka o transcendentalijah.

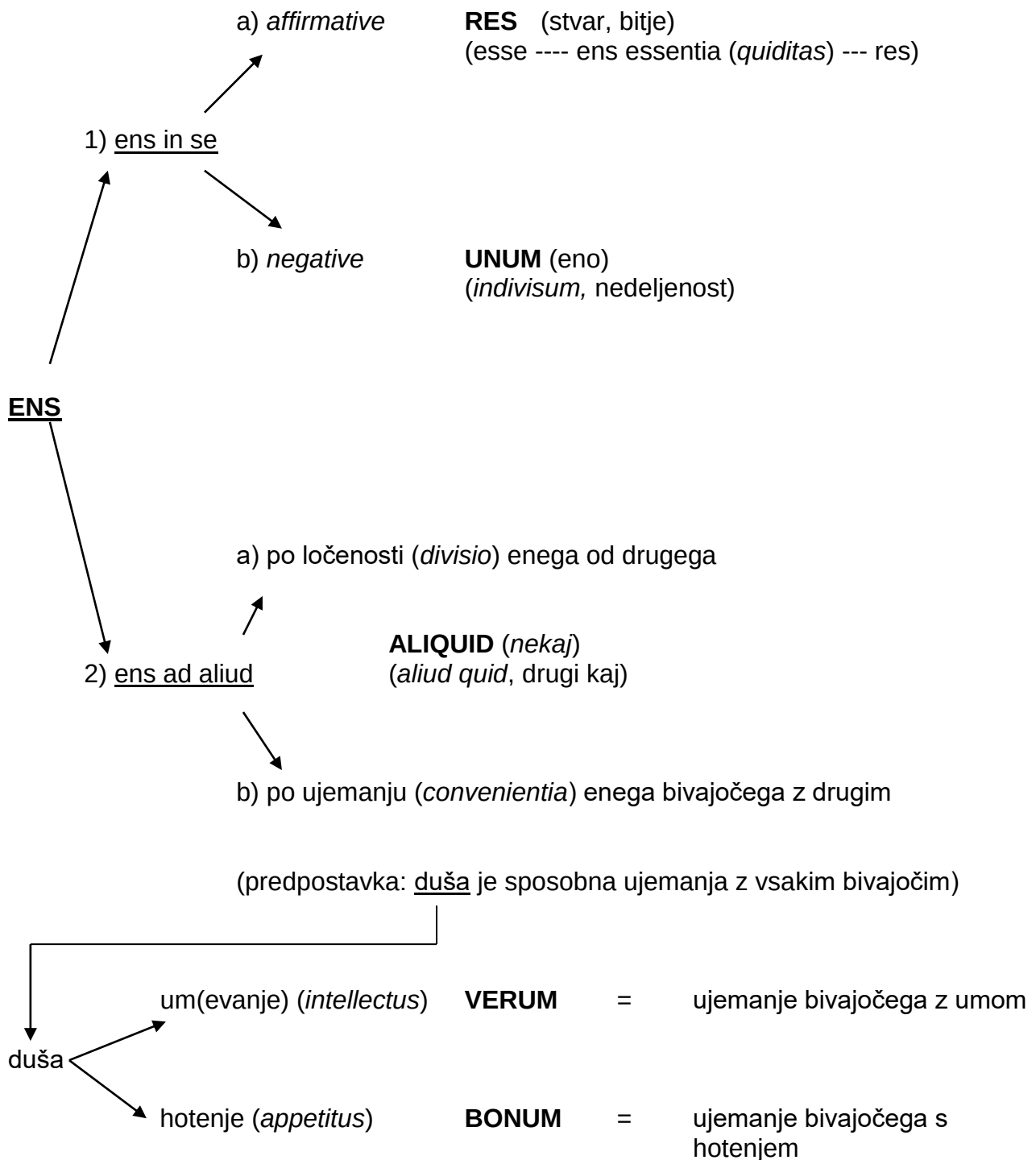
Moister Eckhart (~1260-1328) razlaga, da transcendentalna določila v pristnem (svojskem) smislu pripadajo le Bogu in jih pripiše različnim božjim osebam. Bit (bivajoče) je kot božje bistvo lastno troedinemu Bogu v celoti, »eno« je lastno Očetu, ker je Eno tisto prvo rojevajoče (iz katerega vse izhaja), Resnično je pripisano Sinu, Dobro pa Duhu, ki je naravnan navzven in je zato vir stvarjenja.

3.1.1.3. Transcendentalije pri Tomažu Akvinskem

Tomaž Akvinski poda v svojem delu *O resnici* sistematično *izpeljavo* transcendentalij, ki jih imenuje *modi generales* (obči načini). Med tradicionalna določila vključi tudi »stvar« in »nekaj« od Avicene.

Po Tomažu ima »bivajoče« (*ens*) prioriteto pred ostalimi transcendentalnimi določili, ker pomeni deležnik biti. Druga določila pa so načini (*modi*), kako, t.j. na kakšne načine ali pod kakšnimi vidiki, se bit v (vsakem) bivajočem »vrši«. Kar pomeni, na kakšen način vsako bivajoče je. Ker gre pri Tomažu za poskus izpeljave transcendentalij, si jo velja pobliže ogledati. (glej spodnjo shemo):

Seznam transcendentalij (*modi generales entis*) pri Tomažu Akvinskem



Če bivajoče (**ENS**) vzamemo v:

1) odnosu do njega samega (*ens in se*), je vsako bivajoče neka stvar (*res*). »Stvar« je obče določilo, ki se pripisuje vsakemu bivajočemu na osnovi bistva ali kajstva. Obenem izraža pozitivni (*afirmativni*) pogled na bivajoče v sebi. Če pa zavzamemo nikalni (*negativni*) pogled, potem je bivajoče »eno« (*unum*), kajti enost pomeni zanikanje razdeljenosti (enost = ne-deljenost)

2) njegovem odnosu do drugega (*en ad aliud*). V tem primeru prav tako razlikujemo »negativni« in »pozitivni« vidik: namreč odnos ločenosti (*divisio*) in odnos ujemanja (*convenientia*). Glede na ločenost od drugega bivajočega je vsako bivajoče »nekaj« (*aliquid*). Bivajoče je nekaj, ker hkrati ni kaj drugega.

Glede odnosa ujemanja pa je vprašanje težavnejše?

Kaj pomeni ujemanje bivajočega?

Tomaž pravi, da je ujeamnje možno, ker obstaja neko (izjemno in odlično) bivajoče, ki je sposobno ujemanja (skladnosti) z vsakim bivajočim. To pa je **človeška duša** (človek), ki »je na neki način vse«, ki je odprta za celoto bivajočega. V človeški duši obstajata dve temeljni zmožnosti (*vis*, moč):

- zmožnost umevanja (um, *intellectus*),
- zmožnost hotenja *appetitus*)

Ujemanje bivajočega z ujemanjem se izraža z besedo »resničen« (*verum*), ujemanje bivajočega s hotenjem (kar je hoteno) pa z besedo »dober« (*bonum*).

Tomaž v izpeljavi transcedentalij uvede posebno vlogo človeške duše. To sicer ne pomeni, da je duša tista, ki predstavlja temelj resničnosti in dobrosti vprašanje odnosa.⁷⁵ To bo postalo bolj jasno v nadaljnji predstavitvi transcedentalne resnice in dobrosti.

3.1.1.4. Transcedentalije pri Dunsu Skotu

Duns Skot imenuje transcedentalije »passiones entis«, kjer »passio« pomeni *svojskost ali lastnost*. Sem šteje vse pojme, ki nimajo nad seboj nobenega nadrejenega (višjega) predikata, kjer pojem »bivajoče«.

Duns Skot razlikuje tri vrste transcedentalnih lastnosti:

1. konvertibilne transcedentalije (eno, resnično, dobro)
2. Disjunktivne (ali-ali) transcedentalije (končno-neskončno, prigodno-nujno, itd)
3. Čiste popolnosti (npr. modrost)

Bistveni premik, ki se zgodi z Dunosom Skotom, je zasnovan že v enoznačnem razumevanju biti, ki »bit« oz. »bivajoče« razume kot pojem. Tudi transcedentalna določila postanejo »enoznačni transcedentalni« pojmi, česar npr. Tomaž ne bi mogel sprejeti, ker za transcedentalije velja analogni pomen.

⁷⁵ Kjer pa bo božje umevanje in hotenje tisto, ki bo sploh omogočilo naknadno človeško umevanje in hotenje.

S tem postane pojmovno mišljenje osnova za ontologijo, saj obravnava tiste »transcendentalne« pojme, ki (naknadno) določajo celotno stvarnost oz vsako posamično bivajoče.

Od tod pa lahko razumemo prehod (od Dunska Skota preko Suareza in Wolffa do Kanta) iz srednjeveškega razumevanja »transcendentalij« v novo, Kantovo razumevanje besede »transcendentalen«.

3.1.1.5. Klasično in Kantovo razumevanje transcendentalnosti

Klasično razumevanje transcendentalij, kot jih je zlasti po Tomažu Akvinskem povzela sholastična filozofija, si lahko predočimo v navezavi na tradicionalna imena, s katerimi je sholastična misel označevala transcendentalije:

a) Metafizične svojskosti (*proprietates metaphysicae*)

Tu gre za metafizični »proprium« (lasten, poseben), torej za svojskost, ki pripada vsakemu in vsemu bivajočemu in to zgolj na temelju njegove biti. Lahko bi rekli, da gre za vse-lastnost bivajočega, ki je vsakemu bivajočemu dana po njegovi biti.

b) Obči način (*modi commune*)

Pomenijo obče bitne načine oz. temeljna določila bivajočega, v katerih se bit razodeva in zato niso goli sinonimi za bit. »Resničen« je način biti, je lastnost vsakega bivajočega, toda »resničen« kljub temu ne pomeni isto kot »bivajoč«. Zaradi svoje občnosti jih je potrebno razlikovati od posebnih načinov bivajočega (*modi speciales entis*), ki jih imenujemo kategorije. Četudi obči načini (eno, resnično, dobro, lepo) jasneje izrazijo bitno vsebino (kot zgolj pojem *bivajoč*), pa se zato ne zmanjša njihov obseg, kajti kljub temu zaobsegajo vse in vsako bivajoče.

c) Transcendentalne lastnosti (*attributa transcendentalia*)

Transcendentalne lastnosti (prilastki) ne pomenijo tista določila, ki odmejujejo neko področje od drugega, temveč izražajo celoto (vse-določila). Zato niso kategorialna določila, temveč temeljna določila ali lastnosti bivajočega, ki presegajo (transcendere) vse rodove (tudi najvišje rodove ali kategorije) in obenem pripadajo vsakemu posamezniku (na analogen način).

Če povzamemo: transcendentalije po klasičnem sholastičnem razumevanju predstavljajo **nasprotje** kategorij. Kategorije pomenijo najvišje rodovne pojme, transcendentalije pa so tista določila, ki gredo onkraj kategorij in so zato transkategorialne.

Obenem transcendentalne lastnosti veljajo za »realna« določila vsakega bivajočega. Pri Dunsu Skotu je bilo očitno, da transcendentalije niso več nasprotne kategorijam, ker so same razumljene kot (vseobsežni) *pojmi*. Pri Kantu postanejo kategorije transcendentalna določila (ali forme) razuma, nasprotje transcendentalnemu pa zdaj postane empirično.

Transcendentalna določila so tista, ki pripadajo subjektu⁷⁶ in omogočajo spoznanje objekta.⁷⁷ Transcendentalna določila so prenesena v subjekt, postanejo predikati spoznanja in niso lastnosti, ki bi pripadale zunanjemu bivajočemu.

⁷⁶ Na ravni čutnosti sta to prostor in čas, na ravni razuma je 12 kategorij, na ravni uma so ideje.

⁷⁷ Transcendentalno je pri Kantu pogoj možnosti spoznanja.

3.1.1.6. Spoznanje celote transcendentalij

Transcendentalije zadevajo celoto bivajočega in postavlja se vprašanje, kako pridemo do spoznanja celote (če upoštevamo naš metodični pristop). Ali človek sploh ima *izkustvo* celote ali pa je celota zgolj nekaj mišljenega? V kakšnem odnosu je človek do celote?

Kant pravi, da je naše izkustvo vedno vezano na nekaj posamičnega, na del stvarnosti in da celote ni moč izkusiti. Toda celoto mormao miselno predpostaviti, ker ta predpostavka (kot *ideja*) vodi naše spoznavanje.

Morda si to lahko ponazorimo s primerom knjige:

Pri knjigi se mi vedno kaže le ena stran. Nato moram list obrniti in to ponavljati. Neposredno nikoli ne izkusim knjige kot celote.

Celota se mi kaže kot naloga, ki vodi moje spoznavanje. Celota knjige je ideja, ki si jo »postavim naprej«, ki jo »pred-postavim« in ta predpostavka regulira (vodi) moje spoznanje. Sama pa ni predmet izkustva. Po Kantu je celo apriorna, *regulativna ideja uma*. V mnogoterosti izkustev nekega področja um postavlja idejo enosti oz. idejo celote tega področja.

Toda globlje od *mišljenja* celote je *izkustvo odprtosti človeka do vsega, kar je*, do celote bivajočega. Človek se razlikuje od drugega bivajočega po svoji odprtosti za celoto. Ta lastnost po Tomažu Akvinskem najgloblje zaznamuje človeško umno dušo: duši je dano (*natum est*), da »pride skupaj« (*convenire*) z vsakim bivajočim (*cum omni ente*); da je zato na neki način vse, da je celota (*quodammodo omnia*).

Samo človek v svoji odprtosti bivajoče izkuša kot *bivajoče*. Človek umeva bivajoče (kot *resnično*) in ga doživlja kot želeno, hoteno (kot *dobro*). Na ta način človek (v odprtosti za celoto bivajočega) vedno že presega samega sebe; to samo preseganje pa lahko imenujemo tudi njegova samotranscendenca.

Izkustvo človekove odprtosti za celoto lahko napravimo takrat, ko se zberemo v sebi in utišamo našo vrvečo ter razdrobljeno zavest.⁷⁸ Ko v zbranosti postajamo eno s seboj, smo hkrati odprti za bivajoče.

Takrat smo odprti za »čudež« (čudovitost, osupljivo enost, resničnost, dobrost) bivajočega, za nagovor tega, kar je (pa naj bo to drevo na vrtu, sončni vzhod ali nasmešek bližnjega). V tej zbranosti, ko smo najbolj v sebi in pri sebi, smo obenem najbolj odprti za vse in vsako bivajoče. Pri tem občutimo povezanost z vsem, kar je; doživljamo enost s celoto; celota se zrcali v nas in mi v njej.

Potem takem celota ni zgolj naša predstava ali ideja, temveč jo lahko izkušamo v odprtosti svoje biti. Prav tako pa tudi transcendentalna določila (enost, resničnost, dobrost, lepota) niso zgolj miselni pojmi, ki pripadajo vsakemu bivajočemu, temveč se odpirajo našemu izkustvu, kadar *celovito* smo. Takrat se nam transcendentalije kažejo kot najgloblje lastnosti obličja biti.

Ob tem se odpira pomen transcendentalij za teologijo. Če transcendentalije izražajo »obličje« biti, podajrenost biti pa vodi v smer podarjujoče polnosti biti kot »*ipsum esse subsistens*«

⁷⁸ Že Platon je dušo pozval, da se zbere v sebi in se tako poenoti.

(Bog), potem se v razkrivanju transcendentalij nakazuje filozofska teologija: **resničnost, dobrost, enost in lepota** (kot veličastvo slava) **Boga**.

Kot smo videli, so bile transcendentalije v zgodovini ozko povezane z lastnostmi Boga kot pravira biti. Bog pa je tudi po razodetju tisti temelj celote, ki je nasvoj način sam vse (prim Sir 43,27), ki bo na koncu vsem vse in vse v vsem (prim. 1 Kor 15,26-28; Kol 3,11).

3.1.2. ENOST

Vsako bivajoče, v kolikor je, je eno. → *omne ens est unum*

Transcendentalna določila (transcendentalije) se izrekajo vsakemu bivajočemu, s tem pa se izrekajo celoti bivajočega. Enost ni zgolj določilo bivajočega, temveč tudi določilo vseobsegajoče celote.⁷⁹

Celota bivajočega ne zaznamuje gola razlikovanost ali nepovezano mnoštvo, temveč neka prvotna enost in enotnost. Celota je »mnogost enega« ali »mnogo-enost«.

Kaj je tisto, kar enoti posamično (po edino) bivajoče, v vseobsegajočo *enost* celote? Tisto, kar je dano vsakemu bivajočemu, je biti. Vse-enost bivajočega temelji na enotnem temelju biti. Toda biti je bivajočemu dana vsakič kot njegova lastna, po čemer je bivajoče eno (unum) in edino. Zato biti ne pomeni enosti, ki bi ukinjala mnoštvo. V biti je vse zaobseženo kot eno in hkrati razvito v mnoštvo.

3.1.2.1. Določitve enosti

Pojma enosti, podobno, kot pojma biti (bivajočega), ni mogoče ustrezno definirati. Da sploh lahko postavimo vprašanje o tem, ali je bivajoče eno, da vprašamo o odnosu med enostjo in mnoštvom, smo eno na določen način morali že razumeti.

Zato enosti ne moremo ustrezno opredeliti, saj za prve pojme ali »prapojme« velja, da **»jih ne moremo označiti z ničimer predhodnim, temveč jih lahko opišemo z naknadnimi pojmi«**.⁸⁰ Bistva enosti zato ni moč strogo definirati in ga lahko jasneje označimo samo preko opisa.

Nezmožnost pojmovni definicije pa lahko utemeljimo tudi z dejstvom, da enosti nemoremo odmejiti (de-finirati) od nečesa drugega, kajti vse, kar je, je eno. Eno (*unum*) ima tako kot biti ali bivajoče (*ens*) univerzalen obseg in vključuje vse in vsako bivajoče. Prav zato, ke enost ne predstavlja nekega rodovitnega pojma in presega vse rodove (*tudi najvišje rodove ali kategorije*), je presežen ali transcendentalen pojem (kot je pojem *bivajoče*). Zato ga štejemo med transcendentalije.

Ob tem je jasno, da tako za *bivajoče* kot za *eno* pa tudi za druga transcendentalna določila velja, da imajo isti (t.j. univerzalni) obseg, saj jih izrekamo vsakemu in vsemu bivajočemu. Zaradi istega obsega so pojmi *zamenljivi* (konvertibilni).

⁷⁹ Vse kar je, je eno.

⁸⁰ T. Akvinski; *De bono*.

Transcendentalni pojmi (eno, resnično, dobro, lepo) vsak na svoj način razkrivajo bivajoče v njegovi biti. Razkrivajo tiste temeljne in obče načine (*modi generalis*), kako se »dogaja« in razodeva bit bivajočega (bivajoče se razodeva kot eno, resnično, dobro in lepo)

3.1.2.2. Notranja in zunanja enost

Opisna opredelitev enosti vzame za izhodišče nedeljenost (*indivisio*) oz. nedeljivost. Tako sholastična opredelitev pravi: **»eno je nedeljivo v sebi in oddeljeno od česar koli drugega«**. Znotraj te definicije sta navedena dva vidika, po katerih razlikujemo *notranjo* in *zunanjo enost*:

- **Ad intra** – v odnosu do sebe izraža nedeljivost v sebi in pomeni notranjo enost.
- **Ad extra** – sledi iz prvega in izraža oddeljenost od vsega drugega, pa se imenuje zunanja enost.

Glede na različne stopnje bivajočega, lahko razlikujemo tudi različne stopnje enosti. Višje je bivajoče, bolj enotna oz. višja je enost.⁸¹ Večja nedeljenost pomeni večjo individualnost.

3.1.2.3. Enost v množtvu

Kakšen je odnos med enostjo in množtvom? Ali se enost (*unitas*) in mnogost (*pluralitas*) med seboj izključujeta, kot se utegne zdeti na prvi pogled? Enost bivajočega ne izključuje množstva in različnosti.

Nasprotno, vsako bivajoče, ki je vedno že eno, je hkrati tudi skladje svojih notranjih počel, je torej enost neke notranje razlikovanosti. To ne pomeni kršenja načela o protislovju, saj ne trdimo, da je bivajoče hkrati in v istem oziru eno in mnogotero, temveč se enost nanaša na množstvo, katerega enoti. Enotenje zato ne pomeni ukinitve množstva, temveč ga lahko celo spodbuja. Namreč v smislu naraščajoče skladnosti in enotnosti svojih raznolikih momentov.

V našem pregledu poskušamo »enost« razumeti pozitivno lastnost (*perfectio*). Eno ima izvirno *pozitiven* pomen: kot enotenje mnogoterosti. Bivajoče je notranje razlikovano in enost pomeni tisto, kar mnogoterost združuje. Enost spoštuje raznolikost (mnoštvo) tega, kar enoti. Še več, enost poleg svojega združujočega enotenja ohranja in razvija raznolikost (pluralnost).

Človek, ki je eno s seboj, bo v sebi združeval ustvarjalno različnost, bo znal svojo enost živeti v množtvu različnih dejavnosti.⁸²

⁸¹ Zelo primaren primer: Deževnik ima manjšo stopnjo razvitosti, če ga presekaš na dva dela, nastaneta dva deževnika. Človek ima precej višjo stopnjo razvitosti, če ga presekaš na dva dela ... ne nastaneta dva dela.

⁸² Če si dovolimo teološki razmislek: *ali ni božja troedinost prapodoba mnogoenosti, razlikovanosti v enosti (edinosti) ljubezni?* Tudi ekumenska edinost je lahko samo taka enost, ki ohranja mnogoterost. Večja je enost (edinost, združenost) v Kristusu, bogatejši in raznolikejši so darovi, karizme in poslanstva v celotni Cerkvi. Enost torej ne pomeni ukinjenja množstva in bogastva različnosti. Čeprav se prav to dogaja v napačnih pojmovanjih enosti.

3.1.2.4. Neustrezna pojmovanja odnosa enosti in mnoštva

Pomen enosti in njene povezanosti z mnoštvom napačno razumejo tista pojmovanja pri katerih enost ukinja oz. si podreja mnoštvo (*Totalitarna enost*) ali pa je enost razumljena kot seštevek mnogosti (*Sumativna enosti*):

Totalitarna enost

Enost se tu razumeva na absoluten način in *ukinja* vsako notranjo različnost. Mnoštvo pomeni neko motnjo ali odpad od enosti in ga je zato potrebno preseči. Enost je razumljena kot monolitna in v sebi nerazlikovana totaliteta (celota), ki ne trpi drugosti ali različnosti. Totalitarna enost je nasprotje vsaki pluralnosti.

Blažja oblika totalitarne enosti je priznavanje mnoštva, vendar pa je enost, ki v sebi ne vključuje razlikovanosti, nadrejena mnoštvu. Gre za *podreditev* (*subordinacijo*) drugačnosti s strani enosti. Mnoštvo sicer ni povsem zanikano, je pa relativno glede na enost. Kot primer bi lahko služil materializem (»vse je materija«), ki si podredi duhovni svet.

Sumativna enost

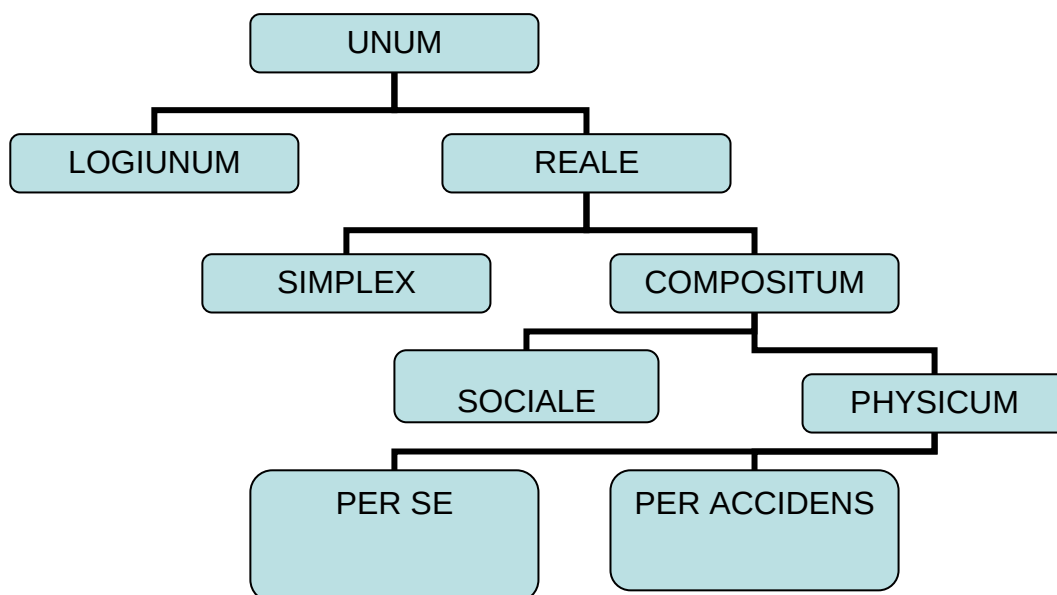
Tu gre za enost, ki se vzpostavi preko vsote (*summai*, seštevek, agregat) posameznih elementov oz. njihovih medsebojnih učinkovanj. Enost bi bila *naknadni* rezultat združive mnogoterosti.

Toda sumativna enost ne predstavlja tiste pozitivne ontološke enosti, ki združuje, enoti in vzpostavlja enost mnoštva. Enost ni gola »združba« (*asociacija*) mnogoterosti, temveč izvorna danost.

Kot primera totalitarne in sumativne enosti bi iz družbene filozofije lahko vzeli:

- kolektivism: enost kolektiva in podrejenost mnoštva ter razlinosti
- individualizem: primat mnoštva in enost zgolj kot »združba«

3.1.2.4. Sholastična delitev enosti



UNUM LOGICUM (miselna enost)

Logična enost v množtvu posameznikov izlušči, kar jim je skupno, kar jih povezuje oz. jim je »eno«. Gre torej za enost, ki jo zaključni um in kot taka stvarno (realno) ne obstaja.⁸³

Primer: »drevo« (pojem drevesa) je nekaj enega, toda v stvarnosti ne obstaja drevo kot tako, temveč pojem drevesa zaključni um iz tega, kar je skupno (eno) vsem drevesom.

UNUM REALE (stvarna enost)

Stvarna enost je tista, ki je neodvisna od človeškega mišljenja.

Primer: enost bivajočega v skladju svojih bitnih počel, enost njegovih lastnosti. Gre za enost ne v mišljenju (logična enost), temveč v stvarnosti.

UNUM SIMPLEX (enostavna enost)

Ta je najpopolnejša in absolutna enost, ki je hkrati enostavnost (nesestavljenost), velja za enost Boga. Pri njemu so popolnosti (perfectiones), ki so formalno različne (npr. modrost, dobrota, enost, neskončnost), nujno identične in prav tako v Bogu ni odnosa možnost-dej med bitnimi počeli

UNUM COMPOSITUM (sestavljena enost)

Z razliko od Boga je vsako ustvarjeno bivajoče skladje (sestavljenost) svojih bitnih počel, kar pomeni, da mu je dano biti kot združenost (ali enost) bistva in bivanja. Sestavljena enost torej ne pomeni, da ima bivajoče »dele« in je podvrženo materialni (kvantitativni)

⁸³ Čeprav to ne pomeni, da je goli izmislek brez osnove stvarnosti.

deljivosti. Enost sestavljenega bivajočega zadeva njegova bitna počela, ki ga konstituirajo kot bivajočega. Zato ne gre za kvantitativno, temveč za transcendentno enost.

UNUM SOCIALE (socialna enost)

Unum sociale ali *unum morale*: ker se ustvarjeno bivajoče lahko med seboj združuje, lahko nastanejo nove »enote«. Še posebej to velja za človeka, ki v povezavi z drugimi vzpostavlja nove enosti.⁸⁴

Sem lahko štejemo družbo, skupnosti, organizacije itd.

UNUM PHYSICUM (fizična enost)

Z razliko od socialne enote pa fizična enost pomeni konkretno, fizično bivajoče.

UNUM PER SE (podstatna enost)

Unum per se pomeni »eno samo po sebi« oz. enost samostojnega bivajočega (substance ali podstati), kar bi lahko imenovali substancialna (podstatna) enost.

Na primer: konkreten človek.

UNUM PER ACCIDENS (pritična enost)

Lahko pa gre tudi za *unum per accidens*, kar pomeni enost pritik (akcidenc) s podstatjo (substanco) ali pa enost pritik med seboj.

Na primer: enost čutov pri človeku.

3.1.3. RESNIČNOST

Človek je po svojem najglobljem bistvu odprt v svet. V tej odprtosti spozna bivajoče *kot* bivajoče; t.j. ga spozna v njegovi biti, obenem pa tudi v njegovem kajstvu ali bistvu. Spoznanje je povezano z resnico.⁸⁵ Da bi spoznanje to zares bilo, mora v sebi nositi težnjo po resnici oz. mora biti resnično spoznanje. **Neresnično spoznanje namreč ne moremo imeti za spoznanje.**

Toda kako more človek v svoji odprtosti spoznati bivajoče? Le tako, če je tudi njemu bivajoče na neki način »odprto«, če je dostopno spoznanju oz. če je spoznavno. **Ta odprtost je običajno mišljena kot razkritost in odkritost.**⁸⁶

Metaforika luči in osvetljenosti nam kaže, da sta spoznanje in resnica na neki globlji način povezana z razkrivanjem oz. razkritostjo. Ne le kot odprtost človeka, temveč tudi kot neka prvinska odprtost, razkritost, »osvetljenost« bivajočega, ki se prav na temelju te razkritosti da spoznati oz. se daje spoznanju. **Grška beseda za resnico je »aletheia«.**

⁸⁴ Stalna povezanost skupine ljudi z nekim skupnim ciljem.

⁸⁵ Tomaž Akvinski pravi, da je spoznanje nekakšen »učinek« resnice.

⁸⁶ Tudi v vsakdanjem življenju pravimo, da se nam neka stvar »razkrije«, da nam stvari postanejo »jasne«. Od tod tudi »pojasnitev« in »razjasnitev«; »jasa« namreč pomeni prekinitev temne zastozi, pomeni polje osvetljenosti. Ali pa so nam stvari še »meglene«, nejasne in zakrite. Pravimo tudi, da se nam je »posvetilo«, da zdaj namreč razumemo, kako je v resnici s stvarjo. Ali pa pravimo, da vidimo stvar v nov »luči«, da namreč globlje poznamo njeno ozadje in povezavo.

Aletheia izraža tisto, kar je iztrgano skritosti in pozabi. Skritost (*lethe*) se lahko razume na različne načine: kot zaprtost, zastrtje, zakritje, popačenje. Resnica torej pomeni neko izvorno ne-skritost ali *jasnino* bivajočega v svoji biti. »**Jasnina je odprtost za vse prisotno in odsotno (...). Filozofija sicer govori o luči uma, toda ne upošteva jasnine biti. Lumen naturale, luč uma, osvetli le (vnaprej) odprto**«. ⁸⁷

Šele zato, ker bivajoče stoji v »jasnini biti«, ker je bivajoče v svoji biti razkrito in dostopno človeškemu mišljenju ter spoznanju, je možna resnica kot soustreznost mišljenja in biti ter kot skladnost mišljenja in tega, kar je. Prav v tej skladnosti, v ujemanju mišljenja s stvarjo, je sholastična tradicija videla bistvo resnice. Naša predstavitev sloni na Tomažu Akvinskem in na njegovem razumevanju resnice kot adekvacije (ujemanja).

Obstaja še ena razsežnost fenomena resnice, t.j. **personalna, medosebna razsežnost resnice**. Tu je glavno vprašanje: *Kje se izvorno (→ izvorno izkustvo) dogaja neskritost ali jasnina biti?*

Izvorno gotovo ne, ko se nam razkrije določena stvar, temveč v razkritosti ali »odkritosti« drugega človeka, v pogovoru s sočlovekom. Takrat si v odkritosti *dajemo* razumeti biti, drug drugemu naklanjamo resnico in smisel biti.

Lahko bi govorili o **personalnem dogajanju resnice**. V pogovoru se vzpostavlja prostor odprtosti, razodetosti in iskrenosti. Tu ni mišljen pogovor, ko si priložnostno izmenjamo nekaj besed, temveč tisti pogovor, v katerem v polnosti smo ali »pogovor, kateri *smo*«.

Polnost fenomena resnice se nam torej nakazuje v medosebnem odnosu, čeprav tega v našem kratkem prikazu ne bomo razvili naprej. Tu bomo pokazali le na ontološko-logično bistvo resnice.

3.1.3.1. Ontološka in logična resnica

Predstavitev transcendentalij pri Tomažu Akvinskem nam je pokazala, da tako resnično kot dobro lahko mislimo kot odnos ali razmerje: namreč kot »prihod skupaj« (*convenire*), kot ujemanje bivajočega z umno dušo.

Resnica pomeni **skladnost mišljenja (umevanja) in stvari**, katero umevamo (bivajočega). Ta skladnost se latinsko imenuje »*adequatio*«, kar dobesedno pomeni »poenačenje«. ⁸⁸

Razmerje resnice se tolmači tudi kot že omenjena »*convenientia*« (ujemanje), kot sooblikovanost (*conformitas* od koder pride »priličenje«), »postati podoben« stvari, ki jo spoznavamo. Lahko ga označimo kot *corespondentiai*, t.j. odgovarjanje v smislu ustrežanja (našega mišljenja stvari). Zato govorimo o **korespondenčni teoriji resnice** ali **teoriji adekvacije**.

Kadar se um »poenači« s stvarjo, kadar umeva bivajoče, kakor to je, takrat govorimo o **logični resnici** (*veritas logica*). Logična resnica tu pomeni resnico, ki je lastna človeškemu *logosu*, torej človeškemu umu, ki vedno vključuje tudi govor.

⁸⁷ M. Heidegger; Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 72-72.

⁸⁸ Od tod klasična opredelitev: *veritas est adequatio intellectus et rei*.

Ko namreč mišljenje (um) spozna neko stvar, to spoznanje vedno že oblikuje v govor (*logos*) oz. v izjave.

Če pravimo: *Na drevesu je listje porumenelo*, gre za spoznanje, ki ustreza drevesu (se ujema s stvarnostjo) in je izraženo v izjavi. Logična resnica torej ne pomeni resnice logičnih zakonitosti,⁸⁹ marveč resnico, ki je lastna človekovemu mišljenju oz. govorjenju (izjavam).

Zato pri logični resnici govorimo tudi o resnici sodbe (izjave). Po Aristotelu je sodba izvirno mesto resnice. Sodba je tista, ki jo po njegovem prvenstveno resnična ali neresnična. Resnična je takrat, ko se um pusti »informirati« s starani stvari in je sodba »konformna«. V našem primeru bi bila sodba *Na drevesu listje ni porumenelo* neresnična, ker ne odgovarja dejanskemu stanju drevesa.

V kolikor pa je vsako bivajoče v sebi misljiv, umljivo, spoznavno, lahko govorimo o resnici, ki je lastna njemu kot bivajočemu. Tako resnico imenujemo **ontološka resnica**. Zakaj?

Kako sploh more naše mišljenje misliti in spoznati bivajoče? Še zlasti zato (vsaj takšno je naše izkustvo), ker mišljenje ne določa, kako stvar je, temveč »odgovarja« stvari, se poenači z njo.

Ni mišljenje (um) merodajno za stvar, temveč stvar za mišljenje. Zato mora biti bivajoče že predhodno v sebi »osvetljeno«, »razkrito«, mora bi misljivo, umljivo, spoznavno in nasploh dostopno mišljenju. **Ontološka resnica bivajočega pomeni, da je bivajoče v svoji biti misljivo.**

Gre za »resnico stvari«, resnico, ki pripada biti, v kolikor izvršuje svoje »biti«, se hkrati dogaja kot razkrivanje, kot umljivost, kot spoznavnost. V tej notranji intelegibilnosti⁹⁰ je bivajoče vedno že iztrgano temi skrivnosti in nespoznavnosti, je dogajanje ne-skritosti (*aletheia*) ali izvirno razkrivanje.

Zato je bivajoče, v kolikor je, na temelje svoje biti, vedno tudi resnično. Tako lahko razumemo transcendentno lastnost: *omne ens est verum* (vsako bivajoče je resnično).

Omnes ens est verum, ta stavek pomeni, da pridevnik »resničen« pripada vsakemu bivajočemu, da je vse, kar je, tudi resnično. Kakor je vse, kar je, vedno in nujno eno, tako zdaj dodajamo novo transcendentno lastnost: **resnično**.

Bivajoče, eno in resnično so med seboj zamenljivi (konvertibilni). Bivajoče vrši svojo »biti« kot eno in kot resnično. Obenem pa to velja tudi za bivajoče v celoti. Celota bivajočega ni skritost in tema, temveč razkritost in spoznavnost.

Sholastika je pri razlikovanju med logično in ontološko resnico izpostavila dvojno razmerje med mišljenjem (umom) in stvarjo (bivajočim) z ozirom na dej in možnost:

- Gledano z vidika logične resnice, pomeni ontološka resnica (kot spoznavnost) zgolj neko možnost, ki jo mora mišljenje udejanjiti v spoznanju oz. sodbi (dej).

⁸⁹ Logika kot disciplina, ki preučuje zakone mišljenja, sploh nima za predmet resnice, temveč le *veljavnost* mišljenja oz. sklepanja.

⁹⁰ Intelegibilno pomeni umsko oz. razumsko dosegljivo; nadčutno, nadizkustveno; pojmovno obstoječe. – Kant je izraz *intelligibel* uporabljal za predmete, ki jih je mogoče dojeti le razumsko, ne pa tudi čutno; za razumska spoznanja, ki se nanašajo na čutnost, je uporabil termin *intellectuell*. – Npr.: *senzibilno* (zaznavno, čutno dano). CLF 155

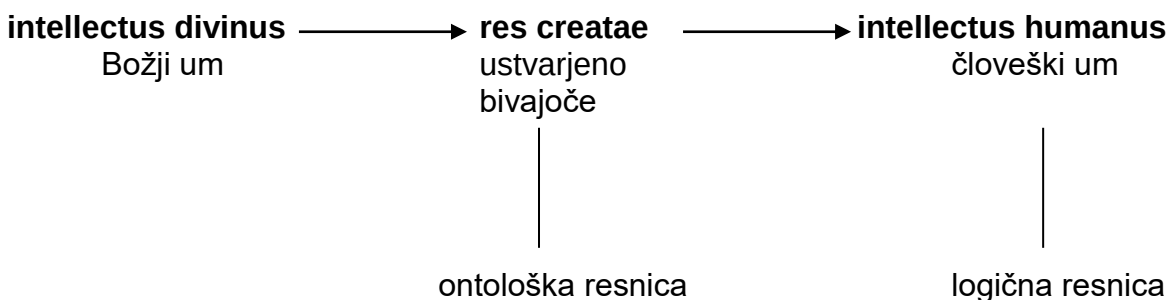
- Če pa gledamo s stališča ontološke resnice bivajočega, potem je tokrat mišljenje v možnosti, da udejanji resnico stvari, medtem ko ta predstavlja dej.

Toda postavlja se vprašanje: *Kako je možna resnica bivajočega (ontološka resnica), ki naj bi bila predhodna človeškemu umevanju?* Resnico smo namreč s Tomažem opredelili kot odnos (ujemanja). V katerem odnosu je utemeljena ontološka resnica, če je prvotnejša kot človeški um oz. je dana pred odnosom do človeškega uma?

Za Tomaža Akvinskega je odgovor enoznačen: resnica bivajočega ima svoj poslednji temelj v Bogu oz. v božjem umu (kot skladnost stvari z božjim umom). Bivajoče je spoznavno (t.j. v sebi nosi spoznavnost, umljivost, ontološko resnico), ker je vedno že (bilo) »spoznano« s strani božjega uma.

Bivajoče v sebi uteleša tisto umljivost (bistvo), ki ustreza večnemu bistvu v božjem umu. Kajti ustvarjeno bivajoče je v svojem bistvu odsev prapodobe v stvarnikovem umu. Z drugimi besedami to pomeni, da je spoznavnost (misljivost, umljivost) kot razkritost bivajočemu soizvorno podarjena skupaj z njegovo »bitjo«.

Bivajoče (ens), ki mu je dano biti, je dano kot eno (*unum*) in kot ontološko resnično (*verum*), t.j. kot spoznavno (*cognoscibilis*) in umljivo (*intelligibilis*). S Tomažem bi lahko na naslednji način opredelili logično in ontološko resnico:



logična resnica: resnica izjav (ujemanje človeškega uma s stvarjo);

ontološka resnica: resnica stvari (ujemanje stvari s prapodobo v božjem umu)

Božji um je mera (merodajen, *mensurans*) za ustvarjene stvari; stvari so merjene s strani božjega uma, same pa merodajne človeški um; slednji je merjen s strani stvari (sam pa je merodajen za umetne, od človeka ustvarjene stvari).

3.1.3.2. Resnica v Bogu

Glede na podano shemo bi se lahko vprašali, *ali je mogoče govoriti tudi o resnici v Bogu?* Če je resnica razumljena kot razmerje in skladnost (adekvacija), potem je očitno, da v Bogu ne more biti razmerja in zato tudi o resnici v Bogu lahko govorimo v *analognem* smislu.

V Bogu ni nobenega (po)enačenja, ni nobenega razmerja med možnostjo in dejem, v njem vlada izvorna istost (*identitas*) mišljenja in biti. Zato sholastika v povezavi z Bogom govori o »*identitas inter esse et intelligere*« (istost med bitjo in mišljenjem), kar tu imenujemo »teološka« resnica.

Bog kot resnica je zadnji temelj tako ontološke kot, posledično, logične resnice. Hkrati pa naj bi bila božja bit v sebi n po sebi ena sama »jasnina« ali »osvetljenost« (kot metafora resnice).⁹¹

Sholastična filozofija je opredeljevala bit in mišljenje pri Bogu kot izvorno osvetljenost v sebi, kot čisto samopristojnost, v kateri se udejanjata celovito vedenje in resnica. V Bogu sovpadata mišljenje in bit. In če transcendentalije na najodličnejši (a *analogni*) način veljajo za Boga, potem to velja tudi za določilo resničnosti.

Toda človeški um n nikoli sposoben resnice na način božjega uma. Resnica, ki jo spoznava človeški um, je omejena in končna. Bivajoče se kaže v svoji spoznavnosti, toda človek ga ne more nikoli spoznati tako celovito (*totaliter*), kakor je spoznano s strani Boga.

Človeški um na njemu lastnem način odseva ontološko resnico stvarnosti.⁹² Obenem je človeško umevanje sposobno zmote. Zato si človek ne more domišljati, da poseduje absolutno resnico in se mora zavedati svoje omejenosti.

Vendar pa tega ne gre razumeti v negativnem smislu (češ, človeku ni dano absolutno spoznanje). Nasprotno, izvorni čudež resnice je v tem, da se nam bivajoče razkriva v svoji spoznavnosti in ne ostaja v »temi« skritosti. Človek je deležen resnice, sicer nikoli v absolutnem smislu (*totaliter*), toda kljub temu je deležen (ima delež na, kar pa ne pomeni zgolj »del«) čudeža spoznavnosti in razkritosti biti.

3.1.4. DOBROST

Beseda »dobro«⁹³ se uporablja v različnih pomenih in različnih povezavah. **Tako pravimo, da nož reže dobro in je zato dober nož. Tisti, ki zna dobro računati, je dober matematik. Pravimo tudi, da je nekdo dober, ker pomaga sočloveku v stiski. Ali pa rečemo, da je zdravje nekaj dobrega,** torej neka dobrina, ker je zaželeno, hoteno.

Nas pa zanima vprašanje dobre v njegovi povezavi z bitjo. Vendar v tako široko opredelbo spada tudi etika, ki jo vodi vprašanje po tem, »kako biti«. Zato ga želimo nadalje zožiti in

⁹¹ Ta zadnji izvor »svetlobe«, ki podarja in omogoča osvetljenost in neskritost vsakega bivajočega, ta vir resnice so že zgodnji Grki izkušali kot *božanskost resnice*: resnica je nekaj po svojem bistvu nedotakljivega, svetega, s čimer ne moremo razpolagati. Biti-v-resnici ima značaj milosti in daru. Toda s tem še ni doseženo krščansko izkustvo resnice v *osebi*: biti »spoznan« od Boga (prim. 1 Kor 13,13) in samorazodetje (samorazkritje) Boga oz. njegove resnice v človeku Jezusu.

⁹² Zato Tomaž uporablja prisposodbo o enem obrazu, ki na različne načine odseva v zrcalu.

⁹³ *Dobro* je splošni pojem in problem moralne filozofije oz. etike. Etike in moralke so zelo različno opredeljevale *dobro* kot vsebino, držo in smoter človeškega nravstveno relevantnega snovanja in bivanja nasploh. V novejši oz. sodobni filozofiji in etiki je problem *dobrega* običajno zastavljen mnogo bolj kompleksno, relativno in posredno kot v starejših moralnih filozofijah, ki so najpogosteje poskušale najti in uveljaviti najbolj *čisto* rešitev – utemeljiti *absolutno, najvišje dobro*. Pojem *dobrega* zadeva nravstveno vrednotenje subjektov in družbenih pojavov. S stališča subjekta, individuum, je *dobro* tisto, kar subjekt doživlja in ocenjuje kot ustrezno, koristno, uspešno, smiselno ipd. tako zanj samega kot za družbeno skupino, kiji pripada. Seveda so pojmovanja *dobrega*, ki so hkrati moralna osmišljenja človekovih dejanj in razmerij, kar se da različna: dobro kot sreča, dobro kot užitek, dobro kot omejevanje zadovoljevanja potreb in kot obvladovanje strasti, dobro kot prava mera; dobro kot naravno in naravi ustrezno dobro kot delavnost ali dobro kot ustvarjanost; dobro kot vera v boga; dobro kot tako itn. V moderni etični refleksiji se je zlasti uveljavilo Kantovo pojmovanje dobrega kot tistega, kar ustreza moralnemu zakonu, ki ga ima v sebi vsak človek, v obliki kategoričnega imperativa. M. Scheler je koncipiral dobro kot uresničevanje vrednost; svet vrednost je pojmoval kot posebno sfero intelegibilnih bitij, distancirano od množstva človeškega in družbenega izkustva; pa vendar je osebnost, jaz po Schelerju nosilec vrednost; vrednost se odkrivajo v aktih vrednotenja. CLF 77.

se vprašati po medsebojnem odnosu med »biti« in »dobro«, ki doseže svoj vrh v vprašanju: *ali je biti dobro ali slabo (ali je bit dobra ali slaba)?*

Očitno gre za eno najglobljih vprašanj, za eno naj univerzalnejših, ker zadeva vsako »biti« in posledično vsako bivajoče. Na poseben način zadeva človeka. V stanju zadovoljstva se nam zdi samoumevno, da je biti dobro, toda vprašanje postane pereče ob težkih udarcih usode (prim. Job 3,1.11).

Ali je bolje biti kot ne biti? Zakaj sploh je bivajoče in ne rajši nič? Ali bi bilo bolje nič? Toda kako sploh lahko odločimo to vprašanje? Kako lahko pretehtamo vse dobro in zlo in se postavimo za razsodnika biti?

Odgovor nam lahko posreduje samo globoka bivanjska izkušnja, ki nas prepriča o pradobrosti biti. Oz. nam vliva zaupanje v dobrost biti. Dobrost nas lahko prepriča samo sama s seboj. Vendar so tudi v primeru vprašanja dobrega nahajamo pred prepadno skrivnostjo biti, ki človeku ne dopušča površne in lahkotne utemeljitve.

Naše vprašanje zadeva **ontološko dobro**, sprašuje se po dobrosti bivajočega, v *kolikor je* (na temelju svoje biti) in gre globlje od vprašanja po *moralnem* dobrem, ki usmerja in vodi človekovo delovanje (prakso).

Bit je predhodna delovanju (delovanje sledi biti). Obenem pa nam izkustvo izvirne dobrosti biti odpira obzorje našega (moralnega) delovanja. Poklicani smo, da naša podarjenost biti postane nov vir dobrega, da nadalje omogočamo biti, podarjamo biti, da je po nas »več« biti, več dobrega, »bolje-biti«.

Toda prej se nas mora dotakniti tisto izkustvo, ki ga ubeseda ontološka opredelitev dobrega kot transcendentnega določila: **»omne ens est bonum«** (vsako bivajoče je dobro).

3.1.4.1. Odnos med resnico in dobrostjo

Ko smo predstavili transcendentalije pri Tomažu Akvinskem, sta bila resnično (*verum*) in dobro (*bonum*) razumljena kot razmerje skladnosti med človeško dušo in bivajočim. Človeška duša ima po Tomažu, pri čemer se navezuje na Aristotela, dve možnosti (*vis*): Um (*intellectus*)
Hotenje (*appetitus*)

Skladnost bivajočega z umom je resnica; skladnost bivajočega s hotenjem pa dobro. Pri tem Tomaž še doda, da ima umevanje svoj cilj in izpolnitev v umu, hotenje pa ima svoj cilj in izpolnitev v stvareh. Zato sta resnično in zmotno prvenstveno v umu, dobro in slabo pa prvenstveno v stvareh.

Podobno kot pri vprašanju resnice, kjer človeški um nima prvenstvene vloge, temveč je ontološka resnica utemeljena v odnosu do božjega uma, tudi pri vprašanju dobrega ni človekovo hotenje tisto, ki bi določalo, kaj je dobro.

Takšna podreditev dobrega subjektivnemu hotenju, ki zaznamuje novoveško miselno izhodišče, je tuja klasicističnemu ontološkemu pojmovanju dobrega. Ni nekaj dobro zato, ker ga človek hoče, ampak ker je nekaj dobro (v sebi), ga človek hoče. Ker je nekaj (v sebi) dobro, me privlači, je privlačno, zbuja moje hotenje.

Ontološke dobrosti ne moremo izkusiti, če imamo do bivajočega zgolj gospodovalen odnos, če mislimo samo nase in iščemo lastno potrditev, če je odnos do bivajočega njegova podreditev lastnim interesom (egoizem), takrat se sploh ne moremo odpreti izvorni dobrosti bivajočega.

Kadar se ne odpremo resničnosti bivajočega, če ga že vnaprej podredimo »resnici« po lastni volji. Ontološka dobrost nam postane razumljiva šele tedaj, če se odpremo nagovori tiste dobrosti, ki jo bivajoče izžareva s tem, *da in v kolikor je*. Takrat vzbudi naše hotenje, ki je obenem *pritrjevanje* njemu kot takemu oz. pritrjevanje (sprejemanje dobrosti) njegovi biti.

Po sholastičnem učenju sta umrljivost (*intelligibilitas*) in zaželenost (*appetibilitas*) – v smislu resničnega (*verum*) in dobrega (*bonum*) – enako izvorni transcendentalni določili in dopolnjujeta drug drugega. Lahko težimo in si želimo le tisto, kar je moč spoznati.⁹⁴

Obenem pa hotenje motivira spoznanje. Na neki način je tudi hotenje pogoj spoznanja. Šele takrat moremo nekaj zares spoznati, ko temu pritrjujemo oz. ko imamo to radi.

3.1.4.2. Ontološko dobro

Ker (ontološkega dobrega), kot tudi sicer nobenega od transcendentalnih določil, ni mogoče direktno definirati (saj imajo univerzalni obseg), se moramo zateči k *opisni* opredelitvi. Pri tem se lahko navežemo na Tomaža Akvinskega, ki v disputaciji posvečeni vprašanju dobrega (*De bono*) »dobro« opredeli na trojen način.

BONUM EST DIFFUSIVUM (COMMUNICATIVUM) SUI⁹⁵

V ozadju gre za novoplatonistično razumevanje dobrega, ki je v polnosti lastno presežnemu Enemu. Ker pa je dobro »razlikovanje samega sebe« (*diffusivum sui*), namreč tista polnost, ki gre onkraj sebe in svojo dobroto razliva naprej, je vse, kar izhaja iz njega, hkrati tudi dobro.

Dobrost vsakega bivajočega je utemeljena v deležnosti (*participio*) na tem prvotno Dobrem. Vsako ustvarjeno bivajoče je dobro, ker je sad prekipjavajoče dobrosti Boga. Bog bivajoče prav zaradi svoje dobrote privede v bivanje in mu želi posredovati (*communicare*) svojo dobroto. Glede na višjo stopnjo biti je bivajoče deležno tudi temu ustrezne stopnje dobrosti.

Sholastika pravi: »*ad rationem boni pertinet ut sese communicet*« (k dobrosti spada, da sebe posreduje). To pomeni, da se *razdaja*. K bistvu dobrega spada samorazdajanje. Toda Tomaž želi (novo)platonično razumevanje dobrega povezati z Aristotelovim pogledom, ki dobro razume kot cilj ali smoter (telos) hotenja.

BONUM EST QUOD OMNIA APPETUNT⁹⁶

⁹⁴ Česar ni moč spoznati, tega ni moč želeči

⁹⁵ Dobro je nekaj, kar sebe daje naprej. Ta naslov pomeni opis, »definicija« dobrega.

⁹⁶ Dobro je tisto, čemur vse teži.

Ta opredelitev izhaja od Aristotela. Aristotel v svoji *Nikomahovi etiki* pravi, da je »**dobro (tisto), h kateremu vse teži**« oz. da je dobro tisto, kar je hoteno in (za)želeno. Zato dobro privlači in kot takšno predstavlja smotrni vzrok (*causa finalis*) delovanja.

Dobro je očitno pred človekovim hotenjem in je v tem oziru neodvisno od njega (kakor je ontološka resnica bivajočega neodvisna od logične resnice) oz. je zunaj (*extra*) njega. Sholastična tradicija je zato ontološko dobro označila tudi kot »*extrinsecus appetibile*« (zunanje hoteno).

Kako torej povezati »samorazdajanje« (diffusivum sui) z dobrim kot smotrom? Vsako bivajoče (in ne le izvir vsega dobrega), ki je dobro na temelju svoje biti, se lahko razume kot samorazdajanje prav zato, ker svojo dobrost izžareva in na ta način privlači. Kot privlačno pa »povzroča« hotenje oz. delovanje. Gledano z vidika smotrne vzročnosti lahko dobro opredelimo tudi na naslednji način.

BONUM EST PERFECTUM⁹⁷

»*Dobro je popolnost*« (ali dobrost je dovršenost). Karkoli je smoter ali cilj, je zato tudi neka popolnost. Kajti smoter privlači zato, ker na neki način »izpolni« ali »spopolni« tisto, kar k njemu teži. Človekovo hotenje se izpolni, dovrši (četudi na delen način) v bivajoči stvari, h kateri teži.

Zato pravi Tomaž Akvinski, da je bivajoča stvar (v svoji ontološki dobrosti) »*perfectivum*« za (kar izpolni, dovrši) človeško hotenje, medtem ko je hotenje »*perfectibile*« (izpolnjivo, dovršljivo). Toda bivajoče je »*perfectum*« samo v sebi, še preden postane cilj človekovega hotenja.

Ta ontološka dovršenost bivajočega pomeni prav to, da mu »ne manjka nič od tistega, kar mora imeti«. Popolnost tu zadeva »polnost« (brez umanjkanja) tistega, ker naj bi nekaj po svojem bistvu bilo in ne pomeni izjemne in enkratne popolnosti, ki bi pripadala zgolj Bogu.⁹⁸

Vsako bivajoče j dobro že s tem, da je. To pomeni, da je vsako bivajoče na svoj način »dovršeno« (popolno), ker mu je dano vse, kar ga »usposablja« za bivajoče. Na temelju te dovršenosti (dobrosti) je vsako bivajoče moč hoteti (*appetibile*). To povzema stavek:

Vsako bivajoče, v kolikor je, je popolno in v kolikor je popolno, je hoteno.

Hkrati pa se v opredelitvi dobrega kot dovršenosti naznanja tudi pojem slabega (in posledično »zla« kot *moralno* slabega). Nekaj bo slabo (*malum*), kadar ne bo ustrezalo zahtevani polnosti (oz. popolnosti, dovršenosti) oz. ko bo šlo za neko umanjkanje (*defectus, privatio*). Pri človeku bo slabo in zlo na delu tkarat, ko ne bo deloval v skladu s svojim bistvom (s svojo popolnostjo) oz. bo »umanjkal«.

⁹⁷ Dobro je dovršeno.

⁹⁸ Če nož reže dobro (v polnosti udejanja sovje bistvo, kije hkrati njegovo specifično »dobro«), je »dovršen« in v tem smislu »popoln«.

3.1.4.3. Dovršeno dobro

Že v uvodnih razmislekih o dobrem je postalo očitno, da je dobro bistveno povezano z delovanjem. **Dober konj je tisti, ki je sposoben hitrega teka in nošenja bremena.**

Če bi vzeli naš primer: **dober nož je tisti, ki dobro reže.** Rezanje je tista dejavnost, ki je nožu dana po njegovem bistvu. Očitno je, da je »dobro« notranje povezano z bistvom oz. z udejanjanjem ali *izvrševanjem* svojega specifičnega bistva.

S tem smo prišli do pojma **izvrševanega dobrega**, ki povzema dinamični vidik na bivajočem (ontološko dobro poudarja statičen vidik).

Bistvo, ki določa delovanje bivajočega, na poseben način predstavlja tudi tisto dobro, h kateremu to bivajoče teži. Povedano drugače: **dobro delovanje je udejanjanje bistva.**

To si lahko ponazorimo s **čebelo, ki teži k nabiranju medu.** Nabiranje medu je položeno v bistvo čebele in dovršeno hkrati pomeni doseganja tistega specifičnega dobrega, ki je lastno čebeli. **Dobra čebela je tista, ki dovršeno nabira med.** Nabiranje medu bi bil po aristotelovskem (in tomističnem) naziranju hkrati *smotrni* vzrok delovanja (cilj, ki *povroča*). Potem takem bi imelo vsako bivajoče sovje lastno *naravno* teženje, ki mu je dano v skladu z njegovim bistvom.

Pri človeku, ki ga prav tako določa (po naravi, po ustvarjenosti dano) človeško bistvo, pa gre za poseben primer, ker je njegovo hotenje zavestno (*appetitus elicitus*) in je povezano s svobodno voljo (*librum arbitrium*). Glede svojega poslednjega cilja, ki ga Tomaž razume kot *blaženost*, človek ni svoboden in si ga po svoji naravi želi oz. k njemu teži. Je pa človek svoboden pri odločitvah glede posamičnih ciljev oz. posamičnega dobrega (*bonum particulare*), ki ga zasleduje v svojem delovanju.

Posamično dobro kot cilj človekovega hotenja lahko imenujemo tudi **dobrina**. Od Aristotela je sholastika prevezal in prilagodila trojno razdelitev dobrin:

- **Bonum utile** (koristno dobro) – Nekaj je lahko dobro kot sredstvo za nekaj drugega, je kot tako koristno in ga zato hočemo.
- **Bonum delectabile** (prijetno dobro) – Nekaj lahko hočemo, ker je prijetno, ker obljublja telesno ugodje.
- **Bonum honestum** (plemenito dobro) – Kadar pa po nečem težimo ne zaradi koristnosti ali ugodja, temveč zaradi njega samega (npr. lepota). Moralne vrednote bi bile takšno dobro, ker jih želimo zaradi njih.

Ali lahko potegnemo vzporednice med odnosom logična / ontološka resnica in izvrševano / ontološko dobro? Do neke mere, da. Zato ker je bivajoče v svoji biti dobro, vzbuja želenje in ga človek lahko imenuje dobrina. Skladnost (ujemanje, *convenientia*) bivajočega s človekovim hotenjem je torej dobro kot dobrina.

Z razliko do ontološke dobrosti (v sebi) bi lahko tu govorili o »eksistencialni« dobrosti ali o »izvrševanem dobrem« s strani človeka. Po eni strani je ontološko dobro v *možnosti* in se lahko udejanji v hotenju oz. delovanju človeka (*dej*). Po drugi strani pa je naše teženje do bivajočega *možnosti*, ki predpostavlja *dejanskost* ontološke dobrosti.

3.1.4.4. Bog in dobro

Podobnost med ontološko resnico in dobrostjo se kaže tudi pri vprašanju Boga. Boj je tisti zadnji temelj ontološke resnice oz. bivajoče je ontološko resnično zato, ker ustreza (v smislu skladnje, adekvacije) svoji prapodobi v božjem stvariteljskem umu.

Hkrati je Bog zadnji temelj ontološke dobrosti. Vsemu in vsakemu bivajočemu je dano biti, mu je bit podarjena. V tej podarjenosti temelji njegova ontološka dobrost. Kajti ko dano in podarjeno je bivajoče od Boga hoteno in željeno. Vse kar je, je izraz božje »prekipevajoče« dobrote ker Bog podarja to, kar je najbolj njegovo (polnost biti) onkraj sebe, drugim bivajočim – ki so zato »pokaz« njegove dobrote.

Dobrost bivajočega je utemeljena v božji dobrosti. Ustvarjeno bivajoče je »dobro po doležnosti«, ker mu je dobrost dodeljena oz. ima delež na tisti dobrosti, ki v polnem pomenu pritiče samo Bogu.

Nasprotno pa je Bog dober po svojem bistvu, kar pomeni, da je njegovo »biti« razdajajoča se dobrota. Zato je vsako bivajoče, tudi najneznatnejše dobro. Ta uvid vodi Avguščina v zavrnitev prepričanja, da bi zlo bilo »nekaj« (bivajočega) oz. da bi imelo svojo lastno bit. **Zlo bo po Avguštinu umanjkanje, »manko« biti.**

3.1.5. LEPOTA

Sholastična tradicija lepote praviloma ni štela med izvirne transcendentne lastnosti bivajočega in ostaja pri trojstvu *unum-verum-bonum*. Vendar pa je lepota vključena v filozofski razmislek, saj je eden temeljnih pojmov platonično-avguštinske tradicije.

»Lepo« poleg pomena (*estetske*) *privlačnosti in občudovanja* lahko izraža tudi *uporabnost* (ko zadovoljuje človeške potrebe) in nenazadnje *moralno pravšnjo*. Moralni pomen se je v razvoju jezika vedno bolj uveljavil, tako da je »lepo« postalo skoraj sinonim za »dobro«.

Bog je vir vse lepote in saka stvaritev, je »teofanija«, t.j. razodevanje Boga: »Vidne oblike so podobe nevidne lepote«. Zato je vsako bivajoče v sebi lepo, to pa pomeni, lepo lahko štejemo med transcendentne lastnosti.

Aristotelska tradicija je vprašanje lepega potisnila v ozadje, zato ga Tomaž Akvinski obravnava v povezavi s platonično-avguštinskim izročilom in ga prav tako ne prišteva med izvirne transcendentne lastnosti. Naveže ga na dobro, zato je »lepo« zamenljivo (konvertibilno) z »dobrim«.

Pri našem razmišljanju bomo lepoto vključili med izvirne transcendentne lastnosti samorazkrivanja biti. Tudi sicer je v sodobni teološki misli lepota pomemben pojem.

3.1.5.1. Transcendentalna in estetična lepota

Estetika je mlada filozofska disciplina, ki jo je pod tem imenom (*aesthetica*) priklical v življenje A.G.Baumgarten in ki naj bi imela za svoj predmet lepoto. Po Baumgartnu se spoznanoslovje deli na dva dela:

- ☞ višje (*superiorno*) ali umsko spoznanje, s čimer se ukvarja logika;
- ☞ nižje (*inferiorno*) ali čutno zaznavanje, ki predstavlja osnovo estetiki in pri katerem se dogaja tudi zrenje in uživanje lepega.

Lepota je na ta način zožena (če ne kar »ponižana«) na področje čutno-nejasnega zrenaj. Njeno *inferiornost* (manj vrednost) izdajajo tudi druge opredelitve. Pri tem pride do trikratne omejitve lepega:

1. Estetika je omejena na *aesthesis*, na čutno izkustvo. Pri tem ima poglavitno vlogo vidni čut (zrenje, videnje). Lepo nam stoji nasproti; je *objekt* našega zrenja.
2. Lepo je omejeno na sprejemanje (receptivnost), na pasivnost, na zrenje opazovalca (*subjekta*), ki motri neki lep predmet.
3. Čutno zaznavanje je razumljeno subjektivistično; lepo je odvisno od vsakokratnega doživetja čutov in vsečnosti (okusa)

Če želimo lepoto razumeti kot **transcendentalno svojskost** je potrebno iti onkraj novoveške estetike. Naše razmišljanje išče lepoto, ki skupaj z enostjo, resničnostjo in dobrostjo pripada vsakemu bivajočemu na temelju njegove biti, ki pripada biti (ne zgolj človeški sodbi) in na svojski ter nezamenljiv način razkriva enega univerzalnih vidikov »obličja« biti.

Lepo srečamo v naravi, v umetniškem delu, tudi v človeškem življenju, morda najizvirnejše v ljudeh, ki jih ljubimo in ki ljubijo. Zato delitev lepega na *naravno* in *umetno* lepo ne zadostuje.

V človeku se srečujeta narava in umetniško delo. V človeku pride narava do svoje neslutene lepote; človeška lepota se obenem izraža v umetniškem delu. Človek v odličnosti svoje biti je tisti, kjer se na poseben način razkriva in izraža lepota.

Lepota je utemeljena v biti. Bit(i) se dogaja kot lepota. Bivajoče, v koliko je, razkriva lepoto biti. Lepost njegove oblike (oblikovanosti, forme), to, čemur bi Albert Veliki rekel *sijaj oblike*, je že naknadna razlaga lepote. Bit je globlje od razlikovanja med vsebino in obliko. In prav v biti domuje pralepota. Bivajoče »razkriva« onkraj sovje podobe (oblike, bistva, oblikovanosti, razmerij) pralepoto biti. Ta pralepota se naznanja kot breztemeljnost, neizčrpna globina biti, kot čudovitost čudeža biti.

3.1.5.2. Svojevrstnost transcedentalne lepote

Lepoto se je običajno razumelo v okviru katere izmed ostalih transcedentalij oz. njihove medsebojne povezanosti:

LEPOTA KOT IZRAZ DOBREGA

Vezanost lepega na dobro je značilna za grško tradicijo, še zlasti za Platona. Zato ima lepota (in posledično umetnost) poslanstvo, da npravno očiščuje človeka. Podobno kot (moralna) vrlina lepoto zaznamujeta red in mera. Takšno naziranje se prenese tudi v srednji vek.

LEPOTA KO SIJAJ RESNICE

Od novoveške estetike dalje se lepota često razlaga kot »*fenomen resnice*«. Za Hegla je lepota čutno »sijanje ideje« oz. v umetnosti se duh (umljivost) pozunanji, tako da ga sprejemamo na čutni način. V povsem drugačnem kontekstu je lepota za Haideggerja razodevanje »*resnice biti*«. V umetniškem delu se na izvoren način dogaja resnica.

LEPOTA KOT DOVRŠENA ENOST VSEH TRANSCEDENTALIJ

Lepo je najprej vezano na dobro (kot popolnost), vendar pa se lepo od dobrega (*bonum*) pojmovno razlikuje, ker je *usmerjeno na spoznavno moč*, s tem pa je notranje povezano z resnico (*verum*). Ob gledanju se namreč hotenje (→ dobro) izpolni, to pa na način »gledanja oz. spoznanja«. Lepo je spoznanju dopadljivo, mu ugaja. Če je nekaj občudovano kot lepo, potem je uzrto kot lepo na sebi (v ontološkem smislu). Lepoto kot dovršeno enost dobrosti in resničnosti razlaga tudi večina neosholastikov.

Popolnost resnice izraža lepoto. Popolnost dobrega, ker bi ugasnilo vsako zlo, bi bila tudi lepota. Toda lepota ni samo dovršenost. Lepota je tudi v nedokončanosti, v osnutku, v »torzu«, tudi v tem, kar ni popolno. **Lepota ni utemeljena v oblik(ovanost)i bistva, temveč v biti kot taki.**

Poleg mišljenja in delovanja, spoznavanja in hotenja, poleg kontemplacije in akcije, poleg receptivne (sprejemljive) in dejavne plati človeškega bitja, bi lahko govorili tudi o tretji zmožnosti: o občutju oz. občutenju. **Lepota pomeni »občutje« prekipavajoče polnosti biti.**⁹⁹

Lepota biti nam seže »do srca«. Pri tem nas lahko navdaja široka paleta čustev in občutij. Lepo nas navdaja s prijetnostjo, lahko nas razveseljuje, nas osrečuje, navdušuje, lahko nas vznemiri in privlači. V svojem sijaju in veličastvu nas lahko navdaja z bolestjo, ker presega našo sposobnost sprejemanja. Kakor pravi Rilke: »**Lepo ni nič drugega, kot začetek strašnega, ki ga ravno še prenesemo, in se tako čudimo, ker sproščeno odklanja, da bi nas uničilo**«. V tem se naznanja brezdajnost, prepadna skrivnost biti.

Občutje se poleg (in v prepletenosti) mišljenja in hotenja kaže kot samostojna duhovna zmožnost, ki razkriva samostojnost ali svojevrstnost pralepote v biti. Pralepota je transcedentalna vse-lastnost biti kot so to enost, resnica in dobrost.

⁹⁹ Pri tem ne gre za neko ozko razumevanje občutja kot čustvenega vzgiba, temveč za celovitost občutenja.

Če resnica odkriva globino biti, če jo dobrost posreduje, pa v lepoti ta globina biti prekipeva. Neizčrpno bogastvo lepote je zato tisto zadnje, krona resnice in dobrega. Lepota nam gre do srca, nas kliče in nas je sposobna preobraziti. M.Ficino (1433-1499) pravi, da je odgovor duše na klic lepote ljubezni. Ljubezen je hrepenenje po lepoti.

3.1.6. VPRAŠANJE ZLA

Vprašanje: »*Zakaj je sploh bivajoče in ne rajši nič?*« nas je vodilo k biti, ki je dana bivajočemu in ga kot taka utemeljuje. Bivajoče je v svoji biti iztrgano niču, je iztrgano nebiti.

Toda ali je bivajoče zares premagalo nič? Ali se bivajoče dejansko (in celo) nujno izgubi. Ne le v smislu minevanja ter propadanja, temveč, zlasti pri človeku kot odličnem bivajočem, tudi v smislu umanjkanja glede možnosti biti.

Človeku je dano biti na poseben način, njegovo *biti* se vrši kot svobodna izbira možnosti. In kakor je človek na poseben način sposoben *omogočanja* biti (ljubezen) – sebe samega in svojih bližnjih –, tako je v njegovem delovanju hkrati tudi sposobnost umanjkanja, zanikanja biti, ki se izraža v dejanjih *neodpuščanja*, *onemogočanja* biti ali *u-nič-evanja* (*de-esse*) v najširšem smislu besede.¹⁰⁰

Človek lahko »umanjka« pri zvestobi samemu sebe,¹⁰¹ prav tako pa lahko »umanjka« v odnosu do soljudi, ko njegovo delovanje prinaša zanikanje, bolečino, trpljenje drugim.

Zlo se po tradicionalnem sholastičnem nazoru nahaja v zanikanju, v manku, v odtegniti biti. Zlo ni neka samostojna danost, nima lastne pozivitete, temveč je negacija, je nič v smislu odsotnosti biti.

Zakaj obravnavamo zlo pri vprašanju transcendentali? Ne zgolj zato, ker je povezano z dobrim oz. velja za nasprotje dobrega, temveč tudi zato, ker ima zlo neko transcendentno razsežnost.

Zadeva namreč bit v celoti. Nič spremlja bit bivajočega. Vsako bivajoče je v svoji biti zaznamovano z ničem. Zlo potem takem ne moremo razumeti zgolj kot pomanjkanje dobrega, temveč kot pomanjkanje in umanjkanje biti v obliči vseh svojih transcendentnih določil: umanjkanje enosti, resnice, dobroti in tudi lepote.

3.1.6.1. Odgovori na vprašanje zla

Kaj je pravzaprav bistvo zla? Od kod in zakaj zlo?¹⁰² Ta temeljni človeški problem je v zgodovini filozofske in religiozne misli doživljal različne odgovore. Lahko jih razdelimo med:

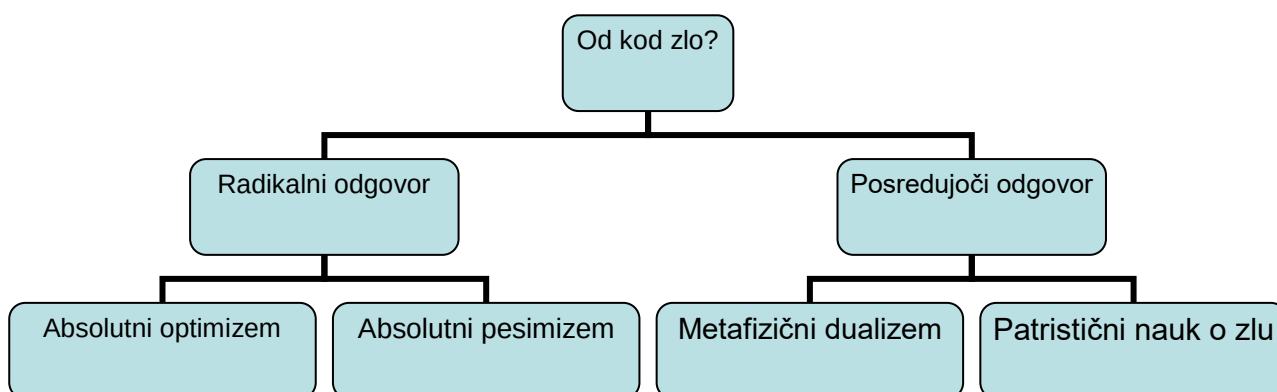
Radikalne odgovore – ki ne priznavajo dejanskosti ali dobrega ali zla.

Posredujoče odgovore – ki priznavajo dejanskost tako dobrega kot zla.

¹⁰⁰ Na primer: Celo neka žalitev prizadane in onemogoča drugega, ga preprečuje v polnosti njegove biti ter na ta način prinaša neko zanikanje, neko praznost ali nič, ki se zažira v bit.

¹⁰¹ Zapade v nesamolástnost, se izneveri sebi in odpade od poklicanosti k svoji samouresničitvi.

¹⁰² Drugače rečeno: Ali zlo sploh obstaja in kakšen je odnos do dobrega?



ABSOLUTNI OPTIMIZEM

Vse je dobro, nič ni slabo oz. zlo. Z novoveško usmeritvijo v svet (kozmos) in s hkratnim odmikom od krščanskega pogleda nasvet, oživijo poskusi, da bi se svet v celoti razumel ko popoln in da je vsako zlo (ki naj bi v resnici sploh ne bi bilo zlo) zgolj potrebna predpostavka ali spremljevalna okoliščina pri razvoju in ohranjanju tega popolnega sveta.

Vse se dogaja po božji in zato absolutni nujnosti ter je potem takem dobro. Zlo je le v našem nepopolnem oz. omejenem spoznanju. Preseganje zla oz. odrešitev je v pravem spoznanju, v uvidu v nujnost in hkratno dobrost vsega kar je.

Za Hegla je negacija (zlo) nujno potrebna v okviru dialektičnega procesa. Negacija (=zlo) je nekaj, kar mora biti (je v tem smislu nekaj dobrega), kajti le preko negacije oz. njenega ukinjanja v višji sintezi je možen samorazvoj absolutnega.

Tako tudi tisti dogodki v zgodovini, ki se nam zdijo nesporno zlo (npr. vojne), v resnici to niso, saj so zgolj nujne postaje pri razvoju duha. Zmagoslavje duha in posledična odsotnost zla pomenijo novo »teodicejo« (opravičenje Boga spričo navideznega zla). Zato v optimističnih nazorih zlo, zmota in trpljenje niso občuteni kot argumenti proti božanskosti.

ABSOLUTNI PESIMIZEM

Vse je slabo, nič ni dobro. »**Vse kar nastane, je vredno, da propade**«. ¹⁰³ Izredno pesimistično filozofije je imel A. Schopenhauer. Po njem čudenje, ki rojeva filozofsko misel, izvira iz osuplosti nad slabim in zlom v svetu.

Vir zla je slepa, nesmislena, nagona volja, ki notranje določa celotno stvarnost in vsako posamično bivajoče ter zaradi nezmožnosti svoje potešitve nenehno povzroča trpljenje. Schopenhauer obrne Leibnizov optimizem, ki pravi, da je naš svet najboljši od možnih svetov, v njegovo nasprotje. Naš svet je najslabši izmed vseh možnih. ¹⁰⁴

V širši okvir pesimističnih nazorov lahko uvrstimo tudi Alberta Camusa. Po njem je temeljno izkustvo človeškega življenja absurd. Med našo željo po smislu in med nezmožnostjo izpolnitve smisla v našem bivanju v svetu obstaja nerešljivo protislovje. Usoda človek je, da vzame nase trpljenje in živi v svetu brez smisla in brez Boga.

¹⁰³ Goethe: Faust – Mefisto.

¹⁰⁴ Če bi bil še slabši, bi samega sebe uničil, bi prenehal obstajati, zato torej slabši ne more biti.

METAFIZIČNI DUALIZEM

Pri metafizičnem dualizmu sta tako dobro kot zlo dve *stvarnosti*.¹⁰⁵ Takšen nauk najdemu v parsizmu. Počelo luči je najvišje dobro, počelo temi je najvišje zlo. Ta nauk živi dalje v gnosticizmu in maniheizmu.

V novem veku je ta nauk prevzel J.Böhme, ki pa obe počeli (luči in teme, dobrega in zla) vodi nazaj na enostnost Boga (večnega pratemelja). Počeli se šele na svetu razdelita in se pričneta bojevati.

Fr. W.j. Schelling je v svojem teozofskem obdobju (filozofija narave) počeli idealnega in realnega razlagal kot počeli luči in teme (dobrega in zla). Tudi pri njem je dvojnost utemeljena v enosti absolutnega (Boga), torej je zlo na neki način od vedno prisotno v Bogu.

Toda v Bogu počelo luči vlada počelu teme. Drugače pa je v od Boga ustvarjenem stvarstvu, zlasti v človeku, ki je sposben razdreti složno harmonijo obeh počel. Ta sposobnost ni nič drugega kot človekova svoboda, kot možnost dobrega in zlega. Zlo torej ni golo umanjkanje, ampak stvarnost, ki jo lahko izbira in udejnja človek. Toda ob koncu časov bo Bog zlo premagal in dobro bo slavilo zmago.

PATRISTIČNI NAUK O ZLU

Ta nauk je razvil predvsem sv. Avguštín med leti 387 in 400 ter je kasneje vstopil v sholastično filozofijo. Njegov izvor pa je iskati pri Platonu. Avguštín prevzame njegovo gledanje: zlo je manko ali pomanjkanje tega, kar naj bi spadalo k pozitivni dejanskosti. Če bi bilo zlo neka pozitivna stvarnost, potem bi morali zanikati, da obstaja neki absolutno dober pratemelja (v katerega verjame krščanstvo), saj bi ta temelj moral ustvariti tudi zlo. Potem tudi ne bi mogli govoriti, da ima dobrost zadnjo besedo, kar bi postavilo pod vprašaj vse ostale transcendentalne lastnosti.

3.1.6.2. Ontološko bistvo zla

Ontologija se sprašuje bo bistvu zla. Toda obenem se zaveda, da je vprašanje zla preširoko in pregloboko, da bi ga mogla izčrpno obravnavati. Poleg tega, da se nam to vprašanje zastavlja v neposrednosti življenja, se z njim srečujejo tudi ostale filozofske discipline. Toda filozofija ne izčrpa skrivnosti zla in pripravlja pot za razmislek, ki ga nudi teologija (razodetja).

Po patristično-sholastični filozofiji je torej zlo umanjkanje. Če pravimo, da je zlo umanjkanje ali negacija, to ne pomeni, da zla ni. Zlo je neutaljivo. Toda kot nekaj »kar-ne-bi-smelo-bit« je vedno zanikanje nečesa, kar bi moralo biti. *Zato je bistvo zla neko »ne-biti«.*

Zlo se lahko dogaja in širi samo po subjektu, pri katerem se dogaja umanjkanje oz. pri katerem je negirana integriteta njegove biti. Torej:

- ➡ Zlo se širi s močjo dobrega (t.j. svojega nosilca, kateri, v kolikor je, je dober); zlo celo predpostavlja dobro.

¹⁰⁵ Zlo ni zgolj manko ali zanikanje, temveč je prav tako »nekaj«, torej neka »pozitivna« stvarnost – pozitivno ne v vrednostnem, temveč je prav tako »nekaj«, torej neka »pozitivna« stvarnost – pozitivno ne v vrednostnem, temveč zgolj v ontološkem smislu kot nasprotje negacije, zanikanja.

- Zlo ne more biti nikoli neposredni cilj hotenja; zlo je moč hoteti samo kot nekaj, kar je za tistega, ki ga počne, dobro (*sub ratione boni*).

Tomaž Akvinski pravi, da se zlo v polnem smislu nahaja v človeški volji, ki se odvrne od cilja brezpogojno dobrega (kar je hkrati božja volja) in zasleduje neprimerne, le navidezno dobre cilje. S tem pa se potrdi bistvo zla: umanjkanje, zanikanje dolžne popolnosti (*negatio perfectionis debitae*). Zlo je odsotnost dolžnega dobrega (*absentia debiti boni*), kar je kasneje sholastika opredelila kot »zanikanje dolžne popolnosti«.

Ali potem takem zlo je ali ga ni? Zlo je, toda ni nič bivajočega, temveč je umanjkanje nečesa, kar naj bi bilo. Morda je to še najlažje ponazoriti s klasičnim primerom: slepoto. **Slepota (kot fizično zlo) ni nič bivajočega (saj gre le za umanjkanje vida), toda človeški um jo misli po načinu bivajočega in zato lahko postane osebek v stavku (»Slepota je ...«).**

Od teoriji umanjkanja prihaja naslednja razdelitev zla:

- **Metafizično zlo** – to zlo po Leibnizu obstaja v končnosti oz. nepopolnosti bivajočega. Bog kot neskončno in popolno bitje ne more ustvariti drugačno kot končno in nepopolno bivajoče. Z drugimi besedami: Bog »mora« ustvariti nepopolni svet.
- **Fizično zlo** – to zlo zadeva vsakovrstno trpljenje, ki je posledica odsotnosti nečesa, kar zahtevajo fizični (naravni) zakoni – npr. bolezen kot umanjkanje naravne zdravosti ali že omenjena slepota.
- **Moralno zlo** – gre za umanjkanje kot posledico svobodne odločitve, ki ne spoštuje moralnega dobrega (umanjkanje glede morlane norme, »greha«). Npr. laž ko umankanje resnicoljubnosti.

Po Leibnizu Bog ne povzroča zla, ga pa dopušča. Toda za to ima dober razlog: le na ta način je naš svet najboljši izmed vseh možnih, ki bi jih Bog lahko ustvaril. Da bi preprečil moralno zlo, bi moral ustvariti človeka brez svobode. Toda svoboda je večje dobro kot zlo, ki ga kot možnost prinaša s seboj.

Za nas je relevantna teorija umanjkanja in prav pri tej se Leibniz odločilno odmakne od klasične tradicije. Za Tomaža Akvinskega je bilo metafizično zlo nesprejemljivo, ker bi pomenilo, da je vsako bivajoče že kot tako (v svoji končnosti in nepopolnosti) slabo.

Idealist Leibniz meri človeka po idealu popolnosti, Tomaž pa je realistično fenomenološki in dobrost meri po »stopnji biti«, ki je vedno preseganje nič in zato je vsako bivajoče dobro. Po Leibnizovem metafizičnem zlu ne moremo govoriti o zlu v pravem pomenu besede. Nasprotno, prav v zahtevi takšne popolnosti se lahko nahaja zlo, veliko zlo.

3.1.6.3. Odvisnost zla od dobrosti, resnice in lepote

V tradicionalnem učenju se zlo navadno določa le v odvisnosti od dobrega. Toda zlo ni le v umanjkanju dobrega, je tudi v umanjkanju resnice in lepote.

V odnosu do **resnice** se zlo kaže kot lažnost, zmota, absurdnost (nesmisel). Camus je pravilno opredelil zlo z vidika resnice kot absurd (ki zadeva resnico biti v celoti). Absurd ni nobena dejanskost, nobena pozitivna danost bivajočega, temveč čisto umanjkanje. Je umanjkanje smisla bivanjske celote; nasprotje med zahtevo po smislu, po smiselnosti

(resnici) bit in med dejansko neizpolnitvijo smisla. Moralno zlo (zlo v odnosu do dobrosti) in motnja v razmerju do resnice gresta skupaj, čeprav nista istovetna.¹⁰⁶

Umanjkanje **lepote** imenujemo *grdo*. Čeprav se zdi, da sta lepota in grdost povsem neodvisni od dobrega in zla, pa v skladu z notranjo povezanostjo transcendentalij lahko rečemo, da ima zlo vedno neko neestetsko razsežnost, da je zlo nekaj grdega v smislu umanjkanja sijaja biti, umanjkanja pralepote bivajočega. Umanjkanje lepega kot grdosti je zato neke vrste zlo. Je negacija »dolžne popolnosti« biti, ki se nam razodeva kot lepota.

3.2. ANALOGIJA BIVAJOČEGA

Transcendentalne lastnosti so določila, ki pripadajo vsakemu bivajočemu na temelju biti. Toda kljub tej univerzalni povezanosti bivajočega je vsako bivajoče eno samo oz. mu je bit dana kot njegova lastna.

Kako misliti enost in mnoštvo bivajočega v celoti? Vprašanje namreč zadeva bit, ki vzpostavlja bivajoče. Ali je bit bivajočega ista v vsakem bivajočem,¹⁰⁷ ali pa je bit v vsakem bivajočem nekaj povsem drugega, brez vsakršne medsebojne podobnosti, kar vodi v radikalni pluralizem, v golomnoštvo brez kakršne koli enotnosti ali povezanosti.

Kot smo videli pri »pojmihi« biti in bivajočega, se rešitev kaže v **analogiji**,¹⁰⁸ ki omogoča preseganje nasprotja med monizmom biti in čistim mnoštvom ter obenem razkriva neko vseobsegajočo (univerzalno) značilnost biti.

Hkrati pa analogija omogoča govor o Božji biti. Tudi tu z analogijo presegamo aporijo, ali se bit Bogu in ustvarjenemu bivajočemu izreka na enoznačen način,¹⁰⁹ ali pa se izreka na večznačen način, kar bi pomenilo nepremostljivo razliko med Bogom in ustvarjenim bivajočim, ter bi posledično vodilo v nezmožnost karkšnega koli (pozitivnega) govora o Bogu.

Analogija presega to nasprotje, ko tako Bogu (Bog kot bit sama) kot ustvarjenemu bivajočemu (ki mu je dano biti, »ima« bit) precedira bit, toda hkrati kljub podobnosti (ki je notranji temelj analogije), poudarja njuno različnost.

Z drugimi besedami: kot za ustvarjeno bivajoče tudi za Boga lahko rečemo, da »je«, toda njegov »je« kljub »analogiji« s tem, kako bivajočo »je«, ostaja od slednjega zelo drugačen.

¹⁰⁶ Kar je trdil Sokrat, ki je vzrok zla videl v nezadostnem spoznanju.

¹⁰⁷ Kar bi vodilo v monizem, ki ne bi priznaval mnoštva in različnosti bivajočega.

¹⁰⁸ Pojem *analogija* pomeni podobnost odnosa; sklepanje po podobnosti. Če se dva objekta ujemata v posameznih lastnostih, ki so nam znane, se utegneta ujemati tudi v tistih, ki jih ne poznamo. Čeje v določenih okoliščinah prišlo do nekega pojava, lahko pričakujemo, da bo v zelo podobnih okoliščinah kje druge spet prišlo do takšnega pojava. – sklepanje po analogiji je sklepanje iz posebnega na posebno. CLF 24.

¹⁰⁹ Kar bi utegnilo zanikati drugačnost in transcendenco Boga ter bi lahko vodilo v panteizem.

3.2.1. ANALOGIJA IZRAZOV

Preden bomo obravnavali analogija bivajočega, najprej predstavimo analogijo kot način predikacije oz. kot enega izmed načinov, kako se izrekajo (predicirajo) besede (*nomina*) glede njihov pomen. Pri tem ostajamo na ravni jezika in izjav.

Besedo *analogen* bi najbližje prevedli z »od-govarjajoč« v smislu: razmeren, primeren, ustrezen. *Analogijo* pa kot ustreznost ali sorazmerje. Če so izjave analogne, to pomeni, da se neka podobnost (ustreznost) izreka kot primerjava (ali razmerje) *nečesa z nečim drugim* in sicer po »istem logosu«.

Analogni pojem se kaže kot neke vrste sredina med enoznačnim in večznačno, toda enako zvenečo besedo ali pojmom (pot kot steza ali znoj, lama kot budistični menih ali žival, itd.)

Večznačni pojem strogo vezto ni pojem temveč beseda, ki ima povsem različne pomene. Gre torej za večpomenskost. S to besedo se lahko izražajo povsem različne stvari, med katerimi ne vlada nobena podobnost. Skupna jim je samo enaka beseda.

Enoznačni pojem pomeni skupen pojem, brez različnosti: to, kar označuje mnoge, če odmislimo njihovo različnost (npr. žival). V kolikor označuje neko abstraktno bistvo, je vsak pojem enoznačen. Takšno enoznačnost imajo tudi individualna imena.

Analogen pojem izraža tako nekaj skupnega v različnosti, kot tudi različnost v skupnem.

Tako se analogen pojem kaže kot nekaj vmesnega, ker ni ne enoznačen, ne večznačen. Toda to ne pomeni, da je analogen pojem nekaj naknadnega, medtem, ko bi bila eno- in večznačnost nekaj izvirnega in predpogoj analogije. Analogija je potem takem izvorna oblika mišljenja in predstavlja temelj za enoznačna pojmovanja. S tem pa smo že prišli k vprašanju glede analogije bivajočega.

3.2.2. ANALOGIJA BIVAJOČEGA

O analogiji bivajočega je prvi pisal Aristotel: »**Bivajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov, vendar pa z ozirom na neko eno in določeno eno naravo in ne na enakoimensko**«.

3.2.2.1. Pridevna analogija

Klasičen primer razmerne analogije je beseda »**zdrav**«. **Tako pravimo, da je barva lic zdrava, da je neka hrana zdrava, da je neko zdravilo zdravo, da je neki človek zdrav. Beseda zdrav se pripisuje (predicira, izreka) med seboj zelo različnim stvarjem.**

Toda postavlja se vprašanje, če se kakšni izmed naštetih stvari izreka no odličen ali izvoren način. Primarni pomen besede »zdrav« zadeva organizem. Potem takem so druge predikacije podrejene tej prvi in iz nje črpajo svoj analgoni pomen: hrana in zdravilo sta zato zdrava, ker povzročata zdravje; zdrava barva je izraz zdravja.

Pridevna analogija govori o »pridevanju« nekega določila različnim nosilcem. Tisti nosilec, za katerega velja določilo v prvotnem (ali pristnem) smislu, se imenuje »*princeps analogatum*«. Drugim nosilcem (*analogata secundaria*) pa določilo pripada v drugotnem in zato analognem smislu.

Kaj to pomeni za analogija bivajočega? Bit se izreka za različna bivajoča v različnem smislu. Kaj pa bi bil »*princeps analogatum*« oz. čemu bi se izrekla bit v prvotnem smislu in kaj bi obenem predstavljalo temelj vseh drugih »*analogata*«? to je Bog kot izvorna bit. Vsem ustvarjenim bivajočim (*ens creator*) pripada bit na bistveno drugačen način kot Bogu, namreč na odvisen, končen, »nepopoln« način. Vendar za analogija ta razlika ni usodna, pomembno je nekaj skupnega kljub bistveni različnosti.

3.2.2.2. Razmerna analogija

Razmerna analogija ne obstaja v podobnosti nosilcev glede na neko skupno določilo (*attribut*), temveč v podobnosti razmerij.

Vsako bivajoče *je* na njemu lasten način, pa vendarle v podobnosti do vsakega drugega bivajočega. Vsako bivajoče *je* v skladu s svojim bistvom (neki deževnik *je*, t.j. vrši svoje *biti* na drugačen način kot *je* človek; v obeh primerih ne gre za enak *je*, temveč za analogen *je*). **Zato bi lahko govorili o razmernosti med bistvom in bitjo.**

Še zlasti pa analogija zadeva vprašanje božje biti. Obema, Bogu in ustvarjenemu bivajočemu, »pripada« bit, toda vsakemu na bistveno drugačen način. Bog ni bivajoče, ki bi imelo bit, temveč je bit sama, je subsistirajoča bit. Če gledamo s stališča ustvarjenega bivajočega, ga je ustrezneje imenovati ne-bivajoč (*non-ens*), kot pa bivajoče. Ustvarjeno bivajoče (*ens contingens*) ni bit sama, temveč je vedno v ontološki diferenci do biti 8mu je bit dana, ima bit).

Bistvena razlika med pridevno in razmerno analogijo je, tudi v tem. Da pri razmerni analogiji ni nobenega primarnega nosilca oz. razmerja. Pri pridevni analogiji je poznavanje le-tega pogoj za pravo razumevanje analogije. Zato je sholastika bolj poudarjala razmerno analogijo, ker o analogiji bivajočega lahko govorimo tudi brez »poznavanja« biti (bistva) Boga.

Analogija je ključnega pomena za filozofski govor o Bogu (filozofska teologija). Kajti določila, ki jih pripisujemo Bogu, niso nikoli enoznačna. Vsa določila, ves naš govor, izvira iz izkustva končnega, ustvarjenega bivajočega. Zato ne morejo nikoli veljati v istem (t.j. enoznačnem) smislu za Boga.

Prav analogija je tista, ki nam omogoča, da o Bogu sploh lahko kaj izrečemo (da nismo obsojeni na molk, ali negativno teologijo). Temelj vsega izrekanja pa je analogija biti, analogija med našo dano bitjo in božjim »je«.

Toda ob tem se je potrebno zavedati tega, kar je izrazil IV. Lateranski koncil: »**Med stvarnikom in stvaritvijo ne moremo izreči nobene še tako velike podobnosti, da med obema ne bi morali vedno izreči še večjo nepodobnost**«. Pri še tako veliki podobnosti, vedno obstaja še večja nepodobnost.

4. BIVANJE KOT BIVAJOČE

Temeljno vprašanje, ki je doslej vodilo naše razmišljanje, je sicer izhajalo iz bivajočega, toda spraševalo je po tistem temelju, ki bivajoče kot tako sploh omogoča oz. v moči katerega bivajoče sploh prisostvuje (je) – namreč bo biti.

Zato v središču našega spraševanja ni bilo bivajoče, temveč bit, ki na različne načine utemeljuje bivajoče (bitna počela) in ki se pod različnimi vidiki razodeva v celoti bivajočega (transcendentalije). Zdaj pa se bomo posvetili bivajočemu kot takemu.

4.1. SAMOSTOJNO BIVAJOČE

4.1.1. KATEGORIJE

Tomaž Akvinski razlikuje »obče načine biti« in »posebne načine biti«. Obči načini se imenujejo transcendentalije, ker pripadajo vsakemu bivajočemu na temelju njegove biti. Občnost pomeni univerzalnost oz. pripadnost vsakemu bivajočemu.

Posebni načini pa so tisti, ki ne pripadajo vsakemu bivajočemu, marveč le določenemu bivajočemu (ali določeni skupini bivajočega).

Če vzamemo primer »drevo«: **biti-drevo pomen ne pripada vsakemu bivajočemu, temveč samo drevesom; biti-resničen, pa pripada vsakemu bivajočemu kot takemu.**

Ker je očitno, da je posebnih načinov nepregledno mnogo, se postavi vprašanje, ali obstajajo neki najvišji posebni načini, čemur bi na ravni govora lahko rekli tudi najvišji rodovni pojmi oz. **kategorije**.¹¹⁰

Ne zamenjajmo univerzalij kot transcendentalnih pojavov oz. določil in kategorij, ki so najvišji in zato po obsegu najširši rodovni pojem. Ravno zato, ker transcendentalen »pojem« ni pojem, se izreka na analogen način. Pojmi, vključno s kategorijami, pa imajo enoznačen pomen. To se izraža tudi v tem, da kategorij med seboj ne moremo zamenjati, medtem, ko so transcendentalna določila »zamenljiva« (konvertibilna).

¹¹⁰ Kategorija je pojem, ki ima splošni pomen: vrsta, razred, skupina. V filozofiji ima pomen najsplošnejšega pojma. CLF 168

4.1.1.1. Deset kategorij pri Aristotelu

Aristotel v svojem spisu »O kategorijah« predstavi deset kategorij. Te je kasneje prevzel tudi Tomaž Akvinski in jim poskusil dati sistematično razlago.

1. **Bitnost, substanca** – nekaj, kar (samostojno) je; podstat (substanca). Kategorija »substance« je na neki način odlikovana med ostalimi, ker pomeni nosilca ali subjekt, o katerem se lahko izrekajo nadaljnja kategorijalna določila.
2. **Kolikost** – koliko, razsežnost
3. **Kakšnost** – kakšen, kako narejen, lastnost, kakovost
4. **V odnosu do** – biti v razmerju (odnosu do nečesa)
5. **Kje** – biti-tam, nahajati se nekje (mesto, kraj)
6. **Kdaj** – biti-zdaj, takrat – časovna določenost
7. **Položaj** – stanje; ležati, lega, položaj situacija
8. **Imetje** – pridobljene lastnosti; imetje v smislu pridobljene sposobnosti
9. **Dejavnost** – učinkovati, biti-dejaven (spraviti v gibanje)
10. **Trpnost** – utrpeti, sprejeti učinkovanje (biti postavljen v gibanje)

4.1.1.2. Kategorije po Kantu

V skladu s spremenjenimi ontološkimi izhodišči, ki so lastna Kantovemu kopernikanskemu obratu, kategorije niso več nagovori, ki bi bili utemeljeni v samokazanju bivajočega, temveč so kategorije »scheme« ali »forme« (mišljenja oz. izjav), ki se nahajajo v subjektu.

Kategorije predstavljajo strukturiranost človeškega razuma in so predhodne vsakemu izkustvu bivajočega. Vsako bivajoče, ki je izkustveno spoznano, je torej vnaprej določeno s strani omenjenih kategorij.

KVANTITETA

Enota
Mnoštvo (pluralnost)
Celovitost (totaliteta)

KVALITETA

Dejanskost (realnost)
Negacija
Omejitev (limitacija)

RELACIJA

Inherenca-subsistenca
Kavzalnost (vzročnot)
Vzajemnost (razvojnega in trpnega)

MODALNOST

Možnost – nemožnost
Obstajanje neobstajanje
Nujnost-prigodnost.

4.1.2. PODSTAT IN PRITIKE

Vsako dejansko bivajoče je ali podstat ali pritika

Vsako bivajoče je ali v sebi samostojno ali a je bivajoče v nekem drugem samostojno bivajočem. Tretje možnosti ni.

Substantia (podstat) = *ens in se*

Bivajoče v sebi bivajoče po sebi (stoječe) ali bivajoče, katero (je ono samo)

Accidens (pritika) = *ens in alio*

Bivajoče v drugem bivajoče, po katerem (se določa podstat)

Podstat (substancia) je bivajoče, ki je sicer končno in omejeno, toda samostojno, v sebi samem bivajoče in ima svojo bit. Substancia pomeni, bivajoče »v sebi samem« in ne »v nečem drugem« kot njegovo določilo.

Pritika (akcidenca) sicer »je« (je bivajoče), a ni v sebi, temveč v nečem drugem. Vidimo nekaj barvnega, toda ne barva kot samostojno bivajoče, vidimo nekaj v odnosu, odta ne odnosa kot takega, vidimo nekaj velikega, toda ne velikosti kot take. Barva, odnos, velikost, itd. so pritike.

Transcendentalni (ne kategorialni) odnos »biti v nečem drugem« se imenuje inherenca (lat.: inhaereo = držati se, tičati, biti pritrjen kje). Pritike so inherentne nosilcu. Pritka nujno potrebuje, da sploh je, ustrezen subjekt (nosilca). Iz tega sledi, da pritike ne morejo obstajati brez podstati.

4.1.2.1. Odnos med podstatjo in pritikami

Po Tomažu lahko razlikujemo »zunanje« ali slučajne pritike in bistvene pritike. **Slučajne pritike** so tiste, kine spadajo k bistvu oz. jih ne prištevamo med bistvena določila podsati. Če rečemo, da je nekdo Slovenec, odrasel ali poročen, ta določila ne spadajo k njegovemu bistvu oz. k bistvu človeka.

Obstajajo pa tudi pritike, ki izhajajo iz podstati same in se v njih izraža bistvo stvari. Slednje imenujemo **bistvene pritike** (propritete) Podstat se preko teh pritik razkriva v svojem bistvu. Primer takšnih pritik za človeka bi bila govorica, razumnost, volja, smeh itd.

Odnosa med podstatjo in pritikami si ne smemo predstavljati tako, da so pritike dodane podstati od zunaj in da ta ostaja neprizadeta ter ne pozna spreminjanja. Neko podstat namreč spoznamo samo preko njenih pritik (lastnosti). To, kar je bistveno za neko substanco, spoznavamo preko njenih pritik, preko njene dejavnosti in delovanja.

Ontološko načelo, da delovanje sledi biti velja tudi v tem primeru: vsaka podstat se razvija v njej ustreznih pritikah; vsaka pritika je določilo ustrezne podstati. Podstati torej ni brez pritik; med podstatjo in pritikami obstaja medsebojna ustreznost.

Vendar ni vedno takoj jasno, kaj je bistvo neke podstati oz. katere pritike so zgolj slučajne in katere so lastne bistvu. Včasih je potrebno dolgotrajno izkustvo, da pridemo do tega spoznanja.

Zato substance se smemo razumeti statično – kot neki »podkladek«, ki bi bil stalen in nesprejemljiv, medtem ko bi se pritična določila lahko spreminjala. Jasno je namreč, da morajo propritete ostati stalne. **Bistvena razlika med podstatjo in pritiki torej ni v stalnosti (permanenci), temveč v samostojnosti.**

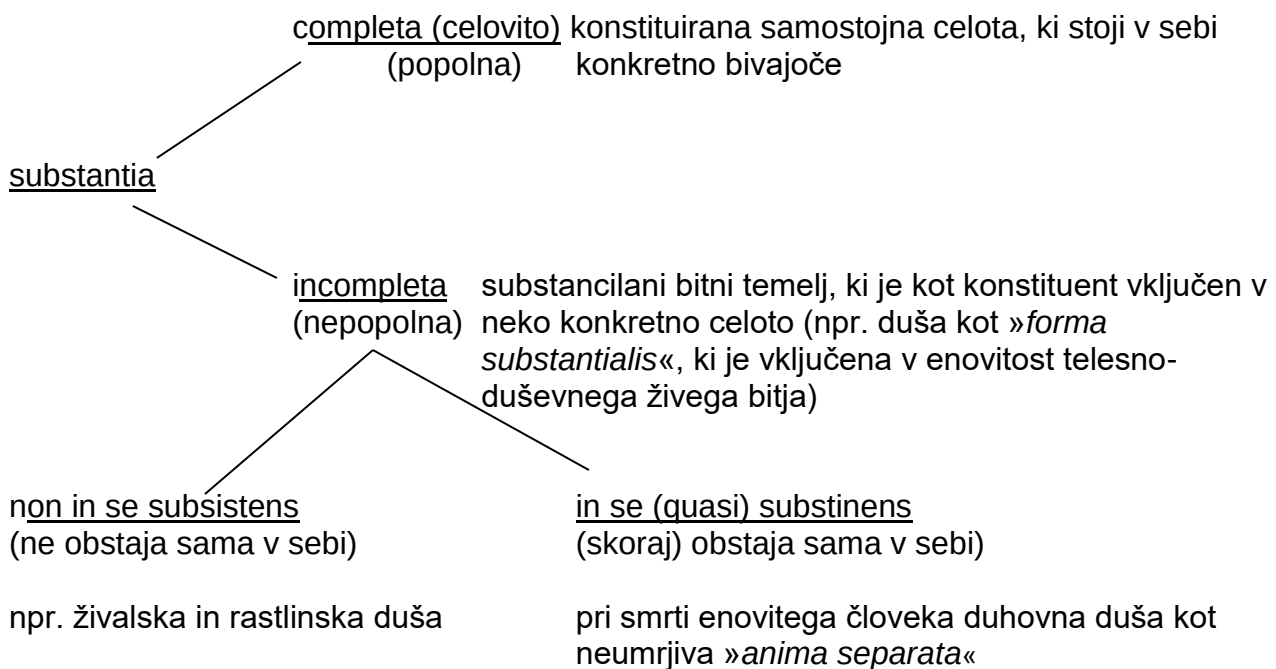
4.1.2.2. Razdelitev substanc

ARISTOTELOVA DELITEV

Prvotna substanca – je konkretno bivajoče (npr. Janez), o katerem lahko nekaj izrekamo, sama pa ne more postati predikat kakšnega drugega subjekta.

Drugotna substanca – neki splošni pojem (npr. človek), ki prav tako lahko stoji kot subjekt (npr. *človek* je razumno bitje), vendar pa gre za substancno le v analognem smislu, ker obči pojem ne obstaja v dejanskosti. Samo prvotna substanca je substanca v pravem pomenu besede.

SHOLASTIČNA DELITEV¹¹¹



ANALOGIJA SUBSTANC

Ob teh razlikovanjih velja omeniti tudi analogijo substanc. Substanca je lahko nekaj (bivajočega) na različne načine in v različnih stopnjah. Področne ontologije (kozmozologija, filozofska antropologija in filozofska teologija) vsaka na svojem področju opisuje specifiko

¹¹¹ (Je bila narejena predvsem za razlago človeka in njegove umrljive duše. ker mora duša preživeti smrt enovitega človeka (kot popolne substance), mora imeti v sebi sposobnost lastne substancialnosti oz. samostojnosti. Ta tematika – vprašanje duše v ontološkem smislu – bi zahtevala podrobnejšo obravnavo, ki pa presega tukajšnje okvire. Zato je ta razdelitev zgolj informativna).

vsakokratnih substanc (načinov samostojnega bivajočega). Pri tem narašča – začenši od nežive materije, preko rastlin, živali, človeka - samostojnost substanc glede na dano področje.

4.1.2.3. Nadsustancialnost Boga

Po Tomažu Akvinskem bistvena značilnost substance nikakor ni samozadostnost. Kar si je absolutno samozadostno, tega ne smemo zamenjati z *biti-v-in-po-sebi* kot tistim načinom biti, ki označuje substance.

Kajti po Tomažu je *biti-v-sebi* ali *biti-po-sebi* neki substanci *dano*. Sustancialna samostojnost ji je dana. Tudi sami se lahko izkušamo na način, da bivamo samostojno, tako da nam je ta samostojnost dana, podarjena.

V tem smislu se Bog razlikuje od ustvarjenega bivajočega. Njemu samostojno biti ni dano, temveč on to »biti« je. Potem takem Bog ni substanca na način ustvarjenega bivajočega.

Da Bog ne more biti substanca v običajnem smislu, nam pokaže tudi razmislek o pritikah. V Bogu niso možne pritike (npr. iz seznama kategorij: dejavnost, kraj, čas, itd), ki se sicer izrekajo o substanci (kot prvi kategoriji), saj bi v nasprotnem primeru to pomenilo, da je Bog podvržen spreminjanju in drugim določilom.

Metafizika substance pride pri vprašanju Boga do svojih meja, lahko bi rekli celo do svojega konca. Če Boga razumemo zgolj kot bivajoče in substanc, gre za nevarno redukcijo na ontično perspektivo, kateri se želimo v našem traktatu o ontologiji izogniti.

4.2. POSTAJANJE IN VZROČNOST

4.2.1. BIVAJOČE V POSTAJANJU

Aristotelska metafizika se sprašuje po bivajočem glede na njegovo razgibanost (spreminjanje), sprašuje se po izvorih in počelih razgibanosti. Gibanje (v najširšem smislu besede) ni zgolj nekaj, kar bi bilo bivajočemu pridano od zunaj, temveč bivajoče *je kot* gibanje.

Bivajoče vrši svoje biti kot gibanje, spreminjanje, *postajanje*. Zato postajanje ni neka drugotnega in ga tudi ni moč ustrezno misliti, če izhajamo iz statične biti. Vse bivajoče, ki mu je dano biti, je v nastajanju in postajanju (in s tem obenem tudi v minevanju). Biti nam je dano kot *biti-v-času* oz. nam je dano kot (za)časno.

4.2.2. ONTOLOŠKA RAZLAGA BIVAJOČEGA V POSTAJANJU

Spreminjanje (postajanje) bivajočega se razlaga z vzroki. Kakšen je odnos med dvojico »dej / možnost«, ki prav tako razlaga spreminjanje bivajočega in med vzroki. Če spreminjanje razumemo kot prehajanje od možnosti k dejanskosti, potem so vzroki tisti, ki to prehajanje »povzročajo« in določajo. Vendar pa si je potrebno pobliže ogledati terminologijo.

4.2.2.1. Počelo (temelj) in vzrok

Počelo (temelj, arche, principium) - *je to, iz česar nekaj izhaja ali se iz njega razlaga*. To, kar izhaja (sledi, *posledica*) je *notranje* odvisno od počela. Počelo (temelj) je to, kar »utemeljuje« nekaj drugega, ga *vodi* v bivanje, se raz-daja v drugem.

Razlikujemo spoznavno počelo, kot tisto, iz česar sledi neko spoznanje; ter stvarno načelo, iz katerega izhaja nekaj dejanskega. To realno poleno ni nujno neki vzrok

Vzrok (*causai*) je tisto počelo, od česar je nekaj drugega odvisno z ozirom na svoje dejansko obstajanje ali stanje. Vzrok nam odgovarja na vprašanje, zakaj obstaja neko prigodno stanje stvari. Neko stanje stvari je prigodno, če ne obstaja iz lastne nujnosti. Vzrok ne odgovarja na vprašanje, zakaj neko bivajoče sploh je in ni rajši nič, temveč zakaj je tako (postalo), kot je, in ni rajši drugače (postalo). Počelo je širši pojem in zaobjema tudi pojem vzroka. Vsi vzroki so počela, niso pa vsa počela vzroki.

4.2.2.2. Aristotelovi štirje vzroki

Kaj?	Formalni (oblikovni) vzrok (<i>causa formalis</i>)	} Notranja vzroka
Iz česa?	Materialni (tvarni) vzrok (<i>causa materialis</i>)	
Od kod?	Tvorni vzrok (<i>causa efficiens</i>)	} Zunanja vzroka
Zavoljo česa?	Smotrni vzrok (<i>causa finalis</i>)	

Platon govori o vzornem vzroku, ki ga nekateri dodajajo Aristotelovim vzrokom:

Kako?	Notranji vzrok (<i>causa exemplaris</i>)	Zunanji vzrok
-------	--	---------------

4.2.2.3. Notranja vzroka

Notranja vzroka s samoposredovanjem (*communicatione sui*) nekaj privedeta v bivanje. Natančno zveto gre za bitni konstituenti lika (forme) in stvari (materije).

MATERIALNI VZROK

Materialni vzrok je tisto, v čemer in iz česar se nekaj lahko proizvede (npr. miza iz lesa). Gre za vpliv konstitutivne pred-danosti stvari (materia) kot sposobnosti sprejemanja, določljivosti za bit tega, kar je proizvedeno.

FORMALNI VZROK

Formalni vzrok je tisto, kar je proizvedeno (oblikovan podoba v dani materiji) oz. vpliv konstitutivne forme bistva na bit proizvedenega.

Med formalnim in materialnim vzrokom obstaja medsebojna ustreznost. Kaj lahko nekaj postane, je odvisno tako od primernosti »materiala« kot od konkretnega lika (določitve). Klopi ne moremo narediti iz vode, z njo ne moremo leteti. To izraža načelo formalne vzročnosti: »**karkoli je sprejeto, je sprejeto na način sprejemajočega**«.

4.2.2.4. Zunanji vzroki

TVORNI VZROK

Sholastična definicija je naslednja: »**Tvarni vzrok je vzrok, ki s svojim delovanjem nekaj, kar je v sebi nezadostno (v smislu prirodnosti), privede (določi) v bivanje**«. Tvarni (delovanski) vzrok privede (oz. določi) neko prirodno stanje stvari v bivanje. Če mizar proizvede mizo, potem je on njen tvorni vzrok. Ob tem lahko razlikujemo mizarja kot *glavni vzrok* in njegovo orodje kot *orodni vzrok*.

SMOTRNI VZROK

Definicija je naslednja: »**Smotrni vzrok je vzrok, ki s svojo dobrostjo nekaj določa v bivanje**«. Smotrni vzrok je tisti, zavoljo katerega se deluje in zato je smoter obenem tudi »dobro« ali »dobrost« (*bonitas*). Zakaj je mizar napravil mizo prav takšne velikosti in oblike? Zato, da bi miza nečemu služila (kar od nje želi naročnik), da bi služila svojemu namenu. Smoter kot cilj, zaradi katerega se nekaj zgodi, je torej specifični način povzročanja.

VZORNI VZROK

Definicija je naslednja: »**Vzrok, ki si svojo formo, katero je moč posnemati, vpliva na bit nečesa drugega**«. Mizar ima idejo (vzorec, model), ki ga vodi pri oblikovanju želene forme. Vzorni vzrok vodi *način dejavnosti* za uresničevanje dane stvari. V ozadju stoji Platonov nazor, po katerem je vsako bivajoče odslikava prapodobe (vzora, ideje) iz idejnega sveta.

4.2.2.5. Razlikovanja pri tvorni vzročnosti

Pogoj – to ni vzrok, ker ničesar ne proizvede. Je zgolj nekaj, brez česar ne more priti do učinka (posledice). Njegov vpliv ni pozitiven, temveč le negativen, ker odstranja ovire, ki stojijo na poti za učinkovanje nekega vzroka.

Priložnost – ni niti vzrok (ne povzroča posledice), niti pogoj (ne napravi možno), temveč zgolj olajša (=nudi ugodne okoliščine) učinkovanje (oz. nastanek posledice).

Delovanje – »stvarno povzročanje« je proizvodjanje neke posledice (oz. učinka) s tvornim vzrokom.

Posledica – tudi učinek ali rezultat; je tisto prigodno stanje stvari, ki dolguje svoj obstoj nekemu vzroku.

Glede na odnos med delujočim vzrokom in njegovo posledico sholastika razlikuje dve vrsti delovanja:

Actio transiens – (transcendentno, prehajajoče delovanje) gre za takšno delovanje, pri katerem se učinek delovanja nahaja v nečem, kar je različno od delujočega (npr. proizvodnja nekega predmeta).

Actio immanens (imanentno delovanje) je tisto delovanje, pri katerem je učinek delovanja znotraj delujočega (npr. miselno dejanje znotraj razuma).

V skladu s tema dvema vrstama delovanja je tvorni vzrok lahko:

1. *Causa transeunter agens* – (tvorni) vzrok, katerega učinek ostaja zunaj njega.
2. *Causa immanenter agens* – (tvorni) vzrok, katerega učinek ostaja znotraj njega.
3. *Causa mixta* – (mešana vzročnost) ta je velikega pomena za sholastično razlaganje stvarjenja in stvarstva. Sholastika stvarjenje razlaga kot immanentno dejanje Boga. Stvaritve ostanejo v Bogu, po drugi strani pa jim je biti (in delovanje) podarjena kot njihova lastna, kar pomeni, da jim je *podarjeno* biti v svoji *lastni moči* (*virtus*). Imanenca in samostojnost si ne nasprotujeta. Večja je imanenca v Bogu, večja je samostojnost in svoboda stvaritve.

4.2.2.6. Razlikovanja pri smotrni vzročnosti

Smotrnost (finalnost) bivajočega se formulira takole: »**Vsako delujoče deluje zavoľjo smotra**«.

Cilj (smoter) ni zadnji moment v vrsti številnih momentov, temveč tisti konec, ki utemeljuje začetek. Konec je razkrita prihodnost v sebi zakritega začetka. Zato je smoter (»zavoľjo česar«) bistveno povezan s tvornim vzrokom in spada k postavitvi začetka. Prav tako bi smotrnost lahko povezali s transcendentno dobrostjo vsega bivajočega. Kajti smoter je tisto dobro, po katerem teži bivajoče kot po svoji lastni dovršitvi.

Pomembno je tudi sholastično razlikovanje med zavesno in naravno smotrnostjo. Zavesna (formalna) smotrnost se imenuje tudi *subjektivna*, naravna (materialna) pa *objektivna* smotrnost.

Vsako bivajoče je po svoji *naravi* usmerjeno na polno uresničitev in dovršitev svojega bistva oz. sebe samega. Človek si lahko zavesno (in svobodno) postavlja smotre ter smotrno načrtuje delovanje (zavesno postavljeni cilj je smotrni vzrok njegovega delovanja) – to je zavesna smotrnost.

4.2.2.6. – dodatek: Aristotel: metafizika in praktična filozofija

Metafizika: Aristotel hoče v svoji metafiziki preseči svojega učitelja Platona, njegov dualizem med idejnim in realnim predmetom. Zato vztraja pri tem, da *leži bistvo stvari v njih samih*.

Za Aristotela leži **bitnost** stvari le v stvareh samih in sicer v **snovi** in **obliki**, to dvoje nastopa v predmetu vedno skupaj. V snovi se nahaja **bistvo** samo v možnosti, aktualnost/dejanskost, pa dobiva prek oblike. **Bistvo stvari** ne leži v neki transcendentni ideji o njih, ampak se udejanja v zaporedju njihovih pojavljanj.

Za razvoj iz snovi v obliko, Aristotel navaja štiri vzroke:

- Oblikovni vzrok: predmet je določen po svoji obliki (Hiša ima obliko po načrtu)
- Smotrni vzrok: nič se ne zgodi brez smotra (Hiša je zaščita pred vremenom)
- Gibalni vzrok: vsak razvoj potrebuje neki motor
- Snovni vzrok: vsak predmet sestoji iz snovi

Tisti gibalni vzrok, ki pa vse giblje je Bog, je čista forma, čista popolnost.

Aristotel med prvimi filozofi utemeljuje monoteizem. Aristotelovo pojmovanje Boga se bistveno loči od židovskega ali krščanskega predvsem po tem, da Bogu odreka čustvo on voljo. Aristotelov Bog ni ustvaril sveta, ampak je hkrati z njim večni. Je sicer ločen od njega, obenem pa je samo njegova najvišja stopnja.¹¹²

Praktične znanosti: Aristotel pri praktičnih znanostih misli predvsem na etiko in politiko.

Aristotelova etika ima za predmet območje človeške prakse kot delovanja, ki sloni na odločitvi in se s tem razlikuje od teoretične filozofije, kije naravnana na nespremenljivo, večno. Po naravi vsako bitje stremi k nekemu sebi lastnemu dobremu, v katerem najde svojo popolnost.

Aristotel loči na:

- **Dianoetične vrline**, so v čisti dejavnosti uma samega. Pri tem ga Aristotel razdeli na teoretični in praktični um. Od teh vrlin je za etično delovanje odločilna samo presodnost.
- **Etične vrline** najde človek dane že vnaprej. Posredovane so prek obstoječe ureditve v družbi in državi, svojo veljavnost pa prejemajo iz izročila in splošnega soglasja.

Oboje skupaj pa usmerja **voljo** k dobremu, s tem ko s pomočjo uvida strmljenju kaže pravi cilj. Naravna prizadevanja so na ta način oblikovana, strasti (afekti) pa obvladane.

¹¹² J.Kos, *Temelji filozofije za gimnazije*, Državna Založba Slovenije (DZS), Ljubljana 1977, 63

4.2.2.7. Naravoslovni in ontološki pojem vzroka

Razumevanje vzroka v moderni naravoslovni znanosti se bistveno razlikuje od aristotelsko-sholasične ontologije. Medtem ko Aristotela vodi vprašanje, kaj nekaj (resnično) je, pa novoveška znanost sprašuje zgolj, kako nekaj deluje.

Vprašanje po *bistvu* (antično razumevanje znanosti) zamenja vprašanje *funkcije* (novoveška znanost). Novoveška znanost vzrok razume kot povezavo med dvema stanji. Kadar eno stanje vedno sledi drugemu stanju, potem pravimo, daje to drugo stanje vzrok prvemu.

Vzročno zakonitost ugotovimo na induktivno eksperimentalni način, ki pa zato ne more biti nikoli *apodiktična*. Vse znanstvene vzročne zakonitosti (oz. znanstvena spoznanja) ostajajo *hipotetične* in jih lahko (vsaj v načelu) poznejše izkustvo ovrže.

Tako znanost pozna eno samo, t.j. funkcionalno, vzročnost. Od tradicionalnih štirih vzrokov i je najbližje tvorni vzrok, vendar pa tudi v tem primeru ne gre za isto razumevanje, saj je kontekst povsem drugačen.

Ontološki pojem vzroka izhaja iz vprašanja po nosilcu delovanja (ki ga novoveška znanost reducira na funkcijo oz. na donos med merljivimi količinami) in vzrokih, da ta tako in ne drugače je (notranji vzrok) oz. da tako in ne drugače deluje (zunanji vzrok). Ontološki vzroki zadevajo konstitucijo in delovanje bivajočega (substance), česar novoveška znanost v takšni obliki ne predpostavlja.

4.2.2.8. Medsebojno dopolnjevanje vzrokov

Štirje ontološki vzroki se v klasični ontologiji medsebojno dopolnjujejo. Glede formalnega in materialnega vzroka je nujno dopolnjevanje očitno. Podobno pa velja tudi za tvorni in smotrni vzrok.

Vsako delovanje (tvorni vzrok) ima določeno usmeritev (predpostavlja neki cilj oz. smoter). Vsak smoter lahko »povzroča« (kot smotrni vzrok) le, če »razgiba« tvorni vzrok. Zato po klasičnem naziranju ni tvornega brez smotrnega vzroka in obratno.

Vsak od vzrokov predstavlja enega izmed vidikov pri vprašanju, zakaj nekaj je in postaja; vsi skupaj pa so povezani v enotno razlago bivajočega. Enotnost vzrokov kaže na zadnji »zakaj«, na zadnji vzrok, ki na edinstven način utemeljuje bivajoče in ga podarja v bivanje.

5. POSTMODERNA »ONTOLOGIJA« IN VPRAŠANJE BOGA

Če je ontologija prva filozofija, potem nobena sprememba v filozofiji ne more preko ontoloških izhodišč. Razumevanje biti in bivajoče v postmodernej misli in že najavljene posledice v pojmovanju tega.

5.1. HEIDEGGER

Postmoderna v 20. stoletju je bila pod velikim vplivom, kar je rekel Heidegger. Postmoderna ni nek definiran pojem ampak je zelo širok: moderna doba bi bila _____ celotna novoveška misel.

Postmoderna bi bila pravzaprav konec dveh temeljnih postavk: konec suverena subjekta, konec ene same racionalnosti.

Postmoderna govori o globljih strukturah, ki po svoje določajo subjekt (tudi psihoanaliza). Obstaja množstvo različnih interpretacij, ki vsaka zahteva zase svoj značaj. Lahko bi rekli, da je Nietzsche nek začetnik te post-moderne dobe.

5.1.1. METAFIZIKA IN DELNO RAZUMEVANJE BITI

Za Heideggerja je metafizika ime za neko zgodovinsko obdobje; ni samo področje filozofije ampak zgodovina celotne zahodne misli stoji v značaju metafizike. Ta metafizika je zaznamovana z nekim specifičnim znakom razumevanja biti.

To je specifično Heideggerjevo razumevanje in ne splošno. Kaj karakterizira metafiziko? Vprašanje po bivajočem, a nisi ne postavi vprašanja kar pomeni ali kaj je bit. Tisto samoumevno razumevanje biti, vključuje neko obstojnost, nek navzoč obstoj. S tem je povezana neka obstojnost.

Kako se razume bit-je onkraj metafizike? Vprašanje po biti ni bilo tematizirano, ker bi bilo potrebno vzpostaviti odnos dejavniki:

Bivajoče

Človek
(razumevnje)

biti

Heidegger si bo prizadeval dati v nek poglavitno odnos te tri elemente. Pred razumevanje biti je odvisno od človeka zato ne moremo vključiti bivajoče in biti brez človeka. Nek predmet je vedno vpet v predhodni kontekst človeškega razumevanja.

Zato Heidegger zelo poveže bit in človeka, za bivajoče na sploh se predpostavlja neko razumevanje biti, ki je odvisna od človeškega razumevanja.

Pri Heideggerju je človek edino odlično bivajoče, ker je odprt do biti in je edini, ki lahko razume stvari kot bivajoče, zato razume kot tu-biti. **Človek je eno samo razumevanje biti.**

Kakšno je torej razumevanje biti v metafiziki?

- **Biti** pomeni neko navzočnost, stabilen obstoj v tem se kaže neka umirjenost. V latinščini prezenca (tako časovna kot prostorska konotacija) je vezana na sedanjost in le-ta postane merilo za klasično razumevanje biti. Čas nima nekega pomena kar samo tista prisotnost kot sedanja je pomembna. Pri takem razumevanju biti je čas nekaj nenadnega. Bivajoče samo, ta navzočnost je razumljena brez časa, ni pomembna niti zgodovina. Vsako bivajoče se spreminja. Zgodovina nastopi šele takrat, ko se nekaj zgodi, na način, ki je enkratno → svoboda: šele tam, kjer je neka svoboda se zgodi drugače. Če ima zgolj neko povzročanje imam že na začetku nek določen potek, a če imam človeško svobodno voljo je zgodovina nekaj enkratnega. Tisto kar zares je, je dejansko in kar je možno se navezuje na dejanskost. Najširša shema razlage je vzročnost in je izpeljevanje. Nekaj izpeljemo iz predhodnega → ni svobode dogodka ampak je izpeljano.
- **Nič.** Kaj pomeni biti? Tisto kar je. Kaj je nič? Tisto kar moti, kar je popolna tujost biti. Na podlagi teh značilnosti, lahko razumemo, kako se razume Boga, kako metafizika razume Boga. Bog je za metafiziko vrhovno bivajoče, Bog je potenciarnje zgoraj podčrtanih lastnosti. Tako je Bog najbolj stabilen (iz navedenih sprememb) je *omniprezenca* je absolutna sedanjost, ne pozna nič (ker ne pozna sprememb...). Zato po tej logiki je Bog absolutna prisotnost, ki ne pozna dogajanja, On ni zgodovinski. Bog je najbolj polna dejanskost, ne pozna možnosti (zato se Boga v metafiziki imenuje *prima causa*). Bog je vrhovno bivajoče. Pri Heideggerju je Bog oropan svoje božanskosti. V krščanstvu je neka temeljna napetost. Heidegger pravi, da ne moremo razumeti človeka, razumevanje biti s karakteristikami.

5.1.2. VPRAŠANJE BITI IN BIT(I) ČLOVEKA

Heidegger analizira zgodnje krščansko izkušnjo. Analizira Pavla in njegovo skupnost, analizira paruzijo, prihodnost, ki prihaja.

Krščansko pričakovanje je pričakovanje iz obljube → ima neko časovno dimenzijo. Zgodnji kristjani niso samo čakali drugi Kristusov prihod, ampak so to živeli. Heidegger skuša na podoben način analizirati vprašanje svetosti. Potrebno je namreč najti nova izhodišča, človeka ne moremo obravnavati kot navzočnost.

Človek je tista odličnost, ki razume biti, to nujno spada k človeku. Heidegger: »**Kakor vi razumete sebe, tako vi razumete svet**«.

Heidegger človeško biti približa k človeški biti. Potem gre naprej: razumevanje človeške biti je primarna možnost in ne dejanskost (t.j. drugotnega značaja). Heidegger skuša privedi možnost na začetek; njegovo biti je najprej svoboda, je odločanje in v tem smislu

je tudi vezana na vprašanje časa → ni nekaj naknadnega ampak tu biti se vrši na človeški način.

S časom je povezan tudi nič. Biti samo je prevzeto s ničem. Ravno to je človeška biti, da ve za (svojo lastno) smrt in ta smrt je nič. Naše snovanje biti je naša svoboda → neko biti se nam dogodi.

Bit kot dogodje. Ker gre za dogajanje novo razumevanje, ki zapostavlja staremu. Človek je zgolj tista odprtost v katerem se odvija vsako kratnost tisto zgodovinsko razumevanje, ki se dogodi in od-godi. Že samo posebej je zgodovina (godenje).

Dogodje ni nadčasovno in brezčasovno, ni samo sedanjost ampak že prinaša prihodnost, lahko bi se vedno zgodilo drugače. Ali je človek res samo dogajanje svoje biti? Kaj to pomeni za Boga? S tem Heidegger nastopa proti krščanskemu bogu in ontologiji. Heidegger čaka nastop novih bogov → zato je proti krščanskemu Bogu.

KAZALO

0. Kaj je ontologija.....	3
1. UVOD	3
1.1. Ljubezen do modrosti	3
1.2. Filozofija kot znanost.....	4
1.2.3. Filozofija kot znanost in ostale znanosti	4
1.2.4. Kaj znanost dela znanost.....	5
1.2.5. Ali je filozofija znanost.....	6
1.2.6. Mišljenje kot celota.....	7
1.2.7. Temelj, počelo	9
1.2.8. Vprašanje metode.....	9
1.2.9. Filozofija kot mišljenje iz lastnega uvida	12
1.3. Prva filozofija kot metafizika.....	12
1.3.1. Ime metafizika	13
1.3.2. Tema in predmet metafizike.....	13
2. FUNDAMENTALNA ONTOLOGIJA	15
2.2. Vprašanje o biti.....	15
2.2.1. Opredelitev temeljnega vprašanja	15
2.2.2. Prvo od vprašanj	16
2.2.3. Temeljno vprašanje odpira začetek filozofije	16
2.2.4. Temeljnost vprašanja	17
2.2.5. Vprašanje vseh vprašanj.....	17
2.2.6. Kako vprašati temeljno vprašanje	18
2.2.7. Postulatorno vprašanje	18
2.2.7.1. Ekskurz: Postulatorno mišljenje in Heideggerjeva kritika metafizike.....	19
2.2.8. Dialogsko vprašanje.....	19
2.2.9. Odgovarjati na temeljno vprašanje.....	20
2.2.10 Ontični in ontološki pristop.....	21
2.3. Kontstitucija bivajočega.....	21
2.3.1. Bit in bivajoče	22
2.3.2. Težave glede pojma »biti«	23
2.3.2.1. Ali je bit (oz. bivajoče) pojem.....	24
2.3.3. Bit in bivajoče kot transcendentna pojma	25
2.3.4. Pojem omeji bit na možnost.....	26
2.3.5. Sodba omeji bit na faktičnost (dejstvo).....	27
2.3.6. Proti totaliteti in monizmu biti	27
2.4. Konstituentne bivajočega	28
2.4.1. Pregled bitnih počel	28
2.4.2. Spoznavanje bitnih počel	30
2.4.2.1. Bistvo (essentia)	30
2.4.2.2. Posamičnost (singularost).....	31
2.4.2.3. To-tost (hæcceitas)	31
2.4.2.4. Bivanje (eksistenca)	31
2.4.3. Medsebojno razmerje bitnih počel	32
2.4.4. Ontološka izhodišča Tomaža Akvinskega	32

2.4.5. Ontološka izhodišča Dunska Skota	33
2.4.6. Ontološka izhodišča Franca Suareza	33
2.3.7. Prigodnost (kontingenca) bivajočega	34
2.4. Ontološke modalitete	36
2.4.1. Možnost in dej(anskost)	36
2.4.1.1. Ontološka razlaga možnosti	38
2.4.1.2. Medsebojna ustreznost možnosti in deja	38
2.4.1.4. Razlikovanje možnosti	39
2.4.1.5. Povezanost ontoloških modalitet	40
2.5. Ontološki aksiomi	41
2.5.1. Načelo identitete	42
2.5.1.1. Opredelevitev identitete	42
2.5.1.2. Dokazljivost načela identitete	43
2.5.1.3. Načelo razlike	43
2.5.2. Načelo protislovja (principium contradictionis)	44
2.5.2.1. Ontološka podlaga načela protislovja	44
2.5.2.2. O dokazljivosti načela protislovja	44
2.5.3. Načelo vzročnosti (principium causalitatis)	45
2.5.3.1. Načelo utemeljenosti	46

3. UNIVERZALNA ONTOLOGIJA 48

3.1. Transcendentalije biti	48
3.1.1. Uvod	48
3.1.1.1. Odnos fundamentalne in univerzalne ontologije	48
3.1.1.2. Transcendentalije v zgodovini filozofije	48
3.1.1.2. Transcendentalije pred visokih srednjim vekom	49
3.1.1.3. Transcendentalije pri Tomažu Akvinskem	50
3.1.1.4. Transcendentalije pri Dunsu Skotu	52
3.1.1.5. Klasično in Kantovo razumevanje transcendentalnosti	53
3.1.1.6. Spoznanje celote transcendentalij	54
3.1.2. Enost	55
3.1.2.1. Določitev enosti	55
3.1.2.2. Notranja in zunanja enost	56
3.1.2.3. Enost v množstvu	56
3.1.2.4. Neustrezna pojmovanja odnosa enosti in množstva	57
3.1.2.4. Scholastična delitev enosti	58
3.1.3. Resničnost	59
3.1.3.1. Ontološka in logična resnica	60
3.1.3.2. Resnica v Bogu	62
3.1.4. Dobrost	63
3.1.4.1. Odnos med resnico in dobrostjo	64
3.1.4.2. Ontološko dobro	65
3.1.4.3. Dovořeno dobro	67
3.1.4.4. Bog in dobro	68
3.1.5. Lepota	68
3.1.5.1. Transcendentalna in estetična lepota	69
3.1.5.2. Svojevrsnost transcendentalne lepote	70
3.1.6. Vprašanje zla	71
3.1.6.1. Odgovori na vprašanje zla	71
3.1.6.2. Ontološko bistvo zla	73
3.1.6.3. Odvisnost zla od dobrot, resnice in lepote	74
3.2. Analogija bivajočega	75
3.2.1. Analogija izrazov	76
3.2.2. Analogija bivajočega	76
3.2.2.1. Pridevna analogija	76
3.2.2.2. Razmerna analogija	77

4. BIVANJE KOT BIVAJOČE 78

4.1. Samostojno bivačoče	78
4.1.1. Kategorije.....	78
4.1.1.1. Deset kategorij pri Aristotelu	79
4.1.1.2. Kategorije po Kantu	79
4.1.2. Podstat in pritike	80
4.1.2.1. Odnos med podstatjo in pritikami	80
4.1.2.2. Razdelitev substanc	81
4.1.2.3. Nadsustancialnost Boga	82
4.2. Postajanje in vzročnost.....	82
4.2.1. Bivačoče v postajanju	82
4.2.2. Ontološka razlaga bivačočega v postajanju	83
4.2.2.1. Počelo (temelj) in vzrok	83
4.2.2.2. Aristotelovi štirje vzroki.....	83
4.2.2.3. Notranja vzroka	84
4.2.2.4. Zunanji vzroki	84
4.2.2.5. Razlikovanja pri tvorni vzročnosti	85
4.2.2.6. Razlikovanja pri smotni vzročnosti.....	85
4.2.2.6. – dodatek: Aristotel: metafizika in praktična filozofija	86
4.2.2.7. Naravoslovni in ontološki pojem vzroka.....	87
4.2.2.8. Medsebojno dopolnjevanje vzrokov.....	87
5. Postmoderna »ontologija« in vprašanje Boga	87
5.1. Heidegger.....	88
5.1.1. Metafizika in delno razumevanje biti.....	88
5.1.2. Vprašanje biti in bit(i) človeka.....	89
KAZALO	91

Ontologija – izpit
Ljubljana, januar 2004

VIR:

Prof. Klun – predavanja
Klun B.; *Ontologija*; Teološka Fakulteta; Ljubljana, 2002; (Sk.)
Janžekovič, J.; *Filozofski leksikon*; Mohorjeva družba; Celje, (JFL)
Sruk V.; *Leksikon – filozofija*; Cankarjeva založba Ljubljana, 1995 (CLF)

OPOMBE:

V tekstu so možne pomenske in slovnične napake!
Uporaba na lastno odgovornost!