

POJEM BITJA PRI SUÁREZU

Od Suárezovih *Disputationes Metaphysicae* nas loči častitljivo razdobje štirih stoletij: prva izdaja je bila nared 1597. leta, na pragu španskega *siglo de oro*, v mestu Salamanca, nosila pa je naslov *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur Tomus prior et Tomus posterior*. Po svojem izvoru torej sega *corpus* štiriinpetdesetih razprav še dlje v preteklost, tja do Aristotelove *Metafizike* in poldneva grške misli; po svoji širini zajema urejen splet večtisočletnega filozofskega in teološkega izročila; po svoji višini se kaže kot *suma* zahajajočega srednjeveškega sveta; glede na njen »zarod« nam pomeni enega izmed skrivnih izvirov novega veka. Glede na mišljeno to delo nikakor ni zastarelo.

V zgodovinskem smislu *Disputationes* sicer sodijo v obzorje pozne sholastike. Za sholastično filozofijo je bilo Suárezovo naziranje bolj smernica kot pa prava teološko-filozofska »šola«. To je razbrati vsaj iz dveh dejstev: prvič, od Suáreza izhaja težnja k metodični redukciji metafizičnih vprašanj na njihovo čisto ontološko utemeljitev, ki se kaže v različnih oblikah tistega *cursus philosophicus*, o katerem nam pričajo jezuiti, pa tudi dominikanski, benediktinski in karmeličanski pisci;¹ drugič, Suárezu posvečene *cathedrae* v Salamanci, Alcalá de

¹ Prim. K. Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 Bde., G.J. Manz, Re-

Henaresu, Valladolidu in Burgosu so posredovale prej metodološko pot sistematičnega pristopa kot pa posamezne nauke španskega teologa. Zanimivo je, da so spise tega velikega predstavnika katoliške teologije proučevali tudi na protestantskih univerzah: Suárezovo naziranje se je zaradi različnosti od Tomaževega izkazalo kot pomemben vir bogastva srednjeveškega izročila in kot tako prešlo tudi v objem nemškega racionalizma in idealizma.² Protestantiski filozof Heerebord je tega misleca zato poimenoval *omnium metaphysicorum papa atque princeps*, J. Stier pa *communis ille omnium Mataphysicorum doctor ac magister*.

Suárezove *Disputationes* so se slednjič rešile tudi lastne vpetosti v krščansko teološko ozadje. *Opus magnum* je bilo Descartesovo čtivo v La Flèche – ontologija španskega jezuita je vtisnila globoko sled v znameniti Kartezijevi *Tretji meditaciji (O bivanju Boga)*³ –, šestnajstletni Leibniz ga je prebral na dušek, »kot se v tem življenjskem obdobju berejo romani«, in ga omenil v svoji doktorski disertaciji na univerzi v Leipzigu;⁴ Grocij ga je globoko cenil;⁵ spomnil se ga je Berkeley v svojem *Alkifronu*; Vico je »ostal leto dni zaprt v hiši« in ga premleval;⁶ na to delo se pogosto sklicuje Schopenhauer; v svojem *Vom mannigfaltigen Bedeutung des Seins nach Aristoteles* (1862) Brentano trdi: »Kdor bi rad zgodovinsko osvetlil mnogoterost mnenj različnih aristotelikov zlasti v srednjem veku, naj pogleda v: F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, pars prior, disp. I. sect. 2«. To je nemara pritegnilo tudi Heideggrovo pozornost na tega misleca, »ki po ostroumnosti in samostojnosti pri zastavljanju vprašanj (...) sodi višje od Tomaža«.⁷

gensburg 1871 in Id., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Bd. IV. 2. Abs.: *Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium* (1887), Burt Franklin, New York 1971.

² Prim. npr. E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehung und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*, Ibero-Amerikanisches Institut, Hamburg 1935, str. 27–29, 60–76. »Napake« Suárezovega nazora je popravil protestantski teolog J. Revius, *Suarez repurgatus sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum*, Leiden 1644.

³ Prim. R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1988, str. 65–82; vprašanju o prisotnosti Suárezovega izročila v Descartesovem delu se je posvetil E. Gilson, *Index scolastico-cartésien* (1913), Paris 1979 str. IV–V in str. 49; prim. tudi T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez* (1966), New York 1987.

⁴ Prim. *Vita Leibnizii a se ipso breviter delineata*, cit. v: L. Mahieu, *Suárez, Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris 1921, str. 517.

⁵ H. Grotius, Pismo 154 (15.10.1633).

⁶ G. B. Vico, *Vita scritta da se medesimo* (1728), v: *Opere*, Milano 1990, I. del, str. 8.

⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30), GA Bd. 29/30, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, str. 76.

Na izhodišču miselnega sveta Suárezovega dela najdemo trditev: »*Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divine Theologiae ministram.*« Njen smisel je, da se pisec pravzaprav ravna kot filozof, a nikdar ne pozabi, da mora biti filozofija krščanska in strežnica božje teologije. V tej teološki luči se bralec uvede v vprašanje o predmetu, metodi in cilju metafizike (I–III); nato pristopi k preučevanju treh bistvenih značilnosti bitja – enosti, resničnosti, dobroti – zaradi negativne možnosti ločitve, laži in zlega (IV–XI); temu sledi natančen in s primeri podprt prikaz četverne vzročnosti bivajočega (XII–XXVII); nato obrazložitev razločevanja med končnim in neskončnim bitjem (XXVIII); preiščevanje in dokazovanje bivanja in bistva najvišjega, prvega in neustvarjenega bitja, pa tudi končnega in ustvarjenega bitja (XXIX–XXXI); analiza oziroma razvrstitev bitja preko kategorialnih določil (XXXII–LIII), nazadnje pa definicija *ens rationis* (LIV).⁸

Kolikor na tej miselni poti Suárez ne sledi dosledno sestavi Aristotelovega teksta, marveč »stvarem samim« in »redu nauka in načinu predstavitve«, seveda ne da bi se pri tem izneveril »duhu in smislu« Aristotelovih naukov (to pa zato, da bi bil »krajši« in si vse ogledal s »primerno metodo«),⁹ nam ponuja prvi *sistematski* prikaz metafizike v nasprotju s Tomaževim pristopom *per modum commenti* ali Skotusovim *per modum quaestionis*.¹⁰ Če po oblikovnih značilnosti svojih disputacij Suárez sodi v okvir pozne sholastike, ga tako sistematsko in metodično naziranje, še pred *Wirkungsgeschichte* njegovega dela, že izroča novemu veku. Za vsak sestav je značilen neki slog. Suárezove *Disputationes* včasih primerjajo z baročno glorio, s prekipevajočo bogatostjo miselne motivike in okrasja; izza tega razkošja pa se kaže temeljna preprostost pojma bitja, skrivnega jedra, iz katerega vznikajo in se razraščajo mogočne konstrukcije razuma.

⁸To razdelitev shematično povzemam po: C. Esposito, *Spremna beseda* k: F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*, Milano 1996, str. 15–16. Heidegger ločuje tri sklope, in sicer: DM I–XXVII o *communis conceptus entis ejusque proprietatibus*, DM XXVIII–LIII o vsakokrat opredeljeni biti bivajočega in LIV o *ens rationis*. Prim. *Grundprobleme der Phänomenologie*, II. pogl., 10 paragraf.

⁹DM 2 Proem: »Ut enim maiori compendio ac brevitate utamur, et conveniente methodo universa tractemus, a textus Aristotelici proluxa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus hacc sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae magis consentanea sit, contemplari ... Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristotelis mentem ac sensum ...«

¹⁰Prim. L. Honnefelder, *Scientia transcendentalis*, Hamburg 1990, str. 201–202.

Bitje (*ens*) je ključni pojem metafizike. Bitje je po mnenju španskega teologa adekvatni predmet metafizične spekulacije le v enem posebnem smislu, in sicer v svoji konstelaciji *ens in quantum ens reale*.¹¹ Pred tem je Suárez zavrnil šest definicij tega adekvatnega predmeta, ki so se izkazale za neprimerne:

1. *ens abstractissime sumptum*;
2. *ens reale in tota sua latitudine, comprehendens etiam entia per accidens*;
3. *solum supremum ens reale (Deum videlicet)*;
4. *substantia aut ens immateriale prout in se includit solum Deum et intelligentias*;
5. *ens divisum in decem praedicamenta, quod dupliciter autem potest concipi*;
6. *substantia, quatenus substantia est*.¹²

18

O prvi je treba ovedati, da se tako opredeljeno bitje ne sklada z razumsko spoznatnim, kolikor k njemu spadajo tudi čisti *entia rationis* pa *privationes, negationes seu non entes*, ki na sebi nimajo lastne bivajočnosti in spoznatnosti; o drugi, da tako pojmovanje predstavlja le razumsko proizvedeno enotnost množstva (*aggregatum ex multis*); o tretji in četrti, da naravna vednost ne more zapopasti neposredno Boga ali nematerialnih bitij in jih zato ne more imeti za sebi ustrezne predmete; o peti, da se taka metafizika zreducira na fiziko z Bogom kot *extrinsecum principium*, obenem pa da pojem bitja ne obsega le v kategorije nameščene bitja, pač pa tudi *alias rationes transcendentales et analogas, atque etiam differentias entium*; in nazadnje o šesti, da pravzaprav *ratio* substance na zaobjema bivajočega, marveč obratno.

Adekvatni predmet metafizike je torej lahko le *ens in quantum ens*, kar pa za Suáreza pomeni *ens in quantum ens reale*.¹³ Prva opredelitev »realnega« se nam ponudi, če ponazorimo, da je »realno« tisto bitje, ki je, tako kot substanca

¹¹ DM I.1.26: »Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae«. To svojo trditev mislec pripisuje tudi drugim velikim: »Haec est esstentia Aristotelis, 4. Metaph., fere in principio, quam ibi D. Thomas, Alensis, Scotus, Albert., Alex. Aphrod., et fere alii sequuntur...«. Pravzaprav je v svojem izvajanju Suárez nemara še najbližji Skotusovim smernicam.

¹² Prim. DM I.1.2 – I.1.25.

¹³ Prim. DM I.1.26.

in realne akcidence, »res bivajoče in nekako zaobjeto v enosti objektivnega pojma bitja«. ¹⁴ Vpeljava objektivnega pojma bitja se nam razjasni kot enotno zaobjetje tega, kar je moč abstrahirati iz vsakega bitja: *ratio autem obiectiva entis ut sic, abstrahit a materia secundum esse*,¹⁵ kar pa pomeni, da je prvo in najabstraktnejše med vsemi (*imo est prima et abstractissima omnium*).¹⁶ Ob tem določilo Suárez zapopade bitje kot tako v smislu in luči *ratio*, katerega stvarna vsebina ne vsebuje niti kategorialne določenosti, niti končnosti, niti materialne pogojenosti. Veda, ki ima tak *ratio* za svoj predmet, se zdaj že začinja razvijati kot *scientia transcendens*: tudi sam Bog zapade njenemu obzorju, dojet je kot njen del. Naslov razdelka I.1.19 se glasi: *Deus non solum ut causa objecti metaphysicae, sed etiam ut pars illius praecipua ad hanc scientiam pertinet*.

Dejansko se v ta problem lahko poglobimo, če preučimo vprašanje, kaj je bitje kot bitje. V predgovoru k drugi disputaciji Suárez ugotavlja, da je samo po sebi znano, da bitje biva, da bivajoče je; takoj po vprašanju o bivanju pa je najpomembnejše vprašanje o bistvu. Z raziskovanjem bistva bitja že nastopi prva težava: kolikor je metafizika najvišja veda, obrazložitve svojega predmeta ne more jemati iz drugih ved, zato pa mora *ratio et quidditas* svojega predmeta *tradere et declarare*.¹⁷ To pa lahko stori s pomočjo proučevanja zveze med besedo, ki opredeljuje pojem (*vox*), pojmom samim oziroma likom pojma (*conceptus formalis*) in pojmovano stvarjo (*conceptus objectivus*). Formalni in objektivni pojem Suárez definira takole: »Formalni pojem pravimo samemu dejanju ali (kar je isto) besedi, s katero um zapopade stvar ali splošno določilo (*ratio*); pravi se mu pojem oziroma koncept, ker je kakor zarod duha; formalni pa, ker je zadnja oblika duha, pa tudi ker formalno predstavi duhu spoznano stvar ali ker je dejansko notranji formalni termin spočetja duha, po čemer se razlikuje od tako imenovanega objektivnega pojma. Objektivni pojem pa se imenuje tista stvar ali določilo, ki se spoznava ali predstavlja praviloma in

¹⁴ DM I.1.6: »nam illa revera sunt entia, et sub unitate conceptus objectivi entis aliquo modo comprehenduntur«.

¹⁵ DM I.1.23.

¹⁶ DM I.1.23.

¹⁷ DM II. Proem.: »In praesenti ergo sisputatione explicanda nobis set quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post questionem autem, an est, quaestio quid res sit, est prima omnium, quam in initio cuiuscunque scientiae de subiecto eius praesupponi, aut declarare, necesse est. Hacc autem scientia, cum sit omnium naturalium prima atque suprema, non potest ab alia sumere vel probatam vel declaratam subiecti sui rationem et quidditatem, et ideo ipsam statim in initio tradere et declarare oportet«.

neposredno preko formalnega pojma; npr. ko pojmujeemo človeka, se dejanje, ki ga storimo v duhu (to, da ga pač pojmujeemo), imenuje formalni pojem; človek, ki ga s tem početjem spoznamo in predstavimo, pa objektivni pojem«. ¹⁸ Formalni pojem kot spoznavni akt se torej prikazuje kot »intencionalna« podoba (*imago*) stvari, na katero je naperjena; ¹⁹ objektivni pojem pa je »spoznano«, »kar je spoznano«, skratka, »sam predmet, kolikor je spoznan ali dojet preko ustreznega formalnega pojma«. ²⁰ To pa pomeni, da objektivni pojem ni predmet sam na sebi, *ut est in se*, marveč *ut est sub denominatione intellectus*, kot korelat določenega formalnega pojma. Formalni pojmi pa ne ubežijo nečemu tretjemu: vsi imajo zvočno podobo, izraženi so skozi *vox*. ²¹

Vprašanje po bitju kot bitju je s tega vidika vprašanje po stvari sami kot korelatu formalnega pojma. To nam nemara potrjuje tudi samo izkustvo: ko slišimo za bitje, za izraz bitje, ne mislimo na več pojmov, marveč na enega samega. ²² Ime *ens* ima v svoji *primaeva impositio* en sam pomen in zaznamuje stvari glede na to, v čemer se medsebojno skladajo in so si vzajemno podobne *kot bitja*. ²³ Kolikor bitje pomeni »kar biva«, »kar obstaja« (*nam ens vel est idem quod existens*), oziroma »prikladnost za bivanje«, »sposobnost bivanja« (*aptitudine existens*), za bivanje pa imamo samo en pojem *per modum unius*, mora biti bitje prav tako enotno določeno kot bivanje. ²⁴ To troje nam prišepetava, da obstaja enovit formalni pojem bitja. V 2. disputaciji Suárez pobljže opredeli značilnosti tega formalnega pojma bitja: pojem je eden (*unus*), pa tudi *simplicissimus, primus in communissimus*. ²⁵

Ob teh značilnostih se v drugi disputaciji razbirajo še druge lastnosti tega pojma, ki so s prejšnjimi tesno povezane:

¹⁸ DM II.1.1.

¹⁹ Prim. II.1.1.

²⁰ DM II.2.3: »... conceptus obiectivus nihil aliud est quam obiectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem«.

²¹ Prim. DM II.1.9: »... ut Aristoteles dixit, I de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus«.

²² DM II.1.9: »Auditio enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal et similia«.

²³ DM II.1.9. »... vox, ens, non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius inter se conveniunt, vel similia sunt«.

²⁴ Prim. DM II.1.9.

²⁵ DM II.1.9.

1. Kolikor lahko imamo, razumsko gledano, za isto stvar (*res*) več realnih formalnih pojmov, ne da bi realni razliki v pojmih ustrezala enaka razlika v stvareh, je formalni pojem bitja realno razločen (*praecisus*) od drugih pojmov, ki se nanašajo na isto stvar.²⁶

2. Kolikor je formalni pojem *simplicissimus*, mora taka biti tudi njegova *ratio formalis*: razum ima bodisi to sposobnost, da ločuje vidike, ki v stvareh niso ločeni (glej 1. točko), bodisi možnost, da si ustvari enovit pojem oz. podobo (*imago*) za to, kar je dejansko ločeno. Če je formalni pojem bitja enoten zbor več bitij, več bivajočih stvari z ozirom na bivajočnost, po kateri so si medsebojno podobne, se ta enovitost odraža tudi v njegovi *ratio formalis*.²⁷

3. Ko bi namreč pojem bitja imel več *rationes formales*, ne bi več bil pojem bitja kot takega: formalni pojem bitja kot takega se namreč ne izrodi v množstvo posameznih predmetov.²⁸

4. Formalni pojem ni samo *tantum nominis*, saj zadeva samo stvar, če velja, da *impositio nominis* izhaja iz pojma kot takega. Če drži, da je ta pojem nekakšna preprosta podoba (glej 2. točko), predstava nečesa, kar ima lahko v besedah poljuben pomen, to še ne pomeni, da ta pojem ni »adekvaten pojem za stvari, ki jih neposredno označujejo besede«. 21

Enosti in enovitosti formalnega pojma bitja, pravkar razgrnjenega v njegovih temeljnih potezah, ustreza tudi enost in enotnost objektivnega pojma bitja.³⁰ Formalni pojem namreč jemlje enotnost iz svojega predmeta, to je, črpa jo iz enovitosti objektivnega pojma; *vox*, *conceptus formalis* in *obiectivus* si medsebojno pripadajo in se pojavljajo v okviru mnogostranskega medsebojnega krožnega razmerja, ne da bi obenem zapadli v *circulus vitiosus*.³¹ *Vox* bitja

²⁶ DM II.1.10.

²⁷ DM II.1.11: »Sumit enim mens illa omnium solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus, qui distinctius repraesentant particularia entia seu rationes eorum«.

²⁸ Prim. DM II.1.12.

²⁹ Prim. DM II.1.13.

³⁰ DM II.2.8: »Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum«.

³¹ Prim DM II.2.24: »Haec enim tria, conceptus formalis, obiectivus et vox, proportionem inter se servant, et ideo ab uno ad aliud saepe argumentamur, non quidem vitiosum circulum committendo«.

(*ens*) zaobjemajoč zaznamuje mnogotero množstvo bivajočih stvari, tako da posreduje objektivni pojem, ki jim je skupen.³²

Prva argumentacija za dokazovanje formalnemu pojmu bitja ustreznega objektivnega pojma je izpeljana na podlagi temeljnega nasprotja med *ens* in *non ens* in s tem povezanega principa *quodlibet esse vel non esse*. Izhajajoč iz tega počela, se nam bitje razodene v svoji vzajemni podobnosti in skladnosti (*quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi*).³³ Kolikor je podlaga za tovrstno pojmovanje »v stvareh samih«, umu pa ne manjka sposobnosti, da bi ga zapopadlo, lahko uvidimo, da se enost objektivnega pojma ne prevede v stvarno in količinsko enost, marveč v formalno oziroma temeljno enost, ki jo razumemo, ko govorimo o skladnosti in podobnosti, *convenientia et similitudo*.³⁴

Druga argumentacija je odločilna. Svoj temelj ima v bistvenem konceptu »razločevanja«, »razlikovanja«, »raz-ločenja« (*praecisio*). *Praecisio* je posebno ločevanje, *distinctio*, ki ga lahko razumemo v smislu latinskega *praecisus ab* (»točno prerezan od«). To je pravzaprav, povedano s sodobnim izrazom, mentalni akt. Svoje izhodišče ima v umu. Najprej se pokaže kot formalno odmišljanje, kot likovna abstrakcija, kot abstrahiranje formalnega pojma bivajočega od pojmov drugih stvari in predmetov.³⁵ Kolikor ostaja zapisana okrožju uma, *praecisio* ne narekuje, naj bo ločenost, različnost, ki se zariše na umski ravni, prisotna tudi stvarno, *in re*.³⁶ Da pridemo do razločevanja objektivnega pojma bitja na sebi, torej ni potrebna *praecisio rerum secundum se*, marveč je dovolj, da skozi formalni pojem določimo našo naperjenost. Formalni pojmi bodo določevali objektivne, kolikor v slednjih predmet ni predstavljen z vseh vidikov, ki jih najdemo v stvarnosti, ampak samo pod določilom pripadnosti ali skladnosti (*convenientia*).³⁷ Toda pri tem moramo biti pazljivi. Četudi se *prae-*

³² DM II.2.24: »Haec vox, ens, ita significat plura, ut ex unica et prima impositione illa omnia comprehendat; ergo signum est non significare illa immediate, sed medio aliquo conceptu obiectivo communi omnibus illis«.

³³ DM II.2.14.

³⁴ DM II.2.14.

³⁵ DM. II.1.9.; DM II.2.15)

³⁶ DM II.2.16.

³⁷ Prim. DM II.2.16: »Quo fit ut ad conceptum obiectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus, seu conceptibus, non sit necessaria praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum obiectivum, quia, scilicet, per illum non repraesentatur obiectum illud secundum id totum quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae ...«.

cisio zarisuje umsko, je *convenientia* realna. Realno bitje je tisto bitje, ki po svoji notrinski in od sebe neločljivi bivajočnosti, tako rekoč po lastni bitnosti (*per suam intrinsecam entitatem*), realno in formalno »biva«. Kot tako se bitje ne kontrahira v svoja *inferiora* s pomočjo dialektičnih obratov, z nečim, kar bi samo ne bilo več bitje, marveč postopoma, sledeč poti določil, na kateri je vsak rod bitja na sebi že »bivajoč«. ³⁸ Za posamezno bitje (*inferiora, tale ens*) torej pri Suárezu velja, da je objektivni pojem bitja vključen *omnino et intime* v njem, kar še ne pomeni, da je v njih *ut praecisus ex natura rei*, kot veli Skotus. ³⁹

Če se zazremo v sam sestav likovnega ali bistvenega vidika (*formalis seu essentialis ratio*) objektivnega pojma bitja, lahko uvidimo, da bitje (*ens*) lahko razumemo ali kot ime ali kot glagolnik. Suárez ugotavlja, da *ens* izhaja iz *sum*, prav tako kot *existens* iz *existo*. Toda *sum* zaznamuje vselej aktualno bivanje: moč je reči, da vselej vključuje svoj glagolnik. ⁴⁰ *Sum* namreč pomeni *sum ens*; *quidam est* pomeni *quidam est ens*. Toda *ens* ne meni samo tistega, kar aktualno biva, marveč tudi tisto, kar lahko biva: to je *ens* kot ime, ki kaže na *realno bismo*, se pravi na tako, ki je resnično in sposobno realnega bivanja. ⁴¹

Vse stvari je moč v njihovem bistvu reducirati na *ratio* bitja, ki jih zaobjemajoč povezuje. Sila množstvene enovitosti bivajočega prežema vsako Suárezovo argumentacijo, vsak dokaz. Ob notrinski moči pa razbiramo tudi krhkost tega sestava. Redukcija mnogoterosti na eno ostaja zapisana zajemu golega razuma, četudi je *convenientia* realna. Znotraj 6. disputacije, v okviru 6. razdelka, se španski mislec vpraša po »dejanju uma, preko katerega se stvari univerzalizirajo«: njegov odgovor je, da um neposredno dojema skupno, za več stvari možno naravo, ki obenem omogoča vzajemno primerjavo njihovih vsebin. Ta miselni postopek se v 12. paragrafu pokaže v obrisih *fabricatio universalitatis*: gre torej za neko tvorbo, za neko izgradnjo univerzalnega. Obzorje razuma je s tem že pravo »polje metafizike, oziroma njeno specifično transcendentarno

³⁸ DM II.2.33: »... ens non esse tale medium, quod proprie contrahatur ad inferiora per aliquid, quod non sit ens, sed per simplicem determinationem, qua unumquodque genus seipso est ens, et tale ens ... non tamen excludit medium conceptum ex confuso modo concipiendi nostro«.

³⁹ Prim. DM II.2.35.

⁴⁰ *Existo* pa zaznamuje aktualno bivanje oziroma obstajanje le v primeru, če ga »spremlja« ustrezen pojem.

⁴¹ DM II.4.4: »Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec Chymericam, sed veram ed aptam ad realiter existendum«.

kraljestvo, kolikor je pojem bitja čisti *transcendens* v dvojnem smislu: ni ga moč reducirati na kako kategorijo, zato pa je tudi nadrodoven, znotraj sleherne predikativne vsebine ni določljiv drugače kot v smislu možnosti ali sposobnosti bivanja; vzporedno je bistveno zaobjet v vsakem bitju, ki je *lahko* nekaj, tj. je niču nasprotno. Na dialektiko med tema dvema dimenzijama ontološkega transcendentala, med abstrakcijo in vključenostjo, sta ubrana smisel in obseg Suárezovega pojma bivajočega. Z ene strani je vrh umske zareze (...) »natančni rez« (*praecisus*) generične in *a fortiori* specifične *ratio* vseh posameznih, določenih bivajočih stvari. Z druge strani pojem bitja ni gola posoda, ni prazen pojem, ki ga morajo zapolniti zunanje vsebine, še manj mentalna fikcija brez lastne realnosti. Pojem bitja je prvi vzrok (na področju spoznatnosti, četudi ne po vzročnosti), (...) ki se kontrahira v množstvo podstati in pritik«. ⁴²

Bivajoče se s tem razklene na posebni onto-loški ravni realnosti, stvarnosti. Toda tudi tu je posebna nevtralizacija besed. »Realnost« ni naša »dejanskost«, »stvarnost«, ne pomeni, da bitje dejansko »je«, »obstaja«, niti ne zaznamuje logičnega posploševanja obstoječega. »Realnost« je ontološki pogoj neprotislovnosti, je stvarnost stvari, je predhodna ontičnemu in logičnemu nivoju in ju zaobjema. »Realno« je zaznamovano s svojo možnostjo bivanja. Minimalni pogoj spoznatnosti s tem postane prvenstveni ontološki temelj.

24

Danes »realno« dojemamo kot nasprotje možnosti. Realno je to, kar se je udejanjilo, kar se je odselilo s področja možnosti in se naselilo na področju »stvarnosti«. Za Suáreza pa je »realno« predvsem prav »možnost« sama v svojem polnem smislu. V hermenevtičnem oziru to pomeni, da ta »možnost« ni gola morebitnost – to, kar se lahko zgodi ali ne, *κατὰ συμβεβηκώς* – ali »potenca«, ki bi potrebovala vnanji vzrok ali dejanje, da bi prišla do lastnega udejanjenja. Možnost je sama »sposobnost« obstoja. V najširšem smislu je taka »možnost« kot notrinska sposobnost bitnosti, *aptitudo intrinseca*, sama bit bitja kot bitja, bitje bitja. Prav v središčnosti pojma možnosti se odraža paradoks Suárezove metafizike: bitje je zdaj že povsem ločeno od vsakršne povezave, ki ni imanentna in zato ne pripada lastni naravi in misljivosti. *Scientia transcendens* iz Suárezovih *Disputationes* je stičišče klasičnega in novoveškega pojmovanja »transcendentalnega«. Iz nje se vleče pot tiste ontologije, ki je zazrta v bistva in ki ima svoj določilni trenutek v Wolffovem pojmovanju bitja kot možnosti in možnosti kot neprotislovnosti. ⁴³

⁴² C. Esposito, *Spremna beseda* k: F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*, Milano 1996, str. 9.

⁴³ Prim. Chr. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (1730).

Najvidnejša posledica absolutnega karakterja biti pri Suarezu in njegovega pričujočnostnega obzorja v luči teologije stvarjenja je ukinjanje ločevanja med bitjem *kot* bivanjem in bistvom.⁴⁴ Sam potek razmišljanja nam omogoča, da *ordinate* predstavimo pot, po kateri do tega zenačenja sploh pride. To lahko storimo skoraj silogistično, v dveh preprostih prehodih. Bitju pripada v temeljnem smislu realno bistvo. Bistvo pa po definiciji ima vsekakor neko realno bitnost, pa čeprav se ta kdaj kaže le kot *aptitudo ad existentiam*. Zdaj že ni več videti potrebe po ločevanju dveh aspektov, ki sta medsebojno izvorno povezana. Kako je do tega ločevanja sploh prišlo, se nam ob tem izsledku Suárezove misli nemara še dodatno razjasni, če se shematično ozremo po nekaterih zgodovinskih opredelitvah, ki obravnavajo razmerje med bistvom in bivanjem. Kolikor je Aristotel glavni ozir Suárezovega razmišljanja, se lahko povprašamo, kako on zastavi to vprašanje. Aristotel v *Organonu* ugotavlja, da ni isto vprašati se, *kaj* je določeno bitje in *ali* to bitje je;⁴⁵ s tem seveda še ni imel namena oblikovati srednjeveškega realnega ločevanja med bivanjem in bistvom. Grški misli ostaja zastrt sam pojem stvarjenja. Z realnim razločevanjem se zabriše pomen Aristotelove besede za bistvo: ουσια. Kot izraz, ki izhaja iz vsakdanje govornice, nam ουσια o nekem empiričnem dejstvu pove, ali to dejstvo je ali ni. Ta pojem se v najširšem smislu nanaša na kopulativne izjave, ki imajo svojo podlago v izkustvu. Potrebe po umeščanju bistva (ουσια) na raven bitja oziroma bivajočega tu pravzaprav še ni. Da do te potrebe in do njej ustrezne aktualizacije bistva sploh pride, je potrebno predhodno ločevanje med poljem bistva in izjavami, ki vključujejo glagol »biti«. To ločevanje, od katerega neposredno prihaja tudi *distinctio realis*, je v sklopu arabskega novoplatonizma vpeljal Avicena v *Metafiziki* II, 5, 1 in v drugih besedilih; redukcijo bitja na golo pritiko bistva je nadalje izoblikoval Majmonid v svojem delu *More nebukhim*. Oglejmo si steber Avicenove interpretacije.

Avicena razmišlja takole: »Če je človeškost Petrova, ne more biti hkrati človeškost drugega individuum.«⁴⁶ To misel lahko logično razstavimo: če bistvo zaznamuje to, kar je določeno v splošni definiciji, posameznost ne more pripadati bistvu. Navidezna protislovnost realne univerzalnosti in tiste univerzalnosti, ki vključuje posamezno, zahteva nevtralizacijo območja bistva. To je uvod v vpeljavo abstraktnega sveta čistih *intentiones*. Misel se s tem ogne realni univerzaliji, ki bi obsegala vse izjave, ki jih zasledimo na ravni posa-

⁴⁴ DM IV.4 in V.

⁴⁵ Aristoteles, *Analytica posteriora*, B 1,89 b 32; prim. *De Soph. Elench.*, 5,167 a 2.

⁴⁶ Avicena, *De anima* II, 6 v b.

meznega, z njihovimi protislovji vred. Bistvo se s tem prevesi v občo naravo (*natura communis*), ki na sebi ne vključuje niti individualnosti niti bivanja. Bistvo se sedaj že predstavlja kot možnost. Da bistvo stopi v dej, so zdaj že potrebni vzroki izven njegovega obsega. Takšno pojmovanje bistva je prežemalo sholastično mišljenje od visoke sholastike dalje. Znotraj te konstelacije, katere vrh je v tomističnem realnem ločevanju, si utira pot možnost poudarjanja pritičnosti ustvarjenih bitij. Sam nauk o nasprotju med *essentia et esse* oziroma *essentia et existentia* je sicer v tej obliki prvič predstavil Vilhelm Alvernijski v svojem spisu *De trinitate* (1223–1228). Sv. Tomaž dojema bistvo v smislu kajstva (*quidditas*) ali narave (*natura*), ki zaobjema v definiciji izraženo celoto, se pravi, ne samo lik, marveč tudi tvar.⁴⁷ Tako pojmovanje odločno zavrača pojem bitja kot pritike.⁴⁸ Od bistva pa se vsekakor loči bivanje opredeljene stvari: mogoče je npr. izvedeti, kaj je človek ali feniks, ne da bi vedeli, ali človek in feniks sploh obstajata, se pravi, ne da bi kaj vedeli o bitju ali bivanju določene stvari.⁴⁹ Razmerje med bistvom in bitjem je nadalje moč opredeliti v smislu potence in akta: bistvo je glede na bivanje potencia, bivanje je akt bistva. Bistvo je izenačeno z bivanjem le v Bogu, saj Bog ni samo bistvo, ampak tudi tako rekoč lastno bitje,⁵⁰ sicer bi bivanja bil le deležen, obstajal bi preko *participatio*, prav tako kot končne stvari oziroma ustvarjena bitja. Ne bi bil prvi vzrok in prvo počelo. V Tomaževi opredelitvi bistva in bivanja v smislu potence in akta je vidna odločilna različnost od Aristotelovega vzorca zenačenja bitja oziroma bivanja z aktom in identifikacije akta s formo.

26

Avicena izkoristi zametek takšnega nazora, da lahko pokaže, kako so od Boga, ki je na sebi nujen in v katerem nujno sovpadata bistvo in bivanje, povsem različne druge stvari. Kolikor v teh stvareh bivanje ne sovpada z bistvom, za svoje bivanje potrebujejo »drugo«, se pravi, božjo nujnost. S tem se nujnost že razgrne nad celim vesoljstvom v obliki Avicenovnega necesitarizma. Tomaž pa to naziranje izkoristi pri strogem ločevanju med bitjo Boga in bitjem ustvarjenih bitij ter kot podpro predstave o aktivnem božjem poseganju v bitnost ustvarjenih bitij, ki je torej njim tuja lastnost, zunanja danost. To dvojje se nazadnje začne pneti v princip analogije biti. Nauku o »stvarnem« razločevanju je pravzaprav mogoče reducirati na dve ločeni, a v ontoteološkem smislu po-

⁴⁷ Prim. Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, passim.

⁴⁸ Tomaž Akvinski, *Quodl.*, q. 12, a. 5.

⁴⁹ Tomaž Akvinski: *De ente et essentia*, 3. Slov. prev. J. Janžekovič, *O bitju in bistvu, v: Bogoslovni vestnik*, Ljubljana 1983, št. 1, str. 59–76. Zdaj v: *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999.

⁵⁰ Tomaž Akvinski, *Summa Theologica*, I, q. 3, a. 4.

vezani postavki: prvič, bitje in bistvo sta pri ustvarjenih bitjih ločena; drugič, bistvo in bitje sta v Bogu istovetna. Nekateri srednjeveški misleci so se temu nauku uprli in zavrnilo prvo točko. Definicija Boga pa je tudi pri njih ostala bistveno nedotaknjena: pomislimo na Averoesa in na Skota.⁵¹ Obe točki pa je dosledno zavrnil Ockham. Ločenost bistva in biti je odklonil s tole trditvijo: »Bistvo ni indiferentno do biti ali nebiti nič bolj kot bivanje; zakaj tako kot bit lahko je ali pa ni, tako tudi bivanje lahko je ali pa ni. Zato pomenita oba izraza isto stvar«. ⁵² Sovpadanje biti in bistva v Bogu pa je zavrnil z dokazovanjem, da bivanje ni analitično prisotno v bistvu Boga, saj ga kot predikacijo dosegamo tudi vsem drugim realnim stvarjem. Bivanje je zato širše od bistva Boga.⁵³

Pri Suárezu seveda nimamo opraviti z ovržbo realnega ločevanja, marveč le z njegovo nevtralizacijo v zgoraj nakazanem smislu. Akt bivanja, bitja, ki se nam je v prejšnjem naziranju razgrnil v svoji ločenosti od ustvarjenega bitja in v svoji tesni povezavi s stvarniškim dejanjem »oživljanja« oziroma »dajanja« biti, je pri Suárezu »notrinsko in formalno konstitutiven do tega, kar konstituira bistvo«, ⁵⁴ tj. do samega bivajočega, do bitja. Če Skotus poudarja »formalnost« ločevanja (njegovo naziranje pa ostaja še zapisano konstelaciji *ex natura rei*, kolikor meri na različne aspekte iste narave bivajočega), se Suárezov uvid ponuja iz okvira *ratione tantum*. Ta umestitev v razum za samega Suáreza ne pomeni osvoboditve stvari od Boga. »Nasprotno, le takole je moč na ontološko prepričljiv način potrditi bivanju lastno stvarniško potezo, se pravi, da je samo po sebi (ustvarjeno kot) bitje, ne pa nekaj, čemur bi manjkalo še kaj drugega, da bi lahko prišlo do bivanja«. ⁵⁵ A pisalo je včasih bolj premeteno od roke, ki ga drži, in od razuma, ki ga vodi. Tu se zapisanost božjemu lahko že sprevrne v igro nasprotij. »Bivanjsko« območje bitnosti nas zanaša drugam: bitje pridobi poteze bitnosti, ki sleherno stvar izgrajuje formalno in neposredno, tako rekoč mimo vzrokov – »Tako da ni več nič in da postane nekaj«. ⁵⁶ Dej bivanja se že tu nekako razreši strukturne vpetosti v božjo vzročnost; bistvo se uveljavlja v svetu bitja kot njegova bit. Že smo na razpotju, od katerega se razpirata Spinozova pot istosti med *ordo ac connexio rerum* in *ordo ac connexio idearum*⁵⁷

⁵¹ Averoës, *Metafizika*, IV, 3; Scotus, *Reportata parisiensia*, IV, d. 7, q. 2, n. 7.

⁵² Ockham, *Quodl.*, II, 7.

⁵³ Ockham, *In Sent.*, I, d. 3, q. 4, G.

⁵⁴ DM, XXXI 5.1.

⁵⁵ C. Esposito, *Spremna beseda k*: F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*, Milano 1996, str. 11.

⁵⁶ DM XXXI 4.6.

⁵⁷ Spinoza, *Ethica*, II, p. 7.

ter Leibnizova nadomestitev reda vzročnosti s počelom zadostnega razloga, ki se bo nazadnje razklenil kot *principium reddendae rationis*.⁵⁸ Ontoteološka dialektika lahko v takšni konstelaciji, ki obenem določa bivajoče kot bivajoče v metafizičnem območju krščanske teologije in jemlje pot *ratio tantum* kot določilo njene parabole, bistvo kot notrinsko bitnost kadar koli zaobrbe v prelomno točko slehernega stvarniškega razmerja.

28

S tem se že zastavlja vprašanje razmerja med univerzalnim konceptom bitja in stvarnimi bitji, bivajočimi stvarmi. Enost bitja zdaj ni več lastnost oblike, temveč že vsebinsko določilo. Za posamezna bitja, za posamezne bivajoče stvari, Suárez ubere pot analogije, ki tako rekoč hrani v lastni srži zametke enopomenskosti (*univocatio*). Nalika se v srednjeveškem mišljenju predstavlja v najširšem oziru kot metafizično-teološki pojem opredelitve posebnega razmerja med Bogom (njegovim bivanjem) in ustvarjenimi bitji oziroma drugim bivajočim. Spet se lahko vrnemo k razliki med nujnostjo božjega bivanja (Bog ne more ne biti) in morebitnostjo ustvarjenih bitij (ki lahko so, lahko niso in vsekakor potrebujejo nujno bit), ki smo jo navedli v zvezi z *distinctio realis*. Po Vilhelmu Alvernijskem bit Boga in bit ustvarjenih bitij nista niti enaki niti različni, temveč analogni: podobni sta si in si medsebojno ustrezata, čeprav nista enopomenski.⁵⁹ Tudi za Tomaževo ločevanje med bitjem ustvarjenih bitij, ki ga je moč ločiti od njihovega bistva, in bitjem Boga, ki sovпада z njegovim bistvom, lahko rečemo, da s hermenevtičnega vidika »smisel biti« tu ni niti *univocus*, niti *aequivocus*, marveč *analogus*. Ustvarjena bitja so biti le deležna, edinole Bog ima bit po svojem bistvu: kolikor bivajo, so ustvarjena bitja podobna Bogu, čeprav Bog ni podoben njim: prav to razmerje je po Akvinskem analogija.⁶⁰ Za vse predikacije, ki se nanašajo obenem na Boga in na ustvarjena bitja, velja *analogia attributionis*, za naličnost pomena bitja Boga in bitja ustvarjenih bitij pa velja *analogia proportionalitatis*. Nasprotje pojma analogije, pojem enopomenskosti, doseže svoj vrh s Skotom. Skotus je menil, da je smisel bitja (*esse*) skupen vsemu bivajočemu, tako ustvarjenim bitjem kot

⁵⁸ Prim. G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger* (1959), v: GW Bd. 4, hrsg. v. W. Behler und A. v. Stockhausen, Düsseldorf 1987, str. 248–249 in 254–255. S tem vprašanjem se ukvarjata tudi A. Robinet: *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suárez*, »Cuadernos Salmantinos de Filosofía«, 7 (1980) str. 191–209 in C.G. Noreña, *Suárez and Spinoza. The Metaphysics of Modal Being*, »Cuadernos Salamantinos de Filosofía«, 12 (1985), str. 163–182.

⁵⁹ *De trinitate*, 7.

⁶⁰ Tomaž Akvinski, *Summa Th.*, I, q. 4, a. 3.

Bogu. Brez takšne *univocatio* bi nam bil po njegovem mnenju vzpon do Boga preko lestve vzrokov zastrt.⁶¹

Suárez ubere posebno pot. Njegova izhodiščna postavka je, kot smo uvodoma videli, da enosti vsega bivajočega ni moč reducirati na rodovni pojem. Če bi enovitost bitja reducirali na *genus*, bi transcendentalni karakter pojma bitja bistveno ošibel. S tem bi abstrakcija postala le logična metoda; objektivni pojem bitja (*ens ut sic*), ki ji ustreza, pa ne bi mogel pregrniti in zaobjeti tudi nižjih rodov bitja, ne bi bil njihova ontološka utemeljitev. Zaradi tega se mora po Suárezu v slehernem bivajočem (*ens tale*) notranje zasnovati *ens ut sic*. Univerzalnost abstrakcije odseva v enosti posameznega. Vse, kar biva, vsako bitje, bodisi končno bodisi neskončno, je deležno biti *intrinsece*. Vsaka stvar zapade *ratio entis* v skladu z lastnim bistvom. Suárez poudarja, da se ustvarjeno bitje ne imenuje bitje na podlagi bitnosti ali biti v Bogu, ampak na podlagi samega sebe, na temelju lastne notrinske bitnosti. Prav tako tudi sleherni bitje ni določeno kot tako z ozirom na Boga, marveč glede na lastno bitnost kot tako, kolikor biva izven nič. Ko bi namreč določili bivajočnost bitja le na podlagi njegove deležnosti v božji biti, s tem bitja ne bi več določili kot bivajoče, ampak le kot določeno bivajoče, kot *tale ens*.⁶² Za Suárezov postopek značilna nevtralizacija, izrazito dramatična nevtralizacija, se odigrava na torišču bivajočnosti bivajočega, ki naj bi bila nevtralna opredelitev vsake posamezne vrste bivajočega. To je že skoraj nasprotje opredeljevanja. Sama nevtralizacija ob zagovarjanju enovitosti pojma bitja omogoča tudi razločljivost posameznih bitij. Razločena posamičnost slehernega bitja je po Suárezu že vpisana v njegovi bitnosti, kolikor ta po svojem bistvu vključuje posamičnost. »To sicer ni mišljeno (...) atomistično, marveč kot sedimentacija ali realni odsev objektivne enosti pojma bitja. Bitje kot abstraktno bistvo in individuuum kot konkretna bitnost sta skrajnosti enega samega prizadevanja za enovitost in poenotenje, sta nosilca in notranja utemeljitelja vsega.«⁶³

Kolikor sta v svetu *Disputationes* problematično sežeti raven ontoloških struktur »narave stvari« in raven nadnaravnega počela kot njihovega določila, se v miselnem tkivu Suárezovc govornice odraža *katholou* istovetenje naravnega reda z božjim razodetjem. Če je to istovetenje v družbenem in kulturnem smislu

⁶¹ Skotus, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 9.

⁶² Prim. DM XXVIII 3.15.

⁶³ C. Esposito, *Spremna beseda k: F. Suárez, Disputazioni metafisiche*, Milano 1996, str. 15.

doseglo svoj vrh v dobi katoliškega kraljevanja Filipa II., se v Suárezovem delu soočamo s srčiko »metafizične tradicije, ki teži k svoji skrajni možnosti: k (...) prevodu božje resničnosti sveta (...) v čisto ontološko, to je strukturno nevtralnno in celo samonanašajočo se govorico. Krog se sklene: ontologija sicer nudi temeljne pojme za premišljevanje teološke dogmatike, še pred tem pa sama teologija zapopade naravo kot ontološko in pojmovno dovršeno stvarnost. Da metafizična mogočnost te »predstave« sveta v sebi zakriva neko globoko nemoč, da teži k razrešitvi drugega (...) v samo naravo – to bodo z dramatično jasnostjo pokazale prigode novoveške misli.«⁶⁴

⁶⁴ Prav tam, str. 16–17.