

# PROBLEMI





## K A Z A L O

## PROBLEMI

## I. Politična filozofija

Richard Rorty, <i>Človek vse prave, racionalnosti in sentimentalnosti</i> .....	5
Jelica Šumič-Riha, <i>Anahronična emancipacija</i> .....	25
Glazir Komlec, <i>Angliško republikanstvo in Hobbesova politična teorija</i> .....	47
Janina Tilly, <i>Umetnici »Dvok razprave«</i> .....	83

## II. Teološki kritični

Tomaz Arvinški, <i>De ente et essentia? bitajščem in bitva</i> .....	114
Muril Vuani, <i>Komentar De ente et essentia</i> Tomaz Arvinškega.....	157
Boštjan Debenjak, <i>Komentar</i> .....	225
Evangelij po Tomazu.....	247

## P R O B L E M I





---

# K A Z A L O

---

## I. Politična filozofija

Richard Rorty, <i>Človekove pravice, racionalnost in sentimentalnost</i> .....	5
Jelica Šumič-Riha, <i>Anahronizem emancipacije</i> .....	25
Gorazd Korošec, <i>Angleški republikanizem in Hobbesova politična teorija</i> .....	47
James Tully, <i>Umestitev »Dveh razprav«</i> .....	83

## II. Teološki kotiček

Tomaž Akvinski, <i>De ente et essentia/O bivajočem in bistvu</i> .....	114
Matjaž Vesel, <i>Komentar De ente et essentia Tomaža Akvinskega</i> .....	157
Božidar Debenjak, <i>Komentar</i> .....	225
Evangelij po Tomažu .....	247

---

# P R O B L E M I

---



Richard Rorty

## ČLOVEKOVE PRAVICE, RACIONALNOST IN SENTIMENTALNOST<sup>1</sup>

David Rieff je pred nekaj meseci v svojem poročilu iz Bosne<sup>2</sup> dejal: »Za Srbe Muslimani niso več ljudje ... Srbski paznik je z manjšim tovornim vozilom zapeljal čez muslimanske ujetnike, ki so ležali na tleh v vrstah in čakali na zaslišanje.« Tema razčlovečenja se ponovi, ko Rieff pravi:

»Muslimana v Bosanskem Petrovcu ... so prisilili, da je odgriznil penis svojemu muslimanskemu rojaku ... Če trdiš, da nekdo ni človek, kljub temu, da ti je po videzu enak, in da lahko hudiča razkrinkaš le tako, da ga prisiliš sleči hlače – Muslimani so obrezani, Srbi pa ne – je v psihološkem smislu verjetno potreben le majhen korak do tega, da mu ga odrežeš ... Ni še bilo pohoda etničnega čiščenja, pri katerem bi seksualni sadizem izostal.«

Morala Rieffove zgodbe je, da se srbski morilci in posiljevalci ne vidijo kot kršitelje človekovih pravic. Tega namreč ne počno sorodnim človeškim bitjem, pač pa Muslimanom. Niso nečloveški, temveč le razlikujejo med pravimi ljudmi in psevdoljudmi. Gre za iste vrste razlikovanje kot pri križarjih, ki so razlikovali med ljudmi in nevernimi psi, in kot pri temnopoltih Muslimanih, ki razlikujejo med ljudmi in modrookimi hudiči. Ustanovitelj moje univerze je lahko hkrati posedoval sužnje in verjel v samoumevnost tega, da je Stvarnik vsem ljudem podelil določene neodtujljive pravice. Samega sebe je prepričal, da črnska zavest, kot pri živalih, »temelji bolj na občutkih kot razmišljanju«.<sup>3</sup> Tako kot Srbi tudi gospod Jefferson zase ni mislil, da krši človekove pravice.

1. Richard Rorty, »Human Rights, Rationality, and Sentimentality«, v: *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, ur. Stephen Shute in Susan Hurley, Basic Books, New York 1993, str. 111-134.
2. »Letter from Bosnia«, *New Yorker*, 23. november 1992, str. 82 – 95.
3. »Njihova žalost je minljiva. Manj občutijo tiste neštete bridkosti, ki zbuja dvome o tem, ali nam je nebo poklonilo življenje iz milosti ali iz jeze, in jih tudi prej pozabijo. V splošnem se zdi, da njihov obstoj temelji bolj na občutkih kot razmišljanju. Temu je treba pripisati

Srbi verjamejo, da je njihovo ravnanje v interesu prave človečnosti, saj bo očistilo svet psevdočlovečnosti. V tem pogledu njihova podoba sebe spominja na tisto moralnih filozofov, ki upajo, da bodo svet očistili predsodkov in vraževerja. To očiščenje nam bo omogočilo, da prvič sploh postanemo popolnoma razumski in s tem popolnoma človeški in se tako povzpnejo nad živalskost. Tako Srbi kot moralisti, Jefferson in temnopolti Muslimani uporabljajo izraz »človek« v pomenu »ljudje kot mi«. Vsi ti mislijo, da ločnica med ljudmi in živalmi ni preprosto ločnica med nepernatimi dvonožci in ostalimi. Mislijo, da obstaja ločnica, ki razmejuje nekatere nepernate dvonožce od drugih: živali, ki hodijo okrog v človeški obliki. Mi in tisti, ki so nam enaki, predstavljamo paradigmatične primere človečnosti, toda tisti, ki se po vedenju in običajih od nas preveč razlikujejo, so v najboljšem slučaju mejni primeri. Kot pravi Clifford Geertz, »Najbolj vztrajne zahteve po človečnosti so odsev poudarjanj skupinskega ponosa«.<sup>4</sup>

Za nas, ki živimo na varnem, v bogatih demokracijah, so srbski mučitelji in posiljevalci isto kot zanje njihove muslimanske žrtve: bolj so podobni živalim kot pa nam. Vendar ničesar ne storimo, da bi pomagali muslimanskim ženskam, ki jih množično posiljujejo, ali muslimanskim možem, ki jih kastrirajo, tako kot nismo ničesar ukrenili v tridesetih, ko so se nacisti zabavali s trpinčenjem Židov. Tu, v varnih državah, se zalotimo, ko govorimo: »na Balkanu je bilo zmeraj tako«, namigujoč, da so bili ti ljudje za razliko od nas vedno vajeni posilstev in kastriranja. Prezir, ki ga vedno občutimo do poražencev – Židov v tridesetih, Muslimanov danes – v povezavi z odporom do obnašanja zmagovalcev proizvede polzavesten odnos: »naj vrag pocitra obe strani«. Srbe ali naciste imamo za živali, ker požrešne roparske zveri pač sodijo mednje. Muslimani ali Židje v koncentracijskih taboriščih so za nas živali, ker gre pač za čredo. Nobena teh vrst živali nam ni kaj dosti podobna in človeškimi bitjem se ne kaže vmešavati v živalske prepire.

Vendar je razlika človek – žival le eden od treh glavnih načinov, kako se mi, zgledni ljudje, razlikujemo od mejnih primerov. Druga pot je vzpostavitev razlike med odraslimi in otroci. Pravimo, da so nevedni in vraževerni ljudje

---

njihovo nagnjenje k spanju, kadar jih odvrnemo od njihovih zabav ali jim ne naložimo kakega dela. Žival, ki ne razmišlja, se mora, kadar njeno telo počiva, seveda prepustiti spanju.« Thomas Jefferson, »Notes on Virginia«, *Writings*, ur. Lipcomb in Bergh (Washington D. C.: 1905), 1 : 194.

4. Geertz, »Thick Description« v njegovi *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), str. 22.



kakor otroci. Ti bodo pravi ljudje le, če bodo odraščali v pravi vzgoji. Če se zdijo nedovzetni za tako vzgojo, pomeni, da v resnici ne gre za isto vrsto bitij, kot smo mi, učljivi ljudje. Črnci, kot so nekdaj govorili belci v ZDA in Južni Afriki, so kot otroci. Zato je temnopoltega moškega ne glede na njegovo starost ustrezno naslavljati z »deček«. Ženske, so včasih govorili moški, so ves čas otročje; zato ne gre zapravljati denarja za njihovo edukacijo niti jim omogočiti dostopa do oblasti.

Toda kadar gre za ženske, obstajajo preprostejši načini nepriznavanja lastnosti prave človečnosti: na primer z uporabo besede »človek« (angl. »man« – op. prev.) kot sinonima za »človeško bitje«. Kot so feministke opozorile, take rabe krepijo hvaležnost povprečnega moškega, da se ni rodil kot ženska, kot tudi strah pred ultimativno degradacijo: feminizacijo. Domet tega strahu se kaže skozi tisto vrsto seksualnega sadizma, ki jo opisuje Rieff. Njegova trditev, da tak sadizem nikoli ne umanjka pri poskusih očiščenja neke vrste ali očiščenja nekega teritorija, potrjuje stališče Catharine MacKinnon, da za večino moških biti ženska ne pomeni biti človeško bitje. Biti nemoški predstavlja tretjega od načinov, kako biti nečlovek. Več je poti, kako postati nemoški. Ena je, da se rodiš brez penisa; druga je, da ti penis odrežejo ali odgriznejo; tretja pa je, da penis prodre vate. Mnogo moških, ki so bili posiljeni, je prepričanih, da jim je bila odvzeta moškost in s tem tudi človečnost. Iz golega sramu, da ne sodijo več med tiste nepernate dvonožce, ki veljajo za ljudi, lahko storijo samomor, tako kot rasisti, ki odkrijejo svoje židovske ali črnske prednike.

Filozofi so to zmedo poskušali rešiti z iskanjem tistega, ki je vsem in samo vsem nepernatim dvonožcem skupno, da bi tako razložili, kaj je bistvo človeškega bitja. Platon je dokazoval, da obstaja velika razlika med nami in živalmi, razlika, ki je vredna spoštovanja in negovanja. Menil je, da človeška bitja posedujejo posebej dodano sestavino, ki jih razvršča v drugo ontološko kategorijo kot živali. Spoštovanje te sestavine predstavlja razlog za to, da so ljudje dobri drug do drugega. Antiplatonisti kot Nietzsche odgovarjajo, da so dolgoročno gledano prizadevanja, da bi se ljudje med seboj nehali pobijati, posiljevati in kastrirati, obsojena na propad – kajti prava resnica o človeški naravi je, da smo brez primere pokvarjena in nevarna vrsta živali. Ko sodobni Platonovi občudovalci zatrjujejo, da imajo vsi nepernati dvonožci – celo neumni in otročji, celo ženske, celo homoseksualci – enake neodtujljive pravice, jim Nietzschejevi občudovalci odvrnejo, da je prav zamisel o »neodtujljivih človekovih pravicah« smešno jalov poskus šibkejših predstavnikov vrste, močnejše odvrniti od sebe.

Po mojem mnenju predstavlja enakomerno upadanje zanimanja za spor med Platonom in Nietzschejem pomemben intelektualni napredek, ki smo ga dosegli v tem stoletju. Pripravljenost zanemariti vprašanje »Kakšna je naša narava?« in ga nadomestiti z vprašanjem »Kaj lahko naredimo iz sebe?« je vse večja. Precej manj kot naši predhodniki smo naklonjeni »teorijam o človeški naravi«, precej manj se obračamo k ontologiji ali zgodovini, da bi nas vodile v življenje. Sprevideli smo, da je edina lekcija bodisi zgodovine bodisi antropologije naša izjemna prilagodljivost. Začenjamo razmišljati o sebi kot o fleksibilni, mnogostranski, samooblikujoči se živali, ne pa kot o razumski ali kruti živali.

Ena od oblik, ki smo jo nedavno privzeli, je kultura človekovih pravic. Izraz si sposojam pri argentinskem pravniku in filozofu Eduardu Rabossiju. Rabossi v članku »Human Rights Naturalized« dokazuje, da bi morali filozofi to kulturo sprejeti kot novo in dobrodošlo dejstvo v svetu po holokavstu. Morali bi prenehati s poskusi, kako priti temu dejstvu za hrbet oziroma mu priti do dna ter kako najti in braniti njegove tako imenovane »filozofske predpostavke«. Meni, da filozofi, kot je Alan Gewirth, nimajo prav, ko pravijo, da človekove pravice ne morejo biti odvisne od zgodovinskih dejstev. »Moj temeljni poudarek«, pravi Rabossi, je v tem, da »se je svet spremenil, da je fenomen človekovih pravic povzročil, da je iskanje temelja človekovih pravic zastaralo in postalo irelevantno«.<sup>5</sup> Njegovi trditvi, da je iskanje temelja človekovih pravic zastarelo, pripisujem tako resničnost kot pomembnost; to bo moja osrednja tema v tem predavanju. Rabossijevo stališče, da vprašanja, ali imajo človeška bitja dejansko pravice, ki so naštetje v Helsinški deklaraciji, ni vredno postavljati, bom poskusil podrobno razčleniti in ga zagovarjati. Še posebej bom branil stališče, da nič, kar bi bilo odločujoče za moralno presojo, ne loči človeških bitij od živali, razen historično kontingentnih dejstev, dejstev o kulturi.

Tisti, ki ga goreče zavračajo, to stališče včasih označijo kot »kulturni relativizem«. Eden od razlogov za zavračanje je, da je zanje tak relativizem nezdržljiv z dejstvom, da je naša kultura človekovih pravic, kultura, s katero se v tej

5. Rabossi pravi tudi, da ne želi raziskovati »ideje o racionalni podlagi morale«. Ne vem natančno, zakaj ne. Morda misli, da je ta ideja v preteklosti – na primer v Kantovem času – še vedno imela nekaj smisla, ki pa ga danes nima več. Tako vsaj mislim jaz. Kant je pisal v obdobju, ko je bila edina mogoča alternativa religiji nekaj takega kot znanost. V takem obdobju se je verjetno zdela iznajdba psevdoznanosti z imenom »sistem transcendentalne filozofije« – postavitev odra, na katerem se predstava zaključí v svojem vrhuncu, ko nekdo iz transcendentalnega klobuka potegne moralno dolžnost – edini način za zavarovanje morale pred hedonisti na eni strani in duhovščino na drugi.

demokraciji identificiramo, moralno nadrejena drugim kulturam. Sam se sicer strinjam, da je moralno nadrejena, toda po mojem ta nadrejenost ne govori v prid obstoju univerzalne človeške narave. Tako bi bilo le, če bi domnevali, da je moralna zahteva neutemeljena, v kolikor ni podprta z vedenjem o značilno človeški lastnosti. Ni pa jasno, zakaj mora »spoštovanje človekovega dostojanstva« – naš občutek, da razlike med Srbi in Muslimani, kristjani in pogani, homoseksualci in heteroseksualci, moškimi in ženskami, ne bi smele biti pomembne – predpostavljati obstoj kake tovrstne lastnosti.

Običajno tako skupno človeško lastnost, na kateri domnevno »temelji« morala, poimenujemo »racionalnost«. Kulturni relativizem povezujejo z iracionalnostjo, ker zanika obstoj transkulturnih dejstev, odločilnih za moralo. Kakor je treba v resnici biti iracionalist v tem smislu, če želimo pritrditi Rabossiju, pa zato ne smemo biti iracionalisti v smislu, da bi opustili prizadevanja po čimbolj koherentni in jasno zgrajeni lastni mreži prepričanj. Filozofi kakor jaz, ki racionalnost razumemo preprosto kot prizadevanje za tako koherentnostjo, se strinjamo z Rabossijem, da je projekt iskanja temelja že zastaral. Naša naloga je ustvarjanje nam lastne kulture – kulture človekovih pravic – ki bo kot samozavestna in vplivna kultura nadomestila kulturo, ki s sklicevanjem na transkulturno ponazarja svojo nadrejenost drugim kulturam.

Mišljenja smo, da je največ, kar lahko pričakujemo od filozofije, povzetek naših s kulturo pogojevanih intuicij o tem, kako ravnati prav v različnih situacijah. Tak povzetek doseže svoj namen v obliki posplošene formulacije, iz katere je mogoče s pomočjo dedukcije in ob danih nespornih zgornjih premisah izpeljati omenjene intuicije. Posplošitev mora intuicije le povzeti, ne pa jih utemeljevati. Primeri takšnih povzemanj so delo Johna Rawlsa »Difference Principle«, pa tudi koncept ustavne »pravice zasebnosti«, kot ga je v zadnjih desetletjih oblikovalo Vrhovno sodišče ZDA. Verjamemo namreč, da se s tako sežetimi posplošitvami poveča predvidljivost in posledično vpliv in učinkovitost naših institucij, s tem pa okrepiamo občutek skupne moralne identitete, ki nas združuje v moralni skupnosti.

Fundacionalisti, kot so bili Platon, Tomaž Akvinski in Kant, so se nadejali takim povzemajočim posplošitvam zagotoviti neodvisno podlago. Želeli so jih izpeljati iz dodatnih premis, ki bi bile zagotovo in popolnoma neodvisne od resnice posplošenih moralnih intuicij. Te premise bi naše intuicije opravičile s tem, da določijo premise, iz katerih je mogoče izvesti vsebino teh intuicij. Vse te premise bom povezal z oznako »trditve o vednosti glede narave človeških bitij«. V tem širokem pomenu so vsa zatrjevanja, da so naše moralne intuicije

spomini na Oblike Božjega ali da smo neposlušni otroci ljubečega Boga ali da se človeška bitja razlikujejo od ostalih vrst živali po svojem dostojanstvu, ne zgolj po vrednosti, v bistvu ugotovitve o človeški naravi. Enako velja za nasprotna ugotavljanja, recimo, da so ljudje orodja sebičnih genov ali zgolj izbruhi volje do moči.

Zatrjevati tako vedenje pomeni zatrjevati poznavanje nečesa, kar sicer ni moralna intuicija, kar pa te intuicije lahko *spreminja*. Pri tej zamisli moralnega vedenja je bistvenega pomena, da se celotna skupnost nekega dne lahko zave, da je bila večina njenih najpomembnejših intuicij, kako ravnati prav, pravzaprav napačna. Toda recimo, da sedaj vprašamo: ali *obstaja* taka vrsta vedenja? Za kakšne vrste vprašanje tu gre? Po tradicionalnem gledanju gre za filozofsko vprašanje, ki sodi v eno od vej epistemologije, znano kot »metaetika«. Toda po pragmatističnem gledanju, ki je meni bližje, je to vprašanje učinkovitosti, kako najbolje izkoristiti zgodovinski vpliv – kako se čimbolj približati utopiji, ki jo je zarisalo razsvetljenstvo. Če se zdi, da je bilo največ dela pri spreminjanju naših moralnih intuicij opravljenega na podlagi manipuliranja z našimi čustvi, ne pa na podlagi povečevanja znanja, imamo razlog za verjetje, da ni takega znanja, po kakršnem so hrepeneli Platon, Akvinski in Kant.

Ta pragmatističen argument, uperjen proti platonistom, ima isto obliko kot argument za znižanje plač duhovnikom, ki opravljajo daritve za zmago v vojni – argument, ki pravi, da je edino pravo delo, ki prinaša zmago, tisto, ki ga opravljajo generali in admirali, da ne omenjamo navadnih vojakov. Argument se ne glasi: glede na to, da bogovi ne obstajajo, verjetno ni potrebe po tem, da bi duhovniki uživali kako podporo. Pač pa pravi tako: ker očitno ni potrebe, da bi podpirali duhovnike, verjetno bogovi ne obstajajo. Nas pragmatiste izhajanje iz dejstva, da pojav kulture človekovih pravic ničesar ne dolguje širjenju moralnega vedenja, vse pa dolguje poslušanju bridkih sentimentalnih zgodb, privede do sklepa, da vednost, ki jo je predvidel Platon, najbrž ne obstaja. Dokazovanje nadaljujemo takole: ker se dozdeva, da vztrajno zatrjevanje ahistoričnosti človeške narave ni obrodilo kaj prida sadov, verjetno take narave sploh ni ali v njej vsaj ni ničesar takega, ki bi bilo odločilno za naše moralne odločitve.

Skratka, moji dvomi o uspešnosti pozivov k moralnemu vedenju so pravzaprav dvomi o kavzalni učinkovitosti in ne o epistemičnem statusu. Ti dvomi nimajo ničesar opraviti s teoretičnimi vprašanji, sicer obravnavanimi pod naslovom »metaetika«, vprašanji, ki se nanašajo na odnose med dejstvi in vrednotami ali med razumom in strastjo, med kognitivnim in nekognitivnim ali pa med opisnimi trditvami in trditvami, ki vodijo v določeno ravnanje. Prav tako nimajo

nič skupnega z vprašanji o realizmu in antirealizmu. Za pragmatiste namreč razlika med moralnim realinom in moralnim antirealinom nima kake uporabne vrednosti. Razen tega taka metaetična vprašanja predpostavljajo platonsko razlikovanje med raziskovanjem z namenom učinkovitega reševanja problemov in raziskovanjem, katerega cilj je »resnica zavoljo nje same«. To razlikovanje se razblini, če sledimo Deweyju, po katerem so vsa raziskovanja – tako v fiziki kot v etiki – reševanje praktičnih problemov, ali Peirceu, za katerega vsako verovanje vodi v določeno ravnanje.<sup>6</sup>

Kakorkoli, tudi potem, ko duhovnike že upokojijo, je mogoče, da se spomin na določene izmed njih, posebej spomin na njihove prerokbe, v skupnosti ohranja. Nadvse hvaležni ostajamo filozofom, kot sta bila Platon in Kant, pa ne zato, ker sta odkrila resnice, ampak ker sta oznanjala kozmopolitske utopije – utopije, katerih večino podrobnosti sta morebiti narobe dojela, kljub temu pa bi se mi morda nikoli ne borili zanje, če ne bi poznali njunih videnj. Vse dokler

6. Občudovanja vreden je povzetek trenutnega stanja metaetične razprave v delu Stevena Darwalla, Allana Gibbarda in Petra Railtona z naslovom »Toward *Fin de Siecle* Ethics: Some Trends« v *The Philosophical Review* 101 (1992): str. 115 – 89. Ta izčrpen in luciden članek izraža prepričanje, da »zagovarjanje objektivnosti morale« (str. 127) predstavlja problem, da vprašanje, ali je morala »kognitivna« ali »nekognitivna«, ni nezanimivo, da nam ne preostane drugega, kot da ugotovimo, ali posedujemo »kognitivno sposobnost« zaznavanja moralnih lastnosti (str. 148) in da se je mogoče teh vprašanj lotiti historično. Avtorji del razprave, v katerem obravnavajo historicistične pisce, sklenejo z ugotovitvijo, da gre za pisce, ki so »*meta-théoriciens malgré eux*«, ki sicer z avtorji delijo željo po razumevanju morale, njenih predpogojev in izgledov.« (str. 183), niso pa dovolj resno vzeli domnev, da morda ahistorične tvorbe z imenom »morala«, ki naj bi jo razumeli, sploh ni. V zadnjem odstavku tega prispevka avtorji namigujejo, da bi mogoče kaj zaleglo, ko bi moralni filozofi bolje poznali antropologijo, psihologijo ali zgodovino. Toda že v predzadnjem odstavku postane jasno, da brez takih pomagal ali z njimi »sodobna metaetika napreduje in stališča postajajo vse bolj kompleksna in sofisticirana«.

Menim, da je navedeni članek poučno primerjati s člankom Annette Baier »Some Thoughts On How We Moral Philosophers Live Now«, *The Monist* 67 (1984): 490. Baierjeva napeljuje moralne filozofe k temu, da bi »vsaj občasno, kakor Sokrat, pretehtali, zakaj bi morala ostala družba ne le tolerirati, pač pa tudi podpirati njihovo delovanje.« Nadaljuje s spraševanjem: »Ali je veliko povečanje deleža poklicnih in moralnih filozofov dobro v moralnem smislu? Če že ne more iztrebiti mrčesa, ni nujno, da ne postane nadloga za sove.« Ta vrsta metafilozofske in zgodovinske samozavesti ter dvoma vase, ki je prisotna pri Baierjevi, ki se mi zdi nujno potrebna, je očitno izostala v *Philosophy in Review* (izdaja ob stoletnici *The Philosophical Review*, kjer je najti članek »Toward *Fin de Siecle* Ethics«). Tisti, ki so prispevali k tej izdaji, so prepričani, da je za demonstracijo socialne uporabnosti filozofske poddiscipline dovolj večja sofisticiranost, in so popolnoma nedovzetni za mrmranje »dekadentnega sholasticizma«.

se je zdelo, da je pri človeških bitjih najpomembnejša stvar sposobnost vednosti in še posebej sposobnost razpravljanja o vprašanju »Kaj je človek?«, so ljudje, kot sta Platon in Kant, utopične prerokbe pospremili s trditvami, da vedo nekaj skritega in pomembnega, nekaj o delih človeške duše ali nekaj o transcendentnem statusu obče moralne zavesti. Vendar so se v zadnjih dvesto letih pomembnost sposobnosti vedenja in omenjena vprašanja pričela zdeti vse manj pomembna. Rabossi to veliko kulturno spremembo povzame s trditvijo, da je utemeljevanje človekovih pravic zastarelo. V preostalem delu tega predavanja se nameravam ukvarjati z naslednjimi vprašanji: Zakaj je vednost postala precej manj pomembna za našo samopodobo, kakor je bila pred dvesto leti? Zakaj se nam zdi prizadevanje po utemeljitvi kulture z naravo in moralne dolžnosti z vednostjo o transkulturnih univerzalijah toliko manj pomembno, kot se nam je zdelo v času razsvetljenstva? Zakaj vprašanje, ali imajo človeška bitja res pravice, ki jih našteva Helsinška deklaracija, zveni tako prazno in nesmiselno? Zakaj je, skratka, moralna filozofija postala tako neopazen del naše kulture?

Enostaven odgovor je, da je v obdobju od časa Kanta do danes Darwin prepričal večino intelektualcev, da človeška bitja ne posedujejo posebne, dodatne sestavine. Večino nas je prepričal, da smo izjemno nadarjene živali, ki so dovolj pametne, da lahko vzamejo evolucijo svoje prihodnosti v svoje roke. Mislim, da je do sem odgovor pravilen, odpira pa se nadaljnje vprašanje: zakaj je Darwinu, relativno rečeno, tako zlahka uspelo? Zakaj ni povzročil ustvarjalnega filozofskega vrenja, kakor sta ga Galileo in Newton?

Ponoven razcvet demokritsko-lukrecijske atomske predstave narave v času novoveške znanosti sedemnajstega stoletja je Kanta pognal v iznajdbo transcendentalne filozofije, popolnoma nove vrste vedenja, ki je atomsko predstavo sveta mogla pomakniti v stanje »pojavnosti«. Kantov primer je spodbudil miselnost, da filozof kot izvedenec za naravo in meje vedenja lahko služi kot vrhovni kulturni razsodnik.<sup>7</sup> Vseeno pa je ta miselnost do dobe Darwina že postala nenavadna. Historicizem, ki je vladal intelektualnemu svetu

7. Fichtejevo *Poslanstvo človeka* koristno opozarja na v 18. stoletju nastalo potrebo po kognitivni disciplini z imenom filozofija, ki bi rešila utopični up pred naravno znanostjo. Težko si je predstavljati podobno knjigo, napisano v odgovor Darwinu. Tisti, ki niso sprejeli Darwinovih trditev, so stremeli k vrnitvi nazaj, vse tja do tradicionalnega predrazsvetljenskega religioznega prepričanja. Grobo in nefilozofsko nasprotovanje med znanostjo in vero v Angliji in Franciji devetnajstega stoletja namiguje, da večina intelektualcev takrat ni mogla več verjeti, da filozofija lahko ponudi neko vrsto nadvednosti, vednosti, ki bi lahko potokla posledke fizikalnih in bioloških raziskovanj.

zgodnjega devetnajstega stoletja, je proizvedel antiesencialistično razpoloženje. Tako je Darwinov prihod zapolnil evolucijsko nišo, ki sta jo pričela kolonizirati Herder in Hegel. Intelektualci, ki zasedajo to nišo, zrejo v prihodnost in ne v večnost. Več jim je do novih zamisli o tem, kako uveljaviti neko spremembo, kot do trdnih kriterijev, ki bi določali, ali je neka sprememba zaželjena ali ne. To so tisti, za katere sta Platon in Nietzsche zastarela.

Najboljša razlaga tako Darwinovega relativno hitrega triumfa kot naše lastne vedno večje pripravljenosti, da upanje nadomestimo z vedenjem, je izjemno povečanje bogastva, izobraženosti in lagodja med Evropejci in Američani v devetnajstem in dvajsetem stoletju. To povečanje je omogočilo nesluteno stopnjo rasti moralnega napredka. Dogodki kot francoska revolucija in konec prekoatlantske trgovine s sužnji so intelektualcem v bogatih demokracijah devetnajstega stoletja narekovali naslednje stališče: zadošča nam zavest, da živimo v dobi, ko človeška bitja zase lahko postavijo stvari veliko bolje.<sup>8</sup> Ni nam treba odkrivati, ali za tem zgodovinskim dejstvom ležijo nezgodovinska dejstva o tem, kaj v resnici smo.

V dveh stoletjih, kolikor je preteklo od francoske revolucije, smo se naučili, da so človeška bitja mnogo bolj prilagodljiva, kot sta si to predstavljala Platon in Kant. Bolj ko nas prevzema prilagodljivost, manj nas zanimajo vprašanja o lastni ahistorični naravi. Bolj ko se nam odpira možnost, da se sami predrugačimo, bolj razumemo Darwinovo teorijo kot tisto, ki ponuja razloge, da se nam ni treba spraševati, kaj smo v resnici, in ne več kot le eno od teorij o tem, kaj res smo. Dandanes trditi, da smo pametne živali, ne pomeni postavljati filozofske in pesimistične trditve, ampak gre za nekaj, kar je politično in obetavno, namreč: če lahko vzajemno delujemo, potem se lahko oblikujemo po katerikoli predstavi nas samih, ki nam jo dovoljujeta lastna domiselnost in pogum. To postavi vstran Kantovo vprašanje »Kaj je človek?« in ga nadomesti z vprašanjem »Kakšne vrste svet lahko pripravimo za naše pravnuke?«

8. Nekaterim sodobnim, posebej francoskim in nemškim, intelektualcem se zdi samoumevno, da so bili upi na človeško svobodo, ki so zaživel v devetnajstem stoletju, s holokavstom preživeti – da se ob koncu dvajsetega stoletja mi, postmodernisti, zavedamo, da je razsvetljski projekt pogubljen. Vendar se v svojih manj pridigarških in manj obsojajočih trenutkih celo ti intelektualci trudijo ta projekt nadaljevati. In tako je prav, saj ni bilo še nikogar, ki bi predložil boljši projekt. Ne omalovažujemo spomina na holokavst, če pravimo, da naš odgovor nanj ne bi smel biti zatrdjevanje, da smo prišli do novega razumevanja človekove narave ali človeške zgodovine, ampak pripravljenost, da se pobereмо in poskusimo znova.

Vprašanje »Kaj je človek?« v smislu »Kaj je skrita ahistorična narava človeških bitij?« je svojo popularnost dolgovalo standardnemu odgovoru nanj: »Smo *racionalne* živali, ki lahko vedo, ne zgolj občutijo.« Preostanek priljubljenosti odgovora gre na račun vztrajajoče popularnosti Kantove osupljive trditve, da sentimentalnost nima ničesar opraviti z moralnostjo, da obstaja nekaj značilno in transkulturno človeškega, čemur se pravi »občutek moralne dolžnosti«, ki nima nič skupnega z ljubeznijo, prijateljstvom, zaupanjem ali družbeno solidarnostjo. Vse dokler bomo verjeli v to, nas bodo ljudje, kot je Rabossi, težko prepričali, da je utemeljevanje človekovih pravic projekt, ki je zastaral.

Če želimo preseči zamisel o *sui generis* občutku moralne dolžnosti, bi nam bilo v pomoč, če na vprašanje »Kaj nas razlikuje od ostalih živali?« ne bi več odgovarjali »Mi lahko vemo, one pa lahko le čutijo«, ampak bi rekli »Mi smo zmožni čutiti *drug z drugim* v veliko večji meri, kakor one«. Ta zamenjava bi nam omogočila rešiti Kristusovo podmeno, da je ljubezen pomembnejša od vedenja, pred neoplatonsko zapovedjo, da nas bo osvobodilo vedenje o resnici. Kajti dokler bomo mislili, da obstaja neka ahistorična sila, ki nas pelje k pravičnosti – sila z imenom resnica ali racionalnost –, vse dotlej ne bomo zmogli opustiti poskusov utemeljevanja.

Navedel sem že, kaj je najboljši in najbrž edini argument, zakaj naj bi se odrekli poskusom utemeljevanja: bilo bi bolj učinkovito, ker bi tako lahko svoje energije osredotočili na ravnanje s sentimentali oziroma na vzgojo čustev [sentimental education].<sup>9</sup> Take vrste vzgoja seznanjeni med seboj dovolj različnih vrst ljudi, da jih ne mika več tako hudo, da bi tiste, ki se od njih razlikujejo, imeli za kvazi ljudi. Namen tega ravnanja s čustvovanjem je, da pojmom, kot sta »ljudje naše baže« in »ljudje, kot smo mi«, razširimo referenčno območje.

V prid argumentu večje učinkovitosti lahko dodam le domnevo, kako nas je Platon uspel prepričati, da ima vednost o univerzalnih resnicah tako težo, kot jo je temu sam pripisoval. Njegovo stališče je bilo, da je naloga filozofa odgovarjati na vprašanja, kot »Zakaj bi moral biti moralen? Zakaj je racionalno biti moralen? Zakaj je v mojem interesu biti moralen? Zakaj je v interesu človeških bitij kot takih, da so moralna?« Tako je mislil, ker je verjel, da je najboljši način, kako opraviti z ljudmi, kot sta Trazimah in Kalikles, prepričati jih, da imajo nek interes, ki se ga ne zavedajo, to je interes, da so racionalni, da

9. »Sentimental education« sicer v večini primerov prevajamo kot »sentimentalno izobraževanje«, predvsem zaradi posebnega mesta, ki ga termin zavzema v Rortyjevi teoretski zgradbi. (Op. prev.)



osvajajo vednost o sebi samih. Platon nam je tako naprtil distinkcijo med resničnim in potvorjenim jazom. To razlikovanje se je do časa Kanta prelevilo v razlikovanje med kategorično, rigidno moralno dolžnostjo in fleksibilno, empirično določljivo sebičnostjo. Sodobna moralna filozofija je še zmeraj obremenjena s protislovjem med sebičnostjo in moralnostjo, s protislovjem, ki otežuje spoznanje, da je moj ponos, biti del kulture človekovih pravic, ravno tako zunaj mojega jaza kakor moja želja po finančnem uspehu.

Bolje bi bilo, ko bi bil Platon sklenil, kakor je potem sklenil Aristotel, da z ljudmi, kot sta Trazimah in Kalikles, ni kaj dosti početi, in da težava tiči v vprašanju, kako se izogniti temu, da bi tvoji otroci ne bili kakor onadva. S tem, ko je vztrajal, da zmore s sklicevanjem na višjo moč, kot jo premorejo čustva, na moč razuma, prevzgojiti ljudi, ki so odrasli, ne da bi se v njih oblikovala ustrežna moralna čustva, je Platon napačno pristopil k moralni filozofiji. Zapeljal je moralne filozofe k osredotočanju na dokaj redek lik psihopata, osebe, ki ji ni mar za nobeno drugo človeško bitje razen zase. Moralna filozofija je sistematično zanemarjala precej običajnejši primer: osebo, katere obravnavanje dokaj ozke vrste nepernatih dvonožcev je moralno neoporečno, ki pa ostane neprizadeta ob trpljenju tistih, ki ne sodijo v to vrsto, tistih, ki jih on ali ona obravnava kot psevdoljudi.<sup>10</sup>

Platon je stvari zastavil tako, da moralni filozofi mislijo, da jim je spodletelo, če jim racionalnega egoista ne uspe prepričati, da ne bi smel biti egoist – prepričati ga s tem, da mu govorijo o njegovem resničnem, nesrečno zapostavljenem jazu. Toda racionalni egoist ni problem. Problem je galanten in pošten Srb, za katerega so Muslimani obrezani psi. To je pogumen vojak in dober soborec, ki ljubi svoje tovariše kakor oni njega, vendar o ženskah misli, da so nevarne, zlobne kurbe in vlačuge.

Platon je menil, da je način, kako ljudi pripraviti, da bi bili drug do drugega boljši, pokazati jim, kaj imajo skupnega – racionalnost. Toda ne zaleže kaj dosti pokazati ljudem, ki sem jih prej opisal, da so mnogi Muslimani in mnoge ženske dobri v matematiki ali inženiringu ali pravoznanstvu. Maščevalni mladi nacistični zakrknjenci so se dobro zavedali, da je veliko Židov

10. Prav je imel Nietzsche, ko nas je opomnil, da »isti ljudje, ki se, *inter pares*, tako strogo držijo običaja, spoštovanja, navade, hvaležnosti, še bolj medsebojnega nadzorovanja, ljubosumnosti, po drugi strani pa se v medsebojnem odnosu izkazujejo tako iznajdljivi v obzirnosti, samoobvladovanju, nežnosti, zvestobi, ponosu in prijateljstvu, – so navzven, tam, kjer se začne tuje, tujina [*die Fremde*], le malo boljši od spuščениh zveri.« *H genealogiji morale*, prev. Teo Bizjak (Ljubljana, Slovenska Matica, 1988. – Filozofska knjižnica: 31), str. 230.

bistrih in izobraženih, pa je to le pripomoglo k večjemu zadovoljstvu, ko so jih tolkli. Niti ne koristi take ljudi pripraviti do branja Kanta in do strinjanja, da racionalnih gibal ne gre jemati preprosto kot sredstev. Vse se namreč prične z vprašanjem, kdo šteje za sočloveka, in to je racionalno gibalno v edinem relevantnem smislu – v smislu, da je racionalno delovanje soznačno s pripadnostjo *naši* moralni skupnosti.

Za večino belcev večina črncev do nedavnega ni štela kot njim enaka. Za večino kristjanov večina barbarov vse do sedemnajstega stoletja ali tam nekje ni štela kot njim enaka. Za nacistične Židi niso šteli kot njim enaki. Za večino moških v državah, kjer znaša povprečni letni dohodek manj kot 4000 dolarjev, ženske še vedno ne štejejo kot njim enake. Kadarkoli postanejo plemenska in nacionalna kosa pomembna, pripadniki tekmujočih plemen in ljudstev ne štejejo kot enaki. Kantova razlaga spoštovanja na podlagi racionalnih gibal narekuje, naj spoštovanje, ki ga čutimo do ljudi, ki so nam enaki, razširimo na vse nepernate dvonožce. To je odličan predlog, dobra formula, kako prevesti v posvetno krščansko doktrino o bratstvu med ljudmi. Toda nikoli ni predloga podprl argument, ki bi temeljil na nevtralnih premisah, in nikoli ga ne bo. Če izvzamemo krog porazsvetljenske evropske kulture, krog relativno neogroženih in preskrbljenih ljudi, ki so dvesto let manipulirali z drug drugega čustvi, večina ljudi enostavno ni zmožna razumeti, zakaj naj bi dejstvo, biti pripadnik določene biološke vrste, zadoščalo za pripadnost moralni skupnosti. Tako ni zato, ker bi ne bili zadosti racionalni. To je običajno zato, ker živijo v svetu, kjer bi bilo enostavno preveč tvegano – resnično, pogosto nerazumno nevarno dopustiti, da bi se čut moralne skupnosti nekoga raztezal preko njegove družine, klana ali plemena.

Če želimo, da bi bili belci boljši do črncev, moški boljši do žensk, Srbi boljši do Muslimanov, heteroseksualci boljši do homoseksualcev, in s tem naši vrsti pomagati, da se poveže v tisto, kar Rabossi imenuje »planetarna skupnost«, kjer prevladuje kultura človekovih pravic, je gotovo zaman govoriti s Kantom: ne prezrite, da je to, kar imate skupnega, to je vaša človečnost, pomembnejše od teh trivialnih razlik. Kajti ljudje, ki jih poskušamo prepričati, bodo odvrnili, da ne opazijo nič takega. Za take ljudi je *moralno žaljiv* predlog, naj nekoga, s katerim niso v sorodstvu, upoštevajo kakor brata, ali črnuha, kakor da je bel, ali pedra, kot da je normalen, ali brezbožnico, kakor da je verna. Užaljeni so, če jim predlagamo, naj tiste, o katerih sami ne mislijo kot o ljudeh, upoštevajo kot ljudi. Postanejo nejeverni, ko jim utilitaristi razložijo, da so vsi užitki in bolečine, ki jih čutijo pripadniki naše biološke vrste, enako odločilni za moralno

osvoboditev, ali kadar jim kantovci povedo, da je zmožnost naložiti si dolžnost take osvoboditve že dovolj za pripadnost moralni skupnosti. Odvrnejo, da so ti filozofi videti gluhi za kričeče očitne moralne distinkcije, distinkcije, ki jih upošteva vsaka dostojna oseba.

Ta zavrnitev pa ni le retorično sredstvo niti ni kakorkoli iracionalna. Prihaja iz srca. Identiteta teh ljudi, ljudi, ki naj bi jih želeli prepričati, naj se pridružijo naši evrocentrični kulturi človekovih pravic, je tesno povezana z njihovim občutkom, kdo oni *niso*. Večina ljudi – posebej tistih, ki se jih je evropsko razsvetljenstvo razmeroma šibko dotaknilo – o sebi preprosto ne razmišlja – najprej in v glavnem – kot o človeškem bitju. Raje se vidijo kot neko *dobro* vrsto ljudi – vrsto, ki je definirana kot eksplicitno nasprotje posebej slabe vrste. Ključno pri njihovem smislu za to, kdo so, je, da *niso* neverniki, *niso* pedri, *niso* ženske in *niso* nedotakljivi<sup>11</sup>. Kolikor so obubožani in so njihova življenja nenehno ogrožena, jim preostane le malokaj drugega kakor ponos, da niso to, kar niso. Od dni, ko je izraz »človeško bitje« postal sinonim za izraz »pripadnik našega plemena«, smo o človeških bitjih razmišljali v pojmih paradigmatških pripadnikov vrst. *Sebe, prave* ljudi, smo postavili nasproti rudimentarnim ali sprevrženim ali popačenim primerkom človeškosti.

Evrocentrični intelektualci radi pravimo, da smo mi, paradigmatški ljudje, presegli to primitivno ozkost z uporabo značilne paradigmatične človekove sposobnosti, razuma. Tako trdimo, da so za neuspeh strinjanja z nami krivi »predsodki«. Tak način rabe teh pojmov bi nas lahko navedel k prikimanju v znak strinjanja, ko nam Colin McGinn v uvodu njegove nedavno izšle knjige<sup>12</sup> pravi, da se ni tako težko naučiti razločiti, kaj je prav in kaj narobe, kakor se je težko naučiti francosko. Edina prepreka za strinjanje z njegovimi moralnimi pogledi so, kot razlaga McGinn, »predsodki, lastni interesi in lenoba«.

Lahko vidimo, kaj McGinn s tem misli: če poučuješ, tako kakor večina nas, študente, ki so odraščali v senci holokavsta, ki so odraščali v prepričanju, da so predsodki do rasnih ali verskih skupin nekaj strašnega, jih ni težko pripraviti do tega, da bodo sprejeli standardne liberalne nazore o splavu, pravicah homoseksualcev in podobnem. Morda ti celo uspe doseči, da ne bodo več jedli živali. Storiti moraš edino to, da jih prepričaš, da so vsi argumenti nasprotne strani poziv k »moralno irelevantnim« pomislekom. To pa storiš tako, da z

11. Najnižja kasta indijske družbe. (Op. prev.)

12. Colin McGinn, *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing* (London: Duckworth, 1992), str. 16.

manipulacijo njihovih čustev dosežeš, da si sebe predstavljajo v koži zaničevanih in zatiranih. Ti študentje so že itak tako prijazni, da si svojo identiteto prizadevajo opredeliti z neizključevalnimi pojmi. Težko so dobri le do tistih, ki jih imajo za iracionalne – do verskih fundamentalistov, grozečih posiljevalcev ali prepotentnih obritoglavcev.

Ustvarjanje generacij prijaznih, tolerantnih, dobro situiranih, varnih, druge spoštuječih študentov v vseh predelih sveta je ravno tisto – in v resnici vse tisto, kar je potrebno za uresničitev razsvetljenske utopije. Več ko lahko vzgajimo take mladine, močnejša in globalnejša bo naša kultura človekovih pravic. Toda ne zdi se mi dobra zamisel, spodbujati študente k označevanju netolerantnih ljudi, do katerih so težko strpni, z oznako »iracionalni«. Kajti platonsko-kantovski epitet domneva, da le z malo več napora dobri in racionalni del duš teh ljudi lahko prevlada zli in iracionalni del. Domneva, da mi, dobri ljudje, vemo nekaj, česar slabi ljudje ne vedo, in da so, neumni kot so, verjetno sami krivi, da je tako. Vse, kar jim je konec koncev storiti, je, da malo temeljiteje razmislijo, postanejo malo bolj samozavestni in racionalni.

Vendar niso prepričanja teh zlih ljudi nič bolj in nič manj »iracionalna« kakor prepričanje, da so vprašanja rase, vere, spola in spolne usmerjenosti »moralno irelevantna« – da vse izniči pripadnost določeni biološki vrsti. Izraz »iracionalno vedenje«, kakor ga uporabljajo moralni filozofi kot McGinn, ne pomeni nič več kakor »vedenje, ki ga tako močno zavračamo, da se naježimo, če nas kdo vpraša, zakaj ga zavračamo«. Bolje bi bilo, ko bi naše študente učili, da ti slabi ljudje niso nič manj racionalni, nič manj bistroumni in nimajo nič več predsodkov, kot jih imamo mi, dobri ljudje, ki spoštujemo drugačnost. Težava s slabimi ljudmi je ta, da niso imeli toliko sreče kot mi, kar se tiče okoliščin, v katerih so odraščali. Namesto, da tiste, ki tam nekje poskušajo poiskati in ubiti Salmana Rushdieja, označimo za iracionalne, jih raje obravnavajmo kot prikrajšane.

Zagovorniki utemeljevanja menijo, da so ti ljudje prikrajšani za resnico, za moralno vednost. Toda bilo bi bolje – bolj določno in nazorneje glede morebitnih odpomoči – misliti, da so prikrajšani za dve bolj konkretni stvari: brezskrbnost in sočustvovanje. Z »brezskrbnostjo« mislim na take življenjske pogoje, v katerih se ni bati, da bi različnost enega od drugih bistveno vplivala na njegovo samospoštovanje in občutek vrednosti. Teh pogojev so bili deležni Američani in Evropejci – ljudje, ki so izsanjali kulturo človekovih pravic – v veliko večji meri kot pa ostali. S »sočustvovanjem« pa mislim tisto vrsto odziva, kot so ga bili Atenci bolj zmožni po tem, ko so videli Ajshilove *Perzijce*, tisto vrsto odziva,

ki se je pri Američanih okrepil po tem, ko so prebrali *Kočo strica Toma*, in tisto vrsto odziva, ki se okrepi v nas, kadar gledamo televizijske programe o genocidu v Bosni. Brezskrbnost in sočustvovanje gresta z roko v roki enako kakor mir in ekonomska produktivnost. Bolj ko je položaj težak, bolj ko se moraš bati, bolj ko si v nevarnosti, manj si lahko privoščiš časa in moči za razmišljanja, kako je z ljudmi, s katerimi se ne poistovetiš v prvem trenutku. Sentimentalno izobraževanje deluje le pri ljudeh, ki se lahko sprostijo v taki meri, da prisluhnejo.

Če imava z Rabossijem prav glede preživelosti poskusov utemeljevanja človekovih pravic, potem so boljši Humovi kakor Kantovi nasveti o tem, kako lahko mi, intelektualci, pospešimo nastop razsvetljenske utopije, po kateri sta oba hrepenela. Med sodobnimi filozofi pa se mi zdi, da najbolje svetuje Annette Baier. Baierjeva Huma opiše kot »moralnega filozofa žensk«, ker je menil, da je »korigirano (včasih s pravilom korigirano) sočustvovanje, ne pa zakonu sledeč razum, temeljna moralna zmožnost«. <sup>13</sup> Rada bi nas osvobodila tako platonске ideje, da posedujemo pravi, resnični jaz, kakor kantovske ideje, da je racionalno biti moralen. V podporo temu projektu predlaga, da namesto o »dolžnosti« raje razmišljajmo o »zaupanju« kot o temeljnem moralnem pojmu. Ta substitucija bi pomenila, da razmišljamo o širitvi kulture človekovih pravic ne kot da gre za stvar naše vse večje osveščenosti glede zahtev moralnega zakona, temveč v smislu tega, čemur Baierjeva pravi »razvoj čustvovanja«. <sup>14</sup> Ta razvoj predstavlja vse večja zmožnost, da uvidimo podobnosti med nami in nam zelo drugačnimi kot nekaj, kar pretehta razlike. To je nasledek tistega, kar sem sam poimenoval »sentimentalno izobraževanje«. Odločilne podobnosti niso stvar skupnega skritega resničnega jaza, iz katerega bi izvedli pravo človečnost, ampak so take majhne, površinske podobnosti, kot na primer skrb za lastne starše in lastne otroke – podobnosti, po katerih se, zanimivo, ne razlikujemo od mnogih nečloveških živali.

Če naj sprejmemo, kar predlaga Baierjeva, moramo preseči pojmovanje, da je čustvo prešibka sila in da potrebujemo nekaj močnejšega. Ideja, da je

13. Baier, »Hume, the Women's Moral Theorist?«, ur. Eva Kittay in Diana Meyers, zbornik *Women and Moral Theory* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1987), str. 40.

14. Knjiga Baierjeve o Humu ima naslov *A progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1991). Njeno stališče o neustreznosti večine prizadevanj sodobnih moralnih filozofov, da bi pretrgali vezi s Kantom, se jasno pokaže, ko Gibbardu prisodi, da se (v knjigi *Wise Choices, Apt Feelings*) osredotoča »na občutja, da nas je patriarhalna religija zapustila«, in pravi, da »bi Hume Gibbarda obsodil, da je kot moralni filozof v bistvu božji glasnik v človeški preobleki« (str. 312).

razum »močnejši« od čustva in da ima edinole vztrajanje pri brezpogojnosti moralne dolžnosti moč poboljšati človeška bitja, je zelo trdovratna. Mislim, da je to vztrajanje v glavnem moč pripisati polzavednemu spoznanju, da kolikor upe na moralni napredek položimo v roke čustvom, jih v resnici izročimo *popustljivosti*. Tako bi se morali zanašati na tiste, ki imajo moč stvari spremeniti – na ljudi, kot so recimo bogati angleški abolicionisti, ali na krvaveča bogataška srca, kot sta na primer Robert Owen in Friedrich Engels – ne pa na tisto, kar *njih* obvladuje. Sprejeti bomo morali dejstvo, da je usoda bosanskih žensk odvisna od tega, ali bodo televizijski novinarji zanje uspeli storiti tisto, kar je Harriet Beecher Stowe storila za črne sužnje, ali bodo ti novinarji uspeli vzbuditi občutek v nas, občinstvu nekje v varnih državah, da so nam te ženske bolj enake in da so bolj človeška bitja, kot smo si sami predstavljali.

Zanašati se na nasvete čustev namesto na zapovedi razuma pomeni verjeti, da bodo vplivni ljudje postopoma prenehali zatirati ostale oziroma prenehali podpirati zatiranje ostalih, in sicer zgolj iz dobrote, ne pa zaradi poslušnosti moralnemu zakonu. Vendar je odbijajoče pomisliti, da naš edini up na spodobno družbo predstavlja mehčanje samozadostnih src višjega razreda. Moralni razvoj želimo zanetiti na družbenem dnu, ne pa da potrpežljivo čakamo na popustljivost z vrha. Zdi se mi, da se popularnost Kantovih predstav o »brezpogojni moralni dolžnosti« – dolžnosti, ki jo vzpostavljajo skrite, ahistorične nekontingentne sile, ohranja večinoma na račun našega odpora do ideje, da ljudje na vrhu držijo prihodnost v svojih rokah, da je od njih vse odvisno, da ne obstaja nobena višja oblast, kamor bi se lahko proti njim pritožili.

Tako kot drugi bi tudi sam rad, da bi se utopija uresničila začenši pri dnu družbe, tako kakor trenuten zasuk sreče, ki tiste z zadnjih mest postavi na prva. Ampak mislim, da utopija dejansko ne zaživi na tak način. Prav tako ne mislim, da naša naklonjenost tej poti nudi kakršnokoli oporo zamisli, da se razsvetlenski projekt skriva v globinah vsake duše. Zakaj torej ta naklonjenost vzbudi odpor do misli, da je sentimentalnost morda najboljše orožje, ki nam je na voljo? Menim, da je Nietzsche prav odgovoril na vprašanje: upiramo se iz ogorčenja [resentment]. *Ogorčeni* smo nad idejo, da moramo čakati na to, da bodo močni svoje drobne prašičje oči obrnili proti nemočnim. Hrepeneče upamo, da obstaja nekaj silnejšega in mogočnejšega, ki bo močne *prizadelo*, če tega *ne* bodo storili – najsi bo to maščevalni Bog, ali maščevalni prebujeni proletariat, ali vsaj maščevalni nadjaz, ali pa konec koncev prizadeta visokost Kantov tribunal čistega praktičnega uma. To vztrajno upanje na obstoj nekontingentnega in vsemogočnega zaveznika je po Nietzscheju skupno jedro

platonizma, religioznega vztrajanja pri božji vsemogočnosti, in Kantove moralne filozofije.<sup>15</sup>

Nietzsche je, menim, pritisnil na pravo točko, ko je ponudil to ugotovitev. Za Kantovo trditvijo, da vključiti tujce v lastno moralno skupnost ne pomeni le večje prijaznosti, pač pa je tudi bolj racionalno, kot da jih izključimo, se ne skriva nič drugega, kot tisto, kar Santayana imenuje »nadenaturalizem«, zmes idealov in moči. Kakorkoli, če v tej točki Nietzscheju in Santayani pritrdimo, to še ni razlog, da bi razsvetlenskemu projektu obrnili hrbet, kakor je storil Nietzsche. Niti ne predstavlja kakršnegakoli razloga za zlobni pesimizem, kar zadeva izgled tega projekta, pesimizem, ki je prevzel Nietzschejeve občudovalce Santayano, Ortego, Heideggra, Straussa in Foucaulta.

Kajti čeprav je imel Nietzsche popolnoma prav, ko je Kantovo vztrajanje pri brezpogojnosti razumel kot izraz resentimenta, je bil v popolni zmoti pri razlagi krščanstva in dobe demokratičnih revolucij kot znamenj človeške degeneracije. Žal sta imela oba s Kantom nekaj skupnega, česar pa ni zaslediti pri Harriet Beecher Stowe – nekaj, kar je Iris Murdoch označila kot »hladnost« in kar je Jacques Derrida imenoval »falocentrizem«. Skupni element v misli obeh mož je bila želja po čistosti. Ta vrsta čistosti ni le avtonomna v smislu obvladovanja posameznika, pač pa je njen sestavni del tudi neka vrsta samozavestne samozadostnosti, ki jo Sartre opiše kot popolno sintezo na-sebja in za-sebja. Do te sinteze je mogoče priti le tako, da se, kakor je Sartre ponazoril, znebiš vsega slinastega, lepljivega, vlažnega, sentimentalnega in poženščenega.

Čeprav želja po virilni čistosti povezuje Platona s Kantom, pa želja po tem, da bi se čimveč različnih vrst ljudi združilo v kozmopolis, povezuje Kanta s H. B. Stowe. Z vidika zgodovine moralne misli predstavlja Kant prehodno stopnjo med brezupnim prizadevanjem, Trazimaha obsoditi iracionalnosti, in med obetavnim prizadevanjem, sprejeti vsakega nepernatega dvonožca, ki nam pride na pot, kakor enega izmed nas. Kantova zmota je bila v tem, da je mislil, da je edina pot do zmerne, umirjene in nefanatične verzije krščanskega bratstva, ki bi nastopila po opustitvi krščanske vere, oživitev tematike predkrščanske filozofske misli. Zgolj s pomočjo vedenja o bistvu jaza je želel doseči tisto, kar je mogoče doseči samo z nenehnim obnavljanjem in ustvarjanjem jaza v stikih z drugimi jazi, ki se od njega kolikor mogoče razlikujejo.

15. Nietzschejevo oceno je ponovno uveljavila Elizabeth Anscombe, katere slavni argument se glasi, da ateisti niso upravičeni govoriti o »moralni dolžnosti«.

Kant je izvedel enega tistih nerodno uravnavaajočih dejanj, kakršna je zahtevalo obdobje prehoda. Njegov projekt je posredoval med umirajočo tradicijo racionalizma in vizijo novega demokratičnega sveta, sveta, ki ga Rabossi imenuje »fenomen človekovih pravic«. S pojavom tega fenomena je Kantovo uravnavajoče dejanje postalo zastarelo in irelevantno. Zdaj smo v ugodnem položaju, da se lahko znebimo zadnjih oborin idej, da so človeška bitja izjemna zaradi svoje sposobnosti vedenja, ne pa zaradi svoje sposobnosti gojiti prijateljstvo in sklepati poroke med ljudmi različnih ras, ali zaradi rigorozne racionalnosti namesto fleksibilne sentimentalnosti. Če to storimo, bomo morali zavreči idejo, da je zagotovljena vednost o tem, kaj nam je skupno, predpogoj za moralno vzgojo, in enako velja za idejo o posebni moralni spodbudi. Če naredimo vse to, potem bomo Kantove *Temelje metafizike morale* dojeli kot iztočnico za *Kočo strica Toma* – kot priznanje pričakovanjem intelektualne epohe, v kateri se je zdela zahteva po kvaziznanstvenem vedenju edini možen odgovor na religiozni ekskluzivizem.<sup>16</sup>

Na nesrečo se mnogi filozofi, posebej tisti v angleško govorečem svetu, še vedno poskušajo oklepiti platonskega vztrajanja, da je osrednja dolžnost človeških bitij *vedeti*. Ta vztrajnost je predstavljala življenjsko pot, po kateri bi morali, tako sta mislila Kant in Hegel, vsi stopati.<sup>17</sup> Tako kot so nemški

16. Glej Jane Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860* (New York: Oxford University Press, 1985), ki obravnava sentimentalni roman na način, ki se ujema s poudarkom, ki ga tu skušam podati. Tompkinsova v poglavju o H. B. Stowe pravi, da bralca nagovarja, naj »pozabi na nekatere znane kategorije vrednotenja literature – stilistično zapletenost, psihološko subtilnost, epistemološko kompleksnost – in naj ne gleda na sentimentalno novelo kot na umetelnost večnosti, ki odgovarja določenim formalnim kriterijem in na določena psihološka in filozofska vprašanja, pač pa kot na politično podjetje nekje in sredi med pridigo in socialno teorijo, ki obe kodificirata in poskušata profilirati vrednote svojega časa« (str. 126).

Kontrast, ki ga Tompkinsova vzpostavi med avtorji, kot je H. B. Stowe, in »moškimi avtorji, kot so Thoreau, Whitman in Melville, ki jih slavijo kot primere intelektualne smelosti in poštenosti« (str. 124), ustreza kontrastu, ki sem ga sam poskusil nakazati med javno koristjo in zasebno popolnostjo v delu *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1989). *Koča strica Toma* in *Moby Dick* sta zame enako briljantna dosežka, dosežka, ki ju ne bi smeli skušati razvrstiti hierarhično, ker služita tako različnim namenom. Prerekanje, kateri od obeh romanov je boljši, je podobno prerekanju, katera od filozofskih razprav je boljša: Millova *O svobodi* ali Kierkegaardovi *Filozofski fragmenti*.

17. V tehničnem smislu je Kant seveda zanemarljivo vednost, da je napravil prostor veri v moralo. Toda kaj je transcendentalna moralna filozofija drugega, kakor zagotovitev, da nekognitivni imperativ, izveden s pomočjo temeljne skupne moralne zavesti, kaže na obstoj »dejstva uma« – dejstva o tem, kaj pomeni biti človeško bitje, racionalnega agensa, bitja, ki je nekaj več



filozofi v obdobju med Kantom in Heglom zase menili, da rešujejo »razum« pred Humom, tako danes zase misli veliko angleško govorečih filozofov, da rešujejo razum pred Derridajem. Toda z izkušnjo prepoznega spoznanja in s pomočjo Baierjeve smo se naučili brati Huma ne kot nevarno frivolnega ikonoklasta, temveč kot najzmernejšega, na moč fleksibilnega in najmanj falogocentričnega misleca razsvetljenstva. Zdi se mi, da si bodo naši potomci nekega dne zaželeli, da bi njegovi sodobniki zmogli Derridaja brati kot sentimentalnega učitelja oziroma kot naslednjega izmed ženskih moralnih filozofov.

Če sledimo nasvetu Baierjeve, bomo videli, da naloga moralnega učitelja ni odgovoriti na vprašanje racionalnega egoista: »Zakaj bi bil moralen?«, pač pa je njegova naloga odgovoriti na najpogostejše vprašanje: »Zakaj bi mi bilo mar za tujca, za osebo, ki mi sploh ni blizu, osebo, katere navade se mi upirajo?« Tradicionalen odgovor na to vprašanje je: »Ker so sorodnost in navade moralno irelevantne glede na dolžnosti, ki jih naloži pripoznanje pripadnosti isti vrsti.« Ta odgovor ni bil nikdar preveč prepričljiv, saj se izmika vprašanju: ali zgolj pripadnost vrsti v resnici zadostno nadomesti tesnejšo sorodnost. Še več, odgovor nas popolnoma prepusti Nietzschejevi vznemirjajoči repliki: *ta univerzalistična zamisel, se bo porogal, lahko spreleti le um sužnja – ali morda um intelektualca, pridigarja, katerega samospoštovanje in preživetje sta odvisna od tega, ali ostale med nami uspe prepričati, naj sprejmemo sveti, neovrgljivi in neizpodbitni paradoks.*

Boljši tip odgovora je dolga, žalostna, sentimentalna zgodba, ki se začne nekako takole: »Kajti tako je, če si v njenem položaju: daleč stran od doma, med tujci«, ali »Ker morda bo nekoč tvoja snaha«, ali »Ker bi za njo žalovala njena mama«. Take zgodbe, ponavljane in variirane skozi stoletja, so nas, dobro preskrbljene, premožne, zavarovane in močne ljudi, navedle k temu, da toleriramo in celo varujemo nemočne – ljudi, katerih pojavo, navade ali prepričanja sprva jemljemo kakor napad na našo moralno identiteto, na naš čut za meje dovoljenih človeških odstopanj.

Za ljudi, ki verjamejo, kakor sta Platon in Kant, v filozofsko preverljivo resnico o tem, kaj je biti človeško bitje, ostaja dobro delo nedokončano, vse dokler nismo odgovorili na vprašanje: »Da, toda ali mene zavezuje *moralna*

---

kakor le skupek prostorsko časovnih determinacij? Kant nikoli ni znal razložiti, kako je lahko transcendentalna vednost sploh vednost, kljub temu pa si nikoli ni nehal prizadevati, da bi dokazal obstoj take vednosti.

O nemškem projektu zagovarjanja razuma proti Humu glej Frederic Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

dolžnost do le-te?« Za take, kot sta Hume in Baierjeva, je tako vpraševanje znak intelektualne nezrelosti. Toda k temu vprašanju smo se primorani vračati, vse dokler se strinjamo s Platonom, da je prav naša sposobnost vedenja tisto, kar nas napravi za ljudi.

Platon je pisal kar nekaj časa nazaj, v času, ko so se morali intelektualci pretvarjati, da so nasledniki svečenikov, da vedo nekaj dokaj ezoteričnega. Hume je storil vse, da bi nas pognal iz te pretvare. Baierjeva, za katero mislim, da je med sodobnimi filozofi najbolj originalna in nadvse koristna, nas še vedno skuša pognati iz nje. Mislim, da ji lahko to sčasoma tudi uspe, kajti na svoji strani ima zgodovino zadnjih dvesto let moralnega razvoja. Ti dve stoletji je veliko lažje razumeti ne kot obdobje poglobljanja razumevanja narave racionalnosti in moralnosti, temveč kot obdobje, v katerem je prišlo do pretresljivo hitrega napredka sentimentov in v katerem so nas mogle veliko hitreje pripraviti k dejanju otožne in sentimentalne zgodbe.

Ta razvoj nas je privedel do trenutka v človeški zgodovini, ko se Rabossiju zdi verodostojno reči, da je fenomen človekovih pravic »dejstvo sveta«. Ta fenomen je morebiti le svetli trenutek. Ali pa nemara oznanja začetek časa, ko bo množično posilstvo deležno enako odločnega odgovora, ne glede na to, ali je bilo storjeno ženskam, moškim, tujcem ali pa ljudem, kot smo mi.

Prevedla Sonja Kelšin

## ANAHRONIZEM EMANCIPACIJE

Ena osrednjih tez Derridajevih *Spectres de Marx* je teza, da je emancipacija konstitutivno »out of joint«, iztirjena, desinhronizirana, nesodobna glede na sedanost dane situacije. Kajti po Derridaju »nobena etika, nobena politika, revolucionarna ali pa tudi ne, ne more biti ne možna, ne mišljiva, ne pravična, če za svoje načelo ne priznava spoštovanja do tistih drugih, ki niso več tu, oziroma do tistih drugih, ki še niso tu, ki niso živi tu in zdaj, pa naj so že umrli, ali pa se sploh še niso rodili.«<sup>1</sup> Z drugimi besedami, tisto, kar je po Derridaju pravično in emancipatorično na neki politiki, je sam anahronistični pogled na sedanost, kajti ta potujitveni pogled sedanosti onemogoča, da bi bila »živa sedanost,« oziroma jo naredi samo sebi neadekvatno in neprezentno. Emancipacija kot ta pogled, ki razsrediščuje sedanost, je potemtakem samo izkustvo dislokacije oziroma, z Derridajevimi besedami, paradokсно »'izkustvo' preteklosti kot tistega, kar šele pride.«<sup>2</sup> Zato emancipacija pri Derridaju nastopa v dvojni upodobi: na eni strani jo »inkarnira« komunizem kot duh neke pretekle emancipatorične obljube, na drugi pa demokracija, ki naj še pride (*démocratie à venir*), to je demokracija kot prihodnosti zavezana mesijanska obljuba.<sup>3</sup>

Ni mogoče spregledati, da gre v Derridajevi zastavitvi za neko določeno afiniteto med emancipacijo kot izkustvom »iztirjenosti«, in dekonstrukcijo, ki ni drugega kakor operacija razkrivanja, izpostavljanja razkorakov, dislokacij in anahronizmov. Toda Derrida hoče pokazati, da obstaja med anahronistično emancipacijo in dekonstrukcijo intimnejša povezava:

»Dekonstruktivistična misel, tista, za katero mi tu gre, je zmerom opozarjala na ireduktibilnost afirmacije in zatorej obljube kot nedekonstruktibilnosti neke

1. Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Pariz 1993, str. 15.

2. *Ibid.*, str. 16.

3. Ta dvojnost emancipacije je po Derridaju posledica njene »spektralnosti«: komunizem je »vedno bil in bo ostal spektralen: ostaja zmerom prihajajoč in se razlikuje, tako kot tudi sama demokracija, od vsake žive sedanosti kot polnosti samoprezenca, kot totalnosti prezenca, ki je dejansko identična sama sebi.« *Ibid.*, str. 162.

določene ideje pravičnosti (ki se tu razlikuje od prava). Taka misel je lahko operativna le, če upraviči načelo radikalne in nedokončane, neskončne (teoretske in praktične, kot se je temu reklo) kritike. Ta kritika je del izkustva, odprtega za absolutno prihodnost tistega, kar prihaja, to se pravi, je del nujno nedoločnega, abstraktnega, puščavskega izkustva, ki ni drugega kakor izročnost, izpostavljenost, predanost pričakovanju drugega in dogodka. »<sup>4</sup>

Z drugimi besedami emancipacija je za Derridaja »emancipatorična«, če in samo če opravi dekonstruktivistično operacijo na sedanjosti, to je, jo »iztiri,« dislocira, kajti šele s to dislokacijo se sedanjost odpre drugemu in izkustvu. Tako bi lahko rekli, da za Derridaja emancipacija ni zgolj anahronistična dislokacija in kot taka objekt, »material« za dekonstrukcijo, marveč je že na sebi dekonstruktivistična, ker s svojo »anahronističnostjo« glede na sedanjost le-to tudi dislocira. Toda če je emancipacija dekonstruktivistična, je po drugi strani tudi dekonstrukcija kot operacija izpostavljanja in produciranja dislokacij emancipatorična. V nadaljevanju bomo problematizirali prav ta enačaj, ki ga Derrida postavi med emancipacijo in dekonstrukcijo. Naš namen je pokazati, da gre za kontingentno artikulacijo emancipacije na dekonstrukcijo in ne za konvergenco. Še več, pokazali bomo, da je priličnejše emancipacije dekonstrukciji lahko celo ovira za razvitje radikalnih implikacij sodobnih teorizacij emancipacije in posledično tudi političnega. S tem mislimo predvsem na Laclauovo »dekonstruktivistično« teorijo političnega in emancipacije, namreč teorijo radikalne demokracije.

Zarišimo teoretsko obzorje, v katero se vpisuje dekonstruktivistična intervencija v politično. Ta intervencija se po našem mnenju vpisuje v polje tistih teorizacij, ki se po zlomu komunizma ne odpovedujejo politiki emancipacije oziroma za katere neuspeh nekega projekta emancipacije ne postavi pod vprašaj možnost emancipacije in v zadnji instanci tudi politike. Dekonstruktivistično retematizacijo emancipacije je zato mogoče postaviti ob bok E. Balibarjevega, J. Rancièrovega ali pa A. Badioujevega teoriziranja, ki emancipacijo postavlja v osrčje politike. To je, situirati jo je mogoče v tok tistih sodobnih teorizacij političnega, katerih *differentia specifica* je reafirmacija emancipatorične politike, a hkrati preiskava prekarnih pogojev njene verifikacije v razmerah zloma komunizma in globalizacije liberalne demokracije, skratka, v zgodovinsko-politični konjunkturi, ki bi jo v grobem lahko opredelili kot »pozabo« emancipacije.

S tem smo že nakazali, da že sama postavitev vprašanja emancipacije zahteva tako miselno strogost kakor tudi izjemno občutljivost za rokovanje s koncepti.

4. *Ibid.*, str. 148.

Parafrazirajoč Saint-Justa bi lahko rekli, da tako kot ni mogoče nedolžno vladati, tako tudi ni mogoče nedolžno, instrumentalno manipulirati z označevalci. V kontekstu našega razpravljanja pomeni operirati z označevalcem emancipacija politiko pojmovati na specifičen način. Tako denimo v klasičnem pojmovanju politike kot teorije različnih oblik vladavin ali pa sodobne inačice tega pojmovanja, teorije države, skratka, v pojmovanju politike kot institucionalnih form sploh ni prostora za emancipacijo. Emancipacija je v okviru tega pojmovanja moralen in ne političen pojem. Pač pa se na emancipacijo kot političen pojem artikulira tisto pojmovanje, ki politiko misli kot kraj izvirnega razcepa: razcepa med socialnim in političnim, če uporabimo Laclauovo terminologijo, oziroma med institucionalnim in insurektivnim momentom.<sup>5</sup>

Toda možna sta dva, nasprotujoča si načina njene artikulacije na razcep. Po prvem, ki bi mu z Laclauom lahko rekli klasično pojmovanje, je razcep sicer izhodišče emancipacije, ne pa tudi cilj. Ravno nasprotno, po tem pojmovanju, ki ni omejeno le na zgodovino marksistične misli, marveč ga zagovarjajo tudi sodobni teoretiki, denimo, J. Habermas, je cilj emancipatorične politike sprava, to je, ukinitev razcepa med socialnim in političnim. Tako pojmovanje emancipacije ni problematično le zato, ker s tem, da ukinja razcep, ukinja tudi samo politično, marveč najprej in predvsem zato, ker zanika ireduktibilnost tega razcepa in s tem tudi ne celost družbenega kot njegove posledice.

Izhajajoč iz aksioma o konstitutivni ne celosti družbenega je zato mogoče zarisati drugo pojmovanje emancipacije, namreč tisto, ki emancipacije ne razume kot sprave, temveč kot ohranjanje razcepa, inherentnega družbenemu, oziroma kot ohranjanje reaktivacijskega potenciala političnega. Pogoj možnosti emancipacije je potemtakem nenehna reaktivacija tega razcepa. Bodimo preciznejši: kako se emancipacija artikulira na ne celost družbenega? Kaj

---

5. Danes obstaja več formulacij tega razcepa, od že klasičnega Lefortovega razcepa med *la politique* in *le politique*, prek Balibarjeve dvojice konstitutivne in insurektivne politike, Laclauove opozicije med sedimentacijo družbenega in reaktivacijo političnega, do Rancičrovega para: policije kot distributivnega reda in verifikacija aksioma enakosti kot insurektivnega momenta. »Politična vizija sveta,« če uporabimo J. C. Milnerjev izraz je tako odvisna od artikulacije teh dveh momentov: je poudarek na »revolucionarnem« momentu reaktivacije ali na »konservativnem« momentu sedimentacije? Ključnega pomena za nas pa je dejstvo, da v teh teorizacijah insurektivni moment, moment reaktivacije ni dojet kot nekaj misli tujega, kot drugo misli, torej kot nekaj, kar pade v nemišljivo mitično preteklost. Prav nasprotno, dojet je kot moment učinkovitosti same misli še več, kot sprega misli in upora. Najbolj koncizno formulacijo te zveze najdemo pri J. C. Milnerju. Cf. *Constat*, Verdier, Pariz 1992, str. 11.

pravzaprav pomeni, da je družbeno necelo oziroma da »Družba ne obstaja,« kot trdi, denimo, Laclau?

Rekli bomo, da družbeno ni necelo zato, ker bi mu kaj manjkalo, prav narobe, družbeno je množstvo, v katerem je »preveč« členov in ne premalo. Kaj pomeni ta presežek členov? Kakšni so nadštevni člani? To so člani, ki so v nekem smislu sicer navzoči, vendar »ne štejejo«, skratka, so »aberantni,« »nenormalni«. Če bi si sposodili Badioujev primer, potem bi rekli, da je necelo množstvo kot družina z »normalnimi«, prijavljenimi člani in z »vtihotapljenimi«, »neprijavljenimi« člani. Ti člani, četudi pripadajo družini, nikdar ne nastopajo kot oni sami, marveč v le skupaj z drugimi člani družine, ali zamaskirani itn.<sup>6</sup> Z drugimi besedami, so nepreštevni člani množstva oziroma so člani, ki jih ni mogoče subsumirati zakonu tega množstva. Fregejevsko rečeno, »nenormalni« člani niso subsumirani konceptu števila, ampak ničli oziroma praznini. Take praznine oziroma ničle »producirata« pravo in država: Tako je denimo v večini sodobnih pravnih sistemov beguncem in imigrantom hkrati priznan in zanikan status člana skupnosti: imigranti lahko denimo sodelujejo v produkciji, ne morejo pa voliti. V tem oziru, to je kot člani množstva, ki jih ni mogoče subsumirati kategoriji volilca, bi lahko rekli, da za te pravne sisteme preprosto ne štejejo nič, ne obstajajo.

Zato ima odkritje takega »anormalnega«, nereprezentiranega člana za posledico de-totalizacijo množstva, njegovo inkonsistenco. Kajti prezenca takega in-prezentnega člana povzroči dislokacijo na ravni reprezentacije množstva: če namreč takega člana množstva ni mogoče reprezentirati – ni ga mogoče reprezentirati, ker to množstvo nima na voljo ustreznega zastopnika za člen, ki je sicer člen množstva, a ne šteje nič – potem tudi množstva ni mogoče reprezentirati oziroma simbolizirati. Drugače rečeno, tak in-prezenter člen je lahko v okviru danega pravnega sistema »reprezentiran« le na »neadekvaten« način: kolikor je člen, ki je presežen, odveč, skratka, člen, ki ga v dano množstvo ni mogoče všteti, je lahko v okviru danega zakona množstva, ki nima na voljo ustreznega zastopnika, subsumiran samo ničli. Paradokсно rečeno, na ravni reprezentacije ga zastopa njegova lastna odsotnost, praznina. In narobe: če nereprezentirani člen izvrti luknjo na ravni reprezentacije množstva, odpre praznino v množstvu, pa na drugi strani reprezentacija množstva, ki tak »aberantni« člen izključuje, le-tega hkrati spreminja v potencialni moment upora, rezistence. Jasno je, da ni noben člen nekega danega množstva vnaprej

6. Cf. A. Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 194.

predestiniran za to funkcijo oziroma popolnoma kontingentno je, kateri člen postane insurektivni moment, kajti insurektiven lahko postane le v neki določeni situaciji, konjekturi.

Iz »ontološke« teze o necelosti torej izhaja, prvič, da tak »aberanten« moment nujno obstaja, in drugič, da je mogoče v katerikoli poljubni situaciji locirati kraj upora, ta kraj seveda ni drugega kot dislokacija, ki jo odpre ta aberantni« člen. Iz »ontologije« necelosti je zato mogoče izpeljati tale aksiom emancipatorične politike: Politika emancipacije je načelno, strukturno mogoča v vsaki situaciji, toda njena dejanska realizacija kakor tudi njene maksime, njeni idiomi, trenutek njene manifestacije so zmerom kontingentni.

Vprašanje, ki se danes postavlja, pa je, ali je koncept emancipacije, četudi dekonstruiran, še pertinenten v novi zgodovinski konjekturi? Kajti sesutja realsocialističnih režimov, to je izginotja neke institucionalne politične forme in poprejšnje diskreditacije njihove miselne opore, ne spremlja le zavest o neuspehu, o odpovedi nekega političnega projekta kolektivne emancipacije, marveč tudi radikalni dvom o možnosti emancipatorične politike.<sup>7</sup> Spremenjena konjektura zato po našem mnenju zahteva reformulacijo vprašanja emancipacije, ki se zdaj glasi: Ali je označevalec emancipacija danes še zmožen producirati materialne učinke? V nadaljevanju bomo pokazali, kako je mogoče zagovarjati emancipatorično politiko v obdobju njene pozabe, oziroma pokazali bomo, da pritrtilni odgovor na to vprašanje,<sup>8</sup> zahteva analizo specifičnih, kontingentnih pogojev učinkovitosti označevalca emancipacije. Tu imamo opraviti z dvema momentoma: na eni strani z zvestobo označevalcu emancipacija, na drugi s kontingentnostjo njegovih učinkov. Toda kako misliti skupaj zvestobo in kontingentnost? Mar subjektivna maksima zvestobe ne

7. Ta dvom formulira A. Badiou takole: »Ali politika – oziroma vsaj tista, ki je relevantna za misel, politika emancipacije, ki je bila dolgo časa imenovana revolucionarna politika – ne priča danes o svoji katastrofi?« Cf. *Conditions*, Seuil, Pariz 1993, str. 215.

8. Tako je Badioujevo načelno stališče, kar z drugimi besedami pomeni, da zanj zlom komunizma ni argument proti možnosti in celo nujnosti emancipatorične politike danes. Kajti zanj smrt kot taka in zato tudi »smrt« komunizma ni »dogodek«, to je nekaj, kar je vredno miselnega angažmaja. Tako naj bi šlo v primeru »smrti komunizma« zgolj za zamenjavo ene institucionalne forme z drugo, ne pa za ukinitve emancipatorične politike oziroma politike nasploh. Kajti politika po Badiouju ni vezana na državo, to je, na neko stanje, ki vsili zakon neki situaciji, nekemu neskončnemu množtvu, pač pa, narobe, na dogodek, na moment, ko sta ta zakon tega stanja in s tem tudi to stanje postavljena pod vprašaj, s čimer je vzpostavljen razmik med stanjem in situacijo kot neskončnim, ne-celim množtvom. Cf. zlasti *D'un désastre obscur. Droit, Etat, Politique*, Ed. de l'aube, Pariz 1991, str. 10f.

izključuje kontingentnosti? Mar ni imperativ zvestobe: Ne popustiti, *ne glede na okoliščine*? Kaj torej pomeni biti zvest nekemu konceptu? Na kaj meri »etika zvestobe«?

### Zvestoba nekemu konceptu

Prav na to vprašanje po našem mnenju prepričljivo odgovori A. Badiou v svoji knjigi *L'être et l'événement*:

»Bolj kot vse drugo občudujem pri Pascalu prizadevanje, da gre v težavnih razmerah *proti toku*, a ne v reaktivnem pomenu besede, pač pa zato, da bi izumil moderne oblike nekdanjega prepričanja, rajši kakor da bi sledil trendu sveta in se oklenil skepticizma, ki vznikne v vsakem prehodnem obdobju za rabo duhov, prešibkih, da bi vztrajali pri tem, da nobena zgodovinska *hitrost* ni nezdružljiva z mirno voljo po spremembi sveta in po univerzalizaciji njene forme.«<sup>9</sup>

V čem je Badioujeva poanta? Jasno je, da ne gre za nekakšno zvestobo zaradi zvestobe. Prav narobe, Badiou hoče pokazati, da je vztrajanje pri politiki emancipacije, tudi kadar to nikakor ni več samoumevno, tudi kadar se zdi, da ni drugega kakor utopija, veliko bolj subverzivno od še tako radikalne etične obsodbe politike, od še tako radikalnega razglašanja smrti politike. Ena izmed implikacij Badioujeve teze o etiki zvestobe bi zato bila tale: etika zvestobe je subverzivna zato, ker se vpisuje v register zavrnitve. To potrjujejo tudi poskusi »reafirmacije« politike emancipacije v sodobni konjunkturi »pozabe« emancipacije: ti poskusi so mogoči le na podlagi dvojne zavrnitve prevladujočih sodobnih miselnih trendov sveta: na eni strani zavrnitve realpolitike in samozadovoljne apologije parlamentarne demokracije – za to gledišče je emancipacija nepotrebna, ker je »najboljši možni svet« že tu – na drugi strani pa ograditve od postmodernističnega »umika iz politike« oziroma »etizacije politike«, postavljanja politike pod pogoj etike – za to gledišče pa je emancipacija nemogoča, ker se, tako kot vsaka politika, nujno sprevrže v terorizem.

Ali to pomeni, da je zvestoba kot taka subverzivna in emancipatorična? Da je tak sklep nelegitimen, je mogoče pokazati že na podlagi zgleda »revolucionarnega konservativizma«. Paradoks takega stališča, ki bi mu lahko rekli stališče varuha emancipacije, je v tem, da v svoji zvestobi emancipaciji,

9. Cf. A. Badiou, *L'être et l'événement*, str. 245.



Revoluciji, le-to spreminja v *agalma*, v najbolj dragocen zaklad. A s tem, ko tej mitični preteklosti postavi spomenik, hkrati že priznava, da je ta zaklad za zmerom zgubljen oziroma da emancipacija ni več mogoča. Od tod izhajajo določene konsekvence za razumevanje zvestobe emancipacije. Zato bomo rekli, da je zvestoba pogoj emancipacije le, če se odpove emancipaciji kot *agalmi* in patosu varuha emancipacije, oziroma, da je treba zvestobo emancipaciji razumeti kot subjektivno maksimo, ki afirmira možnost za emancipacijo, ne glede na okoliščine, ne glede na zahteve realnosti.

Kako razumeti to »dogmatično« in »anahronistično« naravo imperativa zvestobe emancipacije, ki afirmira možnost emancipacije vedno in povsod? Rekli bomo, da je afirmiracija možnosti emancipacije v vsaki situaciji, ne glede na okoliščine, pertinentna le, če izhaja iz radikalne kontingentnosti vsake dane situacije, vsakega danega reda. V Laclauovi terminologiji: zvestoba emancipacije meri na to, da v vsaki novi situaciji izpostavi »kontingentne narave tako imenovane 'objektivnosti.'<sup>10</sup> Zvestoba emancipaciji je potemtakem najprej in predvsem zvestoba reaktivaciji oziroma zvestoba emancipaciji zmerom že stavi na reaktivacijo. Staviti na reaktivacijo pa je mogoče le, če je hkrati v zakup vzeta njena kontingentnost. Kaj to pomeni za emancipatorično politiko? Nič drugega kakor to, da imperativ zvestobe ne more ne zapovedovati prihoda emancipacije, ne predpisovati emancipaciji nobene vsebine, nobenega operativnega protokola. Imperativ zvestobe je zatorej smiselen le, če je strogo imanentističen, to je, zahteva, da vsak konkreten emancipatoričen projekt izumi, odkrije svoji situaciji primerne subjektivne maksime in operativna pravila. V toliko bi lahko rekli, da je imperativ emancipacije edina maksima zvesta radikalni kontingentnosti. Morebitni očitek, da je mogoče zvestobo radikalni kontingentnosti razumeti tudi kot podreditev »zakonom« situacije, pa je mogoče zavrnilo z drugo značilnostjo imperativa emancipacije, namreč njegovo anahronističnostjo.

Ta anahronizem kot konstitutivna poteza zvestobe emancipacije seveda ni nekakšno arbitrarno vztrajanje v času in situaciji »neustrezni« drži. Anahronizma emancipacije tudi ne smemo razumeti kot kljubovanje za vsako ceno, skratka, kot histerično zavrnitev. Pač pa gre za držo, ki s svojo dislokacijo glede na samorazumevanje in »zakone« situacije – na ravni subjekta – priča o razkoraku, dislokaciji, konstitutivni zamudi, imanentni sami situaciji.

10. Cf. E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London, New York 1990, str. 34-35.

Prav na to koincidenco anahronizma emancipacije in »ontološkega« anahronizma opozarja, kot smo pokazali na začetku, Derrida. Anahronizem kot manifestacija ireduktibilnega razcepa predstavlja celo privilegiran zgled za demonstracijo učinkovitosti dekonstrukcije. Po drugi strani pa je anahronizem njen konstitutivni moment, kajti, kot Laclau eksplicitno zatrdi: »Obstoj tega razkoraka je pogoj za možnost dekonstrukcije.«<sup>11</sup> Toda po Laclauu je anahronizem konstitutiven tudi za samo politično, pojmovano kot razkorak, desinhronizacija med sedimentacijo in reaktivacijo. V dekonstruktivistični perspektivi nastopa torej anahronizem kot točka prešitja med dekonstrukcijo in političnim oziroma med logiko ireduktibilne podvojitve, ki jo Derrida poimenuje logika spektralnosti, in logiko hegemonije, ki je po Laclau logika samega političnega. Ključno vprašanje pri tem pa je tole: Ali gre za kontingentno konvergenco logike dekonstrukcije in logike političnega, ali pa za medsebojno implikacijo?<sup>12</sup> Ključno zato, ker bo odgovor na to vprašanje hkrati dal tudi rešitev za problem medsebojne artikulacije anahronizma in emancipacije kakor tudi razmerja med dekonstrukcijo in emancipacijo.

Laclau sicer ob različnih priložnostih afirmira kompatibilnost logike spektralnosti z logiko hegemonije,<sup>13</sup> zavrača pa njuno asimilacijo. Kajti po Laclauu je v logiki hegemonije neki presežek, ki ga ni najti v logiki spektralnosti. V čem je ta presežek? To bi lahko ponazorili z Derridajevim in Laclauovim komentarjem Marxove analize razkoraka med »anahronističnim« jezikom in vsebino revolucije.<sup>14</sup> Oba se strinjata, da je nesinhronija oziroma razcep »frazelologija«/»vsebina«, ki ga hoče Marx v skladu s svojim pojmovanjem emancipacije kot sprave tudi preseči, permanentni pogoj za emancipacijo oziroma, da se vsaka revolucija nujno izraža v »anahronističnemu jeziku«. Zato je jezik

- 
11. Cf. E. Laclau, »Time is out of Joint,« *Acta Philosophica*, 2/1995, str. 115. Tako je za Laclau konstitutivni anahronizem v koreninah vsake identitete, kot je pokazal z analizo dislokacije med proletariatom kot subjektom emancipacije in proletariatom kot subjektno pozicijo, ki jo je proizvedel kapitalistični diskurz. Cf. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, str. 78.
  12. V smer konvergence obeh logik gre, denimo, S. Crichtley, pri čemer poudarja, da je ta konvergenca pertinentna le za tisto pojmovanje, ki afirmira »ireduktibilnost političnega, dojetega kot moment spodbijanja sedimentiranih pomenov socio-ekonomskega,« skratka, le za tisto pojmovanje, za katero je samo politično konstituirano na ireduktibilni dislokaciji. Cf. S. Crichtley, »The Hypothesis, the Context, the Messianic, the Political, the Economic, the Technological, On Derrida's Specters of Marx,« *Acta Philosophica*, 2/1995, str. 88.
  13. Cf. zlasti »Time is out of Joint« v: »Deconstruction, Pragmatism, Hegemony« v: *Deconstruction and Pragmatism*, ur. Ch. Mouffe, Routledge, London, New York (pred izidom).
  14. Cf. J. Derrida, *op. cit.*, str. 176f. in E. Laclau, »The Time is out of Joint,« str. 114.

emancipacije, ki se zdi Marxu zaradi svoje anahronističnosti neustrezen zahtevam sedanosti, to je, neustrezen za »izražanje« socialne revolucije, prav v svoji neustreznosti ustrezen. In narobe, izpolnitev Marxove zahteve po prevladi »vsebine« nad »frazеologijo«, to je, zahteve po revolucionarnem jeziku, ki bi »izražal« zgolj zahteve sedanosti, bi pomenila ukinitvev »vsebine«/»frazеologije«, ukinitvev dislokacije, skratka, pomenila bi smrt emancipacije, kolikor je namreč dislokacija zanjo *conditio sine qua non*, in ne njene realizacije.

Na prvi pogled se zdi, da gre v tej strukturni nemožnosti koincidence jezika in vsebine za enega od učinkov delovanja logike spektralnosti: vsaka nova revolucija se vpisuje v tradicijo, pri čemer ta vpis proizvede subverzivne, deformacijske učinke tako na strani »vsebine« nove revolucije, ker se mora »izražati« v neustreznem mediju, kakor na strani tradicije, to je, »anahronističnega jezika«, ki mora opravljati funkcijo, ki ji ni več kos: »izražati« novo vsebino. A prav na tem tako rekoč privilegiranim terenu logike spektralnosti je mogoče pokazati, v čem je presežek Laclauove analize nad čisto dekonstrukcijsko intervencijo.

Odločilni preboj vidimo v podvojitvi dislokacije: kajti po Laclauu stara revolucija ni prisotna v novi »s svojo partikularnostjo, pač pa s svojo univerzalno funkcijo, s tem, da je (neka) revolucija, to je, inkarnacija revolucionarnega principa kot takega.«<sup>15</sup> Preprosto povedano, »frazеologija«, »anahronistični jezik« ne zastopa nobene konkretne vsebine pretekle revolucije, pač pa revolucijo kot tako. Razcep med »vsebinom« in »frazеologijo« se tako rekoč podvoji oziroma »reflektira« v sami »frazеologiji«: le-ta, vtem ko »izraža« konkretne, partikularne zahteve sedanosti, hkrati zastopa tudi sam univerzalni princip emancipacije.

A kako lahko »anahronistični« jezik »drži mesto« univerzalnega principa? Laclauova poanta je, da anahronistični jezik drži oziroma uteleša univerzalni princip emancipacije v točki svojega neuspeha, neujemanja z »vsebinom«. Univerzalnost emancipacije tako ni inkarnirana v transparentnosti jezika, pač pa v njegovi netransparentnosti, v materialnosti označevalca, zaradi katere je vsak jezik »anahronističen« glede na vsebino, ki naj bi jo »izražal«. Konstitutivno vlogo »anahronističnega« jezika za emancipacijo bi lahko pojasnili s pomočjo Laclauovega koncepta »praznega označevalca«. Prazni označevalec naj bi bil po najbolj uveljavljeni razlagi označevalec, ki je zato, ker je brez označenca, ker je očiščen vsakega pomena, vsake vsebine, zmožen zastopati

15. »The Time is out of Joint,« *ibid.*

ne sicer totalnosti, celosti, pač pa njeno nemožnost. Tisto, kar je po našem mnenju problematično pri tej razlagi, je nekakšna ekvivalenca, ki se vzpostavi med reprezentirajočim in reprezentiranim: »prazni« označevalec naj bi bil prav zaradi svoje praznosti adekvaten reprezentant »praznine« na ravni referenta, namreč odsotne celote.

Po našem mnenju je treba to razmerje bistveno korigirati. Iz dislokacije »frazеologije« in »vsebine« revolucije je razvidno, da ni praznost tista, ki kvalificira »prazni označevalec« za funkcijo zastopnika nemožne totalnosti, celosti. »Prazni označevalec« ne opravlja te funkcije zato, ker je prazen, to je, očiščen vsebine. Kajti, kot prepričljivo pokaže ravno dekonstrukcija, niti prazni označevalec ni nikdar popolnoma prazen, zato je vsaka »reokupacija«, vsaka reinvesticija tega označevalca – kolikor jo namreč »strašijo« sledovi sedimentiranih označencev (praznega) označevalca – v nekem smislu spodletela. Operacija izpraznitve označevalca je potemtakem konstitutivno neuspešna, ker ga ne more nikdar popolnoma očistiti. Ne more ga očistiti česa? Ne more ga očistiti njegove materialnosti oziroma, če uporabimo Kantov izraz, njegove »patologije«. Toda ta patološki moment označevalca, to »meso« označevalca, če smemo tako reči, ta neizbrisnost partikularnega ni tisto, kar korumpira, subvertira in v zadnji instanci onemogoča popoln prevzem svojega simbolnega mandata: biti *Vorstellungsrepräsentanz* nemožne polnosti, totalnosti, pač pa je, narobe, tisto, kar mu šele omogoča, da to funkcijo izpolnjuje. Paradoks »praznega označevalca« je potemtakem v tem, da opravlja svojo funkcijo zastopnika s tistim, kar zastopanje onemogoča, namreč s svojo materialnostjo kot tistim, česar ni več mogoče dekonstruirati in razkrojiti v golo diferencialno relacijo. Toda prazni označevalec je lahko nedekonstruktibilen le, če v nekem smislu prekorači mejo označevalca, če ne funkcionira več kot označevalec. Tu bi lahko tvegali trditev, da prazni označevalec pade v red realnega oziroma, da v praznem označevalcu označevalec koincidira s črko.

Ta precizacija je ključna za reartikulacijo anahronizma kot pogoja za emancipacijo. Iz analize »anahronističnega« jezika emancipacije izhaja, da je dislokacija *conditio sine qua non* emancipacije, po drugi strani pa Laclau usodo emancipacije povezuje z usodo univerzalnega.<sup>16</sup> Laclau torej izpostavi dva konstituenta emancipacije oziroma dva pogoja za emancipacijo: dislokacijo in univerzalno. A kako misliti skupaj univerzalno in dislokacijo? Jasno je, da

16. Cf. »Beyond Emancipation,« v: *Development and Change* (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi 1992), zv. 23, št. 3, str. 132.

univerzalno, od čigar usode je odvisna emancipacija, ni ne že vnaprej obstoječi princip, ne totalnost, dosežena s pravico. Kajti tema dvema tipoma univerzalnega je skupno prav zanikanje dislokacije kot ključnega pogoja emancipacije. Rešitev, ki bi ohranila oba momenta, univerzalno in dislokacijo, je zato lahko le v dislokaciji samega univerzalnega, drugače rečeno, v konceptiji univerzalnega, za katerega je dislokacija zakon.

Laclauova teorizacija emancipacije gre prav v to smer: vsak emancipatoričen projekt je konstitutivno podvojen na svojo lastno partikularno vsebino (konkretne zahteve: odprava socialne, politične itn. diskriminacije) in na univerzalno načelo emancipacije, na emancipacijo kot tako. To seveda ne pomeni, da obstaja univerzalno zunaj svojih kontingentnih »inkarnacij«. Prav tu intervenira logika hegemonije. Hegemonično razmerje je namreč razmerje, v katerem univerzalno, ki nima svoje lastne vsebine, »lahko obstaja le prek parazitske navezave na neko posebno telo.« Posledica te parazitske navezave pa je, da je tudi samo to »telo, s tem ko postane utelešenje polnosti, subvertirano in deformirano v svoji partikularnosti.«<sup>17</sup> Ta sprema parazitiranja in subvertiranja ima ključne posledice za pojmovanje emancipacije: Posledica tega, da se univerzalni princip emancipacije »uteleša« v neki partikularni vsebini, je njegova kontaminacija, deformacija, subverzija. Toda to velja tudi za partikularno vsebino: tudi ona je subvertirana zgolj s tem, da mora reprezentirati univerzalnost emancipacije. A tu je treba dodati še eno precizacijo.

Ni dovolj pokazati dislokacijo med univerzalnim in partikularnim, kot to stori Laclau. Kajti ta dislokacija je po našem mnenju utemeljena v »izvirnejši« dislokaciji samega univerzalnega: v dislokaciji med nemožnim, a zmerom že anticipiranim univerzalnim in inkarniranim, a s tem tudi subvertiranim univerzalnim, ki ga po Laclauu zastopa prazni označevalec. Ključna pri tem je seveda medsebojna artikulacija med anticipiranim in subvertiranim univerzalnim, ki ostaja pri Laclauu netematizirana, bržkone zaradi strahu, da ne bi anticipacijo univerzalnega razumeli kot nekakšen transcendentni pogoj ali pa celo kot potencialno navzočnost še ne realiziranega univerzalnega. Zato je treba poudariti, da to anticipirano univerzalno ni dano vnaprej, oziroma je anticipirano le kot abstraktna forma, demonstrirati pa ga je mogoče le za nazaj, v retroaktivni anticipaciji vsakokratnega projekta emancipacije.

To je razvidno tudi iz specifičnega časovnega modusa univerzalnega. Na splošno bi lahko rekli, da je čas univerzalnega zmerom »out of joint«, iztirjen,

17. *Ibid.*

ker se univerzalno konstitutivno prehiteva (ni drugega kot svoja lastna anticipacija), ali zamuja za sabo, kolikor ga vsakokratne »inkarnacije« subvertirajo, potvorjeno reprezentirajo. Hegemonično razmerje, to je razmerje, »s pomočjo katerega neka posebna vsebina preseže svojo lastno partikularnost in postane inkarnacija odsotne polnosti družbe,«<sup>18</sup> to se pravi univerzalnega, se situira prav v ta interval med prihodnjim preteklikom in predpreteklikom. Bistveno pri tem pa je, da je hegemonično razmerje, ki je po Laclauu edini mišljivi modus prezence in reprezentacije univerzalnega, po našem mnenju sekundarno oziroma parazitsko glede na inherentno dislokacijo univerzalnega. Drugače povedano, hegemonično razmerje je že poskus rešitve zagate samega univerzalnega.

### Mesijanska obljuba ali odločitev

Na prvi pogled se zdi, da dá rešitev za zagato univerzalnega Derrida, ko »*démocratie à venir*«, tako namreč poimenuje emancipacijo, situira v (quasi)-transcendentalno obzorje mesijanske obljube, ki je formalna struktura, predhodna vsakemu izkustvu in zato tudi vsaki hegemonični relaciji. Izhajali bomo iz tele ključne pasaže iz *Spectres de Marx*:

»Tisto, kar ostaja tako ireduktibilno na vsako dekonstrukcijo, tisto, kar ostaja tako nedekonstruktibilno kakor sama možnost dekonstrukcije, je morda neko določeno izkustvo *emancipatorične obljube*; to je morda prav formalnost strukturnega mesijanstva, mesijanstva brez religije, mesijanstva, ki je celo brez mesijanstva, ideja pravičnosti – ki jo zmerom ločujemo od prava in celo od človekovih pravic – in ideja demokracije – ki jo ločujemo od njenega današnjega koncepta in od njegovih danes določenih predikatov.«<sup>19</sup> Prav v to mesijansko obljubo Derrida situira tudi »emancipatorično željo« oziroma »neuničljivi 'treba je'«. V tem ireduktibilnem »treba je« vidi namreč Derrida celo pogoj za »repolitizacijo, morda celo za neki drug koncept političnega.«<sup>20</sup>

Povzemimo: Vsaka vsebina obljube je po definiciji dekonstruktibilna, mesijanske obljube, ki ni obljuba ničesar, pa ni mogoče dekonstruirati, ker nima nobene vsebine oziroma ni drugega kakor sama formalna struktura obljube. V tem oziru bi lahko mesijanski obljubi rekli anticipirano univerzalno. Toda

18. Cf. »Time is out of Joint,« str. 114.

19. Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilé, Pariz 1993, str. 102. (Podčrtala J. Š. R.)

20. *Ibid.*, str. 126.

mesijanska, emancipatorična, to je, odprta ostaja le, če vztraja pri radikalni nedoločljivosti.<sup>21</sup> In prav kot taka konstitutivno neodločljiva obljuba, kot obljuba, ki je ni mogoče ne skalkulirati, ne sprogramirati, ne utemeljiti v kakršnem koli zakonu ali pravilu, je garant odprtosti za drugo in heterogeno in s tem tudi pogoj za možnost dekonstrukcije in emancipacije, »démocratie à venir«, zmerom prihajajoče, a konstitutivno nerealizabilne demokracije. Demokracija je potemtakem pri Derridaju univerzalno, ki se sicer vedno »inkarnira«, pri čemer so te »inkarnacije« po definiciji dekonstruktibilne, mesijanske obljube oziroma »démocratie à venir« pa ni mogoče dekonstruirati, ker ni drugega kakor svoja lastna anticipacija, brez vsakršne vsebine.

Pri Derridaju gre torej za medsebojno artikulacijo treh momentov: demokracije, dekonstrukcije in mesijanske obljube. V nekem smislu nedvomno drži, da za Derridaja ni demokracije brez dekonstrukcije. Kajti šele dekonstrukcija lahko izpostavi za vsakim konkretnim emancipatoričnim projektom praznino, ki je prav odprtost mesijanske obljube. Ta nastopa kot pogoj za možnost emancipatoričnih projektov, a hkrati onemogoča, da bi se kateri koli posamezen projekt etabliral kot dokončna emancipacija oziroma kot »tisto pravo«. Za dekonstrukcijo je namreč »tista prava« emancipacija *contradictio in adjecto*. Vendar pa je prav ta nemožnost realizacije »tiste prave« emancipacije, ta nerealizabilnost mesijanske obljube pogoj za možnost vsake konkretne emancipacije, zato je vsak emancipatorični projekt realizacija in hkrati tudi izdaja mesijanske obljube.

Derridajeva tematizacija mesijanske obljube je torej povsem kompatibilna s hegemonično logiko konstitucije konkretnih emancipacij, toda – za razliko od Laclaua – Derridajev poudarek ni na analizi te konstitucije, pač pa mu gre za to, da »ontološko« utemelji sopripadnost obljube in emancipacije. Tako Derrida po eni strani zatrdi, da je obljuba zaradi svoje odprtosti že na sebi emancipatorična in zato pogoj za »démocratie à venir«. Po drugi strani pa to »démocratie à venir«, kot opozori tudi Laclau, pojmuje kot kontinuirano zavezanost obljubi, odprtosti za drugost, za heterogenost.<sup>22</sup> Skratka, emancipacija in obljuba pri Derridaju druga drugo predpostavljata: obljuba kot izvorna odprtost je pogoj za emancipacijo, toda le, če emancipacija s svoje strani jamči in varuje to odprtost. Težava pa je prav v tej netematizirani predpostavki o privilegirani zvezi med izvorno odprtostjo, ki jo uteleša obljuba, in emancipacijo oziroma demokracijo.

21. *Ibid.*

22. »Time is out of Joint,« str. 116.

V čem je problem? Če je odprtost »izvirna«, potem je zapoved »treba je« odveč.<sup>23</sup> Če pa je »treba je« nujen, potem odprtost ni izvirna. Ali drugače povedano, če je odprtost ontološka, potem emancipacija in izvirna odprtost sicer konvergirata, toda v tem primeru gre v zgubo njuno privilegirano razmerje. Kajti iz izvirne odprtosti, iz situacije strukturne neodločljivosti izhaja kar koli: tako demokracija kakor njeno zanikanje. Ali, kot zatrdi Laclau: »Neodločljivost bi bilo treba dobesedno vzeti kot tisti pogoj, iz katerega nujno ne izhaja nobena akcija. To pomeni, da je ne bi smeli spremeniti v nujen vir *katere koli* konkretne odločitve v etični ali politični sferi.«<sup>24</sup> Povzemimo: če je »formalna struktura obljube« ontološka kategorija in zato konstitutivna za vsako izkustvo, potem demokracija, ki naj pride, ni edina opcija. »Treba je« demokracije je sicer kompatibilen z odprtostjo, ni pa njen logični derivat. Z drugimi besedami, primata demokracije ni mogoče ontološko utemeljiti.

Kaj to pomeni za konceptualizacijo emancipacije v obzorju dekonstrukcije? Laclau odgovori na to vprašanje s tematizacijo hegemoničnega razmerja med »ontološko« izvirno odprtostjo, nedoločljivostjo itn. in »démocratie à venir«, pri čemer poudari, da hegemonično razmerje zahteva ravno odpoved etični zapovedi »treba je«. Od tod izhaja, da bi bila etična zapoved pertinentna le, če bi bila odprtost etična in ne ontološka kategorija. A v tem primeru bi se Derrida moral odpovedati »ontologizaciji« obljube. Temu pa se Derrida noče ali ne more odpovedati, kajti zanj je emancipacija mišljiva zgolj v horizontu obljube oziroma »ontološke« odprtosti. Zato tudi ne more pristati na »zgolj« kontingentno zvezo med emancipacijo in ontološko odprtostjo. Tako Derrida namesto da bi tematiziral zvezo med ontološko odprtostjo in emancipacijo, postavi »emancipatorično željo«, tisti »treba je« za garanta odprtosti. Oziroma »treba je« nastopa pri Derridaju kot nekakšen fetiš, ki zakriva manjkajočo izpeljavo demokracije iz obljube.

Iz perspektive Laclauove kritike Derridajevega pojmovanja emancipacije kot mesijanske obljube izhaja, da Derridajev korak iz ontološke odprtosti v etično zapoved ni problematičen le zato, ker je »nelegitimen«, to je neutemeljiv korak, temveč tudi zato, ker vodi nazaj v problematiko utemeljevanja. Uvajanje etične zapovedi tako pomeni regresijo glede na siceršnji subverzivni domet dekonstrukcije, kolikor je namreč bila distinktivna poteza dekonstrukcije prav

23. Na to opozori tudi Laclau, ko zatrdi: »Kajti če je obljuba 'eksistencialna', to je konstitutivna za vse izkustvo, potem je zmerom že tu, pred vsako zapovedjo.« *Ibid.*

24. *Ibid.*



v tem, da subvertira, pokaže kot nelegitimen vsak možen temelj, izvor, hierarhijo. Etična zapoved zato »greši« tako zoper dekonstrukcijo kakor tudi zoper demokracijo. Zoper dekonstrukcijo zato, ker je dekonstrukcija kot operacija razutemeljevanja nezdržljiva s kakršno koli etično zapovedjo, ki je po Laclauu »smiselna« le kot zahteva, zapoved utemeljitve. Zoper demokracijo pa zato, ker etična zapoved odprtosti kot predpogoj za »démocratie à venir« ni le nepotrebna zahteva, marveč je prav v protislovju z demokracijo, kolikor se namreč demokracija od vseh drugih politik loči prav po tem, da se odpoveduje utemeljevanju oziroma da se utemeljuje na aksiomu »ni Drugega (od) Drugega«.

Kakšne so implikacije tega aksioma za mišljenje emancipacije? Kako misliti pogoje za možnost emancipacije, potem ko se izkaže, da emancipacija ni v nič bolj privilegiranim razmerju z radikalno kontingentnostjo kot katera koli druga politična praksa in da je sklicevanje etično zapoved kot pogoj in jamstvo za emancipacijo nepertinentno? Odgovor na to vprašanje je po našem mnenju treba iskati v dialektiki neskončnega in končnega oziroma v prešitju družbenega kot neskončnega mnoštva v neki dani situaciji s končno, a zato kontingentno odločitvijo.

Res je sicer, da je v novejših Derridajevih teorizacijah tema odločitve dobivala vedno večji pomen. Paradoks pa je v tem, da Derridaju, ki hoče misliti razmerje med neodločljivostjo in odločitvijo, skratka, ki hoče misliti radikalno brezopornost odločitve – ob vsem poudarjanju »norosti« odločitve – manjka ravno pogum za odločitev, natančneje, pogum za zaslepitev za njeno »norost«. To je razvidno tako iz *Spectres de Marx*, a še bolj iz »The 'Mystical' Foundation of Authority«. Prav v tem tekstu najdemo najčistejšo »dekonstrukcijsko« opredelitev neodločljivosti odločitve. Neodločljivost odločitve po Derridaju ne pomeni zgolj *epokhe* pravila, to je, nemožnosti utemeljevanja odločitve na pravilu. Ravno tako ni zgolj nihanje med dvema izključujočima se odločitvama, ki se zdita enako upravičeni, enako imperativni, pač pa je »izkustvo o tistem, ki je – kljub temu da je heterogeno, tuje redu kalkuliranja in pravilu – vseeno obvezano ... da se predaja nemogoči odločitvi.«<sup>25</sup> Z drugimi besedami, neodločljivost odločitve je za Derridaja sámo izkustvo aporije, nemožnosti, to je nemožnosti izpolnitve zahteve po takojšnji odločitvi, po odločitvi tu in zdaj, ne glede na nepopolno (ne)poznavanje situacije, ne glede na (ne)vednost o tem,

25. Cf. J. Derrida, »Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'«, v: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ur. D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson, Routledge, New York, London 1992, str. 24.

po katerem pravilu naj se pri sprejemanju odločitve ravnamo. V čem je potem »norost« trenutka odločitve, kot pravi Derrida, sklicujoč se na Kierkegaarda? V tem, da trenutek odločitve ni nikdar »pravi« oziroma da se vsaka odločitev, in še posebej pravična odločitev sprejema v naglici, v prehitovanju same sebe. Neodločljivost odločitve torej ni drugega kakor priznanje, da »ni trenutka, ko bi bilo mogoče reči, da je odločitev tu in zdaj v celoti pravična«. <sup>26</sup> Iz tega, da je neodločljivost konstitutivni in stalni, nikdar odpravljivi pogoj odločitve, iz tega, da neodločljivost spremlja vsako odločitev kot duh, ki od znotraj najeda, dekonstruira gotovost pravičnosti odločitve, je po našem mnenju mogoče potegniti le sklep, da je odločitev kot taka nemogoča, kar na neki način prizna tudi Derrida s svojim retoričnim vprašanjem: »Kdo nam bo kdaj koli zmožen zagotoviti, da je bila odločitev kot taka sprejeta?« <sup>27</sup> Paradoks dekonstrukcijske teorizacije odločitve je potemtakem v tem, da – ob vsem poudarjanju neodločljivosti in kontingentnosti glede na situacijo vsake odločitve, tako pretekle kakor prihodnje, saj je formalna struktura odločitve v obeh primerih enaka, ob vsem poudarjanju nujnosti odločitve, zahteve po takojšnji odločitvi itn. – ne more misliti odločitve kot take. Posledično ne more misliti niti emancipacije, saj iz strahu, da ne bi prehitro razglasili kakšen konkreten emancipatorični projekt za »tisti pravi«, nenehno poudarja, da nobena emancipacija ne more koincidirati z mesijansko obljubo, ki ni drugega kot izvorna dislocirajoča dislokacija. Derrida pa prav zato, ker se boji, da se ne bi zaslepil za neutemeljene pretenzije konkretne odločitve na pravičnost, konkretne emancipacije na realizacijo mesijanske obljube, spregleda, da je ta slepota prav konstituent emancipacije in odločitve. V nasprotju s tem, kar meni Derrida, bomo mi vztrajali, da se vsaka odločitev, vsak emancipatorični projekt vzpostavi s pretenzijo, ki je za dekonstrukcijo popolnoma nezamišljiva, nemogoča, namreč, da je »tisto pravo«: vsaka odločitev, vsak emancipatorični projekt vznikne iz slepe, v ničemer utemeljene vere, da je »tisto pravo«. Ali, drugače rečeno, pogoj za možnost odločitve oziroma emancipacije je predhodna, časovno neopredeljiva, *nezavedna odločitev* za odločitev oziroma za emancipacijo. A pogoj za možnost te odločitve za odločitev ni preizkus neodločljivosti, kot meni Derrida, pač pa prav narobe njena izključitev. Tako bi lahko rekli, da Derridajevo neutrudno opozarjanje na odgovornost za odločitev, nenehno opozarjanje na odločitev kot nemožno, aporetično izkustvo, na nenehno odlagajočo se izpolnitev mesijanske obljube ne služi po našem

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, str. 25.

mnenju ničemur drugemu kakor prikritju, izognjenju soočenju s to predhodno, neutemeljivo in neumestljivo odločitvijo za odločitev.

Toda ali s tem ne pademo spet pod udar Laclauove kritike? Ali je odločitev za emancipacijo kaj manj vprašljiva od etične zapovedi »kultiviranja« odprtosti, ki jo Laclau očita Derridaju? Kako utemeljiti nujnost odločitve, potem ko smo pokazali, da je etična zapoved varovanja odprtosti nepotrebna in nelegitimna? Naš odgovor na to vprašanje je, da je odločitev nujna iz istih razlogov, iz katerih je derridajevska etična zapoved odveč. Odločitev je nujna zato, ker iz situacije, to je, iz necelega mnoštva, izhaja kar koli, tako demokracija kakor nedemokracija, oziroma nujna je zato, ker noben zakon, nobeno pravilo situacije na sebi ne preferira ene rešitve bolj od druge. Poskusimo torej natančneje opredeliti odločitev za emancipacijo.

Ta odločitev ne meri na noben cilj (denimo, spravo), emancipaciji vnaprej ne predpisuje nobenega operativnega modusa za njeno realizacijo, in ravno tako ji ne podeljuje nobene posebne vsebine. Prej bi morali reči, da je ravno narobe res: prav zato, ker je ta izvirno neutemeljiva odločitev za emancipacijo avtonomna glede na vsebino, se nanjo lahko »obesi« katera koli vsebina, to je, katera koli dekonstruktibilna vsebina. Nič ne more bolje ponazoriti te gole geste odločitve, te koincidence odločitve in akcije, označevalca in dejanja, kakor tisti znameniti *Aude!*, ki je vsaj od Kanta naprej geslo emancipacije: Drzni si! (vedeti, upreti se, boriti se, osvoboditi se). In prav v tisti meri, v kateri lahko odločitev za emancipacijo mislimo zgolj kot čisti deklarativ, ta odločitev v nekem smislu ni drugega kakor praznina, v katero se vpisujejo konkretne emancipatorične zahteve.

Prvi sklep, ki bi ga lahko iz doslej povedanega potegnili, je, da se emancipacija ne artikulira na polnost, na substanco, pač pa na praznino. Emancipacija evocira praznino kot svoj pogoj možnosti, a hkrati je praznina tisto, kar emancipacija, natančneje, odločitev za emancipacijo, emancipatorični deklarativ sploh šele ustvari. Tako bomo rekli, da sama odločitev za emancipacijo ustvari praznino, v katero se vpisuje. Na prvi pogled se zdi, da trdimo isto kot Derrida: za Derridaja je namreč mesijanska obljuba tista praznina, v katero in glede na katero se situirajo konkretni emancipatorični projekti. A za razliko od Derridaja, pri katerem je praznina izvirna in nastopa kot (quasi)transcendentalni pogoj vsakega izkustva, je naša teza ravno nasprotna: ta praznina ni že kar dana, pač pa jo »ustvari« šele odločitev.

Vendar bi popolnoma zgrešili poanto odločitve za emancipacijo, če bi jo razumeli kot nekakšno *creatio ex nihilo*. Če je namreč slednja kreacija nečesa

iz nič, pa je odločitev za emancipacijo, ravno narobe, kreacija nič iz nečesa, kar seveda pomeni, da je bit oziroma situacija predhodna odločitvi. Kajti odločitev, naj je še tako neutemeljena, naj je še tako kontingentna, naj je, kot pravi Derrida, »trenutek norosti«, ni popolnoma arbitrarna, ampak je odločitev v dani situaciji, je odločitev dane situacije. V toliko bi lahko rekli, da je vsaka odločitev situacijska oziroma »priložnostna«. Isto velja tudi za »nič«, ki ga ustvari odločitev. Ni nič na sebi, pač ga gre za konkretni nič neke dane situacije. Ena od manifestacij tega nič pa je ravno neodločljivost.

Zdaj je že bolj jasno, zakaj dekonstrukcija po našem mnenju v nekem radikalnem smislu ni zmožna misliti odločitve. Ni je zmožna misliti zato, ker napačno zastavi, locira problem neodločljivosti. Neodločljivost ni izvorna »danost«, kot menita Derrida in Laclau, pač pa nastane šele retroaktivno, prek intervencije dogodka, ki bi ga v tem oziru lahko razumeli tudi kot »vdor realnega«, saj sesuje »homeostazo«, vladavino zakona situacije. Prej kakor izvorno stanje situacije je treba neodločljivost misliti iz dislokacije, kajti edino v tej perspektivi je mogoče situacijo videti kot ne-celo, netotalizabilno. Kajti iz perspektive Zakona necelosti situacije sploh ni bilo mogoče videti. Še več, prej, v dobi »vladavine« Zakona je tudi dislokacija, če je sploh opazna, dojeta zgolj kot empirična ovira in ne kot tisto, kar onemogoči situaciji, da bi se zacelila.

Zdaj bi pa morali pokazati medsebojno artikulacijo situacije, dislokacije, dogodka in odločitve. Dogodek je dogodek, to je »tyche«, srečanje z realnim že po definiciji ireduktibilen na situacijo. Ni ga mogoče izpeljati iz njenih zakonitosti in protislovij, skratka, je radikalno kontingenten glede na situacijo oziroma, z Badioujevimi besedami, je suplement, dodatek situaciji. A po drugi strani ne bi bil mogoč, če ga situacija v nekem smislu ne bi »pričakovala«, če v situaciji ne bi že vnaprej bil pripravljen kraj za njegov vpis. Ta kraj vznika dogodka bi lahko z Laclauovim konceptom poimenovali dislokacija. Rekli bomo, da je dislokacija tisti kraj v situaciji, v katero se situira dogodek. A to še ne pomeni, da je dogodek mogoče deducirati iz dislokacije. Če je dislokacija na neki način vedno že tu, vsaj kot potencialnost, pa to ne velja tudi za dogodek. Dogodek nastopi ali ne nastopi. To je kontingentno. Tisto, kar pa mora biti nujno dano, je kraj njegovega vpisa, njegove intervencije: dislokacija. Toda problem je v tem, da smo tu ujeti v cirkularnost. Kajti tudi dislokacija, četudi je imanentna situaciji, ni vidna za vsakogar in iz vsake perspektive. Prav narobe, kot smo pokazali, dislokacije iz perspektive zakona sploh ni mogoče opaziti oziroma jo je mogoče videti zgolj v potvorjeni podobi empirične akcidentalnosti. Zato da bi sploh lahko bila opazna kot dislokacija, mora nastopiti dogodek.

Dogodek zato v nekem smislu ni drugega kakor »realizacija« dislokacije oziroma dogodek je ime za destabilizacijske učinke dislokacije.

A tako kot pri dislokaciji, se tudi pri dogodku ponovi in celo zaostri problem njegove določitve. Če sta že dislokacija in dogodek ujeta v cirkularno razmerje, to še toliko bolj velja za razmerje med odločitvijo in dogodkom. Sledeč Badiouju bomo rekli, da je dogodek mogoč le v situaciji oziroma da je situacija predhodna dogodku.<sup>28</sup> Ključna težava pa je v temle: kako misliti dogodek v situaciji, če pa se dogodek kot *tyche*, kot srečanje z realnim, po definiciji ne more vpisati v noben zakon situacije. Če je namreč dogodek nekaj, kar v hipu, ko se pojavi, hkrati že izgine, skratka, če je prezenca dogodka prekarna in naključna, potem je problem prav v tem, kako ugotoviti, ali se je dogodek sploh zgodil ali ne. V zadnji instanci je zato treba reči, da dogodek obstaja le za odločitev oziroma za deklarativ, ki razglasi njegov obstoj. Od tod izhaja, da je neodločljiv dogodek in ne situacija. Kajti glede dogodka se ni nikdar mogoče znebiti suma, da smo se zmotili oziroma da smo simulacrum dogodka vzeli za dogodek. Te neodločnosti, namreč neodločenosti med dogodkom in ne-dogodkom, po definiciji ni mogoče odpraviti oziroma ta neodločljivost je konstitutivni del dogodka.

Kaj pomeni ta radikalna neodločljivost za emancipacijo in zvestobo emancipacije? »Postmodernisti« iz tega potegnejo sklep, da je vsaka akcija, vsaka politika, tudi najbolj plemenita, emancipatorična zato, ker ni mogoče ločiti dogodka od simulakruma dogodka, ničeva. Za »postmoderniste« je torej vsak dogodek fiktiven, skratka, simulakrum. Nauk, ki ga je mogoče potegniti iz artikulacije politike in emancipacije na dogodek, pa je drugačen: neodločljivost dogodka ne pomeni, da je dogodek simulakrum, pač pa pomeni, da je dogodek kot dogodek z vidika zakona situacije neodločljiv oziroma da za zakon situacije dogodek in ne-dogodek koincidirata. Vendar pa ta neodločljivost ne le, da ne diskvalificira dogodka in politike oziroma emancipacije, ki na njem temeljita, pač pa zahteva, da v koncept dogodka »vkalkuliramo« tudi odločitev kot njegov konstituent. S tem smo že nakazali, da je mogoče emancipacijo, kolikor je njena *conditio sine qua non* odločitev za emancipacijo, misliti šele, ko izstopimo iz dekonstrukcijskega obzorja, oziroma, misliti jo je mogoče v tistem obzorju, ki emancipacijo artikulira na dogodek.

V to smer gre tudi Laclau, ko emancipacijo opredeli kot »tisto predstavo, na katero pridemo zmerom prepozno in ki nas sili v mučno ugibanje o njenih

28. Tu do neke mere sledimo Badioujevi konceptualizaciji razmerja med bitjo in dogodkom, kot jo razvije v *L'être et événement*.

mitičnih oziroma nemožnih izvorih.«<sup>29</sup> To je po našem mnenju ključno mesto, kajti tu konvergirata dve argumentacijski liniji: »dekonstrukcijska« in »dogodkovna«. Ni treba posebej poudarjati, da je razkrivanje mitičnosti izvorov eden od zastavkov dekonstrukcijske operacije. Toda druga linija, ki je pri Laclauu zgolj nakazana, ne da bi bila zares izpeljana, tematizira emancipacijo v redu realnega oziroma dogodka. Tu je mogoče nakazati bistveno razliko med Derridajem na eni strani in Badioujem in do neke mere tudi Laclauom na drugi: za Derridaja je dogodek oziroma emancipacija, demokracija, kot pravi Derrida, tisto, kar zmerom prihaja, a nikdar ne pride, tisto, kar je konstitutivno prihajajoče (à venir), odlagajoč se v nedoločno prihodnost. Narobe pa je za Badiouja in mestoma za Laclaua dogodek-emancipacija tisto, kar je vedno že prišlo, tisto kar je, prav zato, ker v hipu, ko vznikne, hkrati tudi že izgine, prepuščeno mučnemu ugibanju, če povzamemo Laclauov besedanjak, ali se je sploh zgodilo ali ne. Drugače rečeno, mučno ugibanje o izvoru, vzniku dogodka, je zato mogoče razumeti tudi kot priznanje, da nikdar nismo na izvoru, vzniku dogodka, še več, da strukturno ni mogoče biti na izvoru dogodka, ker se o tem, ali se je dogodek zgodil, ali ne, odloča šele za nazaj, retroaktivno. Čas dogodka zato ni odlagajoča se prihodnost, kot meni Derrida, temveč prihodnji preteklik: za dogodek je treba reči, da »bo bil.« Šele v kontekstu te časovne zanke dobi smisel maksime zvestobe emancipaciji. Za zvestobo emancipacije se je dogodek vedno že zgodil, a kaj »bo« ta izginuli dogodek, o tem odloča maksima zvestobe, ki se nanj sklicuje.

Emancipacija je potemtakem vedno *post-emancipacija*. Post-emancipacija ne pomeni le, da je dogodek izginil – edino pod tem pogojem je smiselno imenovanje dogodka, odločitev, da se je dogodek zgodil, ki nastopa kot edino znamenje njegove prezenca – pač pa pomeni videti, misliti in reorganizirati situacijo, v kateri je dogodek vzniknil, v luči tega dogodka. Gledati situacijo v luči dogodka pomeni videti drugo, novo situacijo. A kaj je tisto novo, kar prinaša dogodek? Dogodek ne prinaša nobene nove vsebine, pač pa izpostavi situaciji imanentno dislokacijo, praznino, ki to situacijo konstituira. Gledati situacijo v luči dogodka pomeni gledati situacijo iz perspektive njene dislokacije, iz perspektive radikalne kontingentnosti te situacije. Prav na to smo mislili z zvestobo emancipaciji. Ne zvestobo nekakšnemu izvirnemu dogodku, Emancipaciji z veliko začetnico, ne zvestobo derridajevski mesijanski, prazni obljubi. Pri zvestobi emancipaciji, kot smo videli, ne gre niti za varovanje nobene, še tako plemenite vsebine emancipacije (politična, pravna, socialna

29. *Ibid.*, str. 123.

enakost, človekove pravice, odprtost za Drugega), nobenega ideala emancipacije, pač pa gre za zvestobo odločitvi za emancipacijo, za zvestobo prekinitvi, ki jo taka odločitev prinaša. Zvestoba emancipaciji potemtakem ni drugega kakor vsakič znova obnovljena odločitev za emancipacijo,<sup>30</sup> to je zvestoba maksimi *Drzni si!* Zdaj se tudi v drugi luči pokaže »nemogoča naloga«, o kateri govori Laclau: če je emancipacija mogoča le kot post-emancipacija, potem »nemogoča naloga« ni dekonstrukcija temeljev, vsebin itn. emancipacije, pač pa prej nenehno verificiranje aksioma emancipacije. Ta verifikacija pa zahteva nenehno odkrivanje možnosti za reaktivacijo, v Lalcauovi terminologiji, za odpiranju novih opcij, za invencijo novih protokolov, novih pravil, novih vsebin temeljnega aksioma emancipacije.

Zvestoba emancipacije zato narekuje tudi določene pogoje za razumevanje in prakticiranje politike: politika ni več suturirana ne na etiko, ne na pravo, ne na filozofijo, pač pa jo je treba jemati kot avtonomno, to je kot prakso, ki samo sebe misli in ki si sama predpisuje aksiome in zakone. Na zvestobi emancipacije utemeljeno teoriziranje politike je zato simetrično inverzno »postmodernističnemu«: če denimo Derrida in Lyotard »etizirata« politiko in ontologijo, zagovarjata primat etike glede na politiko, pa Laclau, skupaj s teoretiki, »zvestim emancipaciji«, politiko »ontologizira«. Prvi *en bloc* zavračajo politiko, ker je zanje vsaka politika, tudi »najboljša« že vnaprej suspektna. Za druge pa je nelegitimno diskriminiranje med etiko in politiko in, posledično, med »politično« ali »dobro« demokracijo in »nepolitično« ali »slabo« diktaturo, totalitarizmom itn. Z drugimi besedami, z vidika drugih ne gre za rez med politiko in ne-politiko, pač pa za različne forme politične subjektivacije, za različne »politike«. Zato s politikami, ki »jih ne maramo«, (totalitarizem, terorizem, nacizem, fundamentalizem itn.), nismo opravili z zgolj s tem, da jih izvržemo iz polja politike in razglasimo za ne-politiko. To pa spet pomeni, da se je proti takim politikam treba boriti s političnimi izjavami, diskurzji, praksami in ne z etično obsodbo.

Zato je vodilo in »večna« subjektivna maksima teoriziranja in prakticiranja politike, zveste emancipaciji, maksima, katere formulacijo si sposojamo od Badiouja: narediti praktično nemogoče izjave, diskurze in prakse, ki so v »logičnem protislovju« z emancipatoričnim aksiomom enakosti.<sup>31</sup>

30. Jasno je, da ne gre za ponavljanje neke »izvirne« odločitve. Uporabljajoč Laclauovo terminologijo bi lahko rekli, da se odločitev situira v moment reaktivacije. Cf. *New Reflections...*, str. 34-35.

31. Cf. A. Badiou, »Wahrheiten und Gerechtigkeit«, v: *Politik der Wahrheit*, ur. R. Riha, Turia & Kant, Dunaj (pred izidom).

To »večno« maksimo, ki bi jo lahko razglasili za temeljni aksiom emancipatorične politike, je mogoče na različne načine formulirati: kot aksiom enakosti, kot to velja za Badiouja in Rancièra, kot enačaj enakosti-svobode, kot mislijo Balibar, Laclau in Mouffe, ali pa kot nedekonstruktibilnost pravičnosti, kot trdi Derrida. Od tod izhaja, da je sama formulacija aksioma kontingentna, »priložnostna« in kot taka nebitvena, pač pa je bistveno to, da je ta aksiom, ne glede na njegovo formulacijo, treba obravnavati kot predpostavko, ki jo je treba vsakič znova verificirati, to je, kot aksiom, ki je v nekem smislu vreden le, kolikor je učinkovit.



Gorazd Korošec

## ANGLEŠKI REPUBLIKANIZEM IN HOBBSOVA POLITIČNA TEORIJA

Temeljno delo Hobbesove politične filozofije in eden od temeljnih tekstov moderne filozofije in politične teorije, njegov *Leviathan*, je izšel leta 1651, sredi enega najbolj burnih obdobj angleške zgodovine, v času vladavine Republike [*Commonwealth*], vzpostavljene po usmrtitvi kralja Karla I. leta 1649. Obdobje pred tem je vrvelo od ostrih, temeljitih in podrobnih političnih razprav, ki so vzele v pretres tudi najbolj osnovna načela in značilnosti politične oblasti in državljanskega življenja, vključno s temeljnimi verskimi vprašanji. In v času, ko je *Leviathan* izšel, se politično prizorišče še nikakor ni umirilo, tako njegova sedanjost kot prihodnost je še vedno ostajala odprta in v določeni meri negotova, torej je tako političnim aktivistom kot teoretikom ponujala priložnost tako za analizo kot za predloge bodoče politične ureditve.

Hobbes je imel s svojim *Leviathanom* nedvomno resen namen aktivno poseči v to razpravo in ponuditi tako analizo političnega položaja kot tudi predloge za prihodnjo ureditev politične, pa tudi verske oblasti in celo oblike religije, toliko bolj, ker se je konec koncev štel za utemeljitelja moderne politične teorije. Torej je to njegovo delo nadvse neposreden odziv na večino tedanjih političnih razprav in jih seveda tudi dejavno sooblikuje. Seveda pa se nikakor ne omejuje na to, pač pa v skladu z nameni avtorja s svojo analitično močjo in globino ostaja delo, ki močno presega svoj časovni okvir in s časom ohranja svojo aktualnost, saj je v precejšnji meri aktualno še danes, če le želimo razumeti njegovo sporočilo.

Kljub izjemnemu mestu *Leviathana* v Hobbesovi filozofiji in zgodovini moderne politične misli, pa ostaja dejstvo, da so bili Hobbesovi politični pogledi v zelo veliki meri izoblikovani že pred tem delom. Nekateri celo trdijo, da *Leviathan* glede na Hobbesovi prejšnji deli politične teorije, *Elements of Law* in *De Cive*, ne prinaša nobene bistveno nove filozofske teze. To v neki meri celo drži, kljub temu pa *Leviathan* zasluži obravnavo kot posebno in samostojno filozofsko delo, tako zaradi svoje metode, dejstva, da politično filozofijo vključi v celovit in zaključen Hobbesov filozofski sistem, povsem novih pogledov na

religijo in njeno vlogo v politični skupnosti, ki jih predstavlja, vrste premikov poudarkov, ki dejansko predstavljajo novosti v Hobbesovi politični filozofiji, in nenazadnje zaradi odzivov na tedanje aktualne politične razmere, ki prav tako razširjajo področje relevantnosti tega dela in premikajo njegovo težišče. Zaradi vsega tega je *Leviathana* mogoče šteti za analizo političnega kot takega, ki pa se ji pridružuje konstrukcija vloge religije v politični družbi in zaželene ureditve politične družbe, zaradi česar torej vsebuje tudi utopično razsežnost.

Ker nas zanima vpetost *Leviathana* v takratni politični in ideološki trenutek, si bomo najprej ogledali Hobbesovo politično teorijo in njegova stališča v obdobju pred *Leviathanom*, torej v delih *Elements of Law* in *De Cive*, zatem si bomo ogledali takratno angleško politično idejno in ideološko prizorišče, da bi videli, katere ideje so prevladovali na njem in katerim od teh se je Hobbes zoperstavljal, z njimi polemiziral, jih sprejel ali pa preformuliral in preoblikoval, da bi okrepil lastne argumente in jih napravil prepričljivejše.

Zatem pa si bomo lahko natančneje ogledali, kako se vpliv teh idej in političnih dogajanj kaže v *Leviathanu*, kako Hobbes zaradi njih spremeni ali preoblikuje določene argumente ali vpelje nove. Tako bomo lahko odgovorili na vprašanje o novostih v politični teoriji *Leviathana* in pojasnili tudi nekatere značilnosti tega dela, ki še vedno begajo interprete. Tako se npr. še vedno odvija polemika o tem, ali in kako odkrito je Hobbes v *Leviathanu* podprl novo republiko in Oliverja Cromwella, v kolikšni meri je bil naklonjen politični in verski ureditvi nove republike in kaj to pomeni za njegov prejšnji oziroma siceršnji rojalizem; je bil torej republikani in njenemu voditelju osebno naklonjen, ali pa je ostal rojalist, ali pa je oblast novega suverena podprl zato, ker je pač menil, da ta svojo oblast izvaja ustrezno in pač zadovoljuje osnovni smoter vloge suverena, torej zagotavljanje zakonitosti in mirnega življenja državljanov?

Hobbesove lastne izjave mnogih od teh vprašanj ne pojasnijo preveč zadovoljivo, saj jih je pogosto treba vzeti z rahlo rezervo in upoštevati, da je Hobbes v določenih obdobjih moral paziti na to, da se izogne preganjanju zaradi svojih političnih in verskih stališč, poleg tega pa že zaradi lastnih načel in osnovnega načela svoje politične filozofije ni želel odkrito nasprotovati trenutnemu suverenu oziroma vladajočemu prepričanju. Vsekakor je za njegov položaj v precejšnji meri značilna izjava, ko je na vprašanje Karla II., naslednika usmrčenega kralja Karla I., ko ga je ta po restavraciji monarhije sprejel in mu očital podpiranje njegovih nasprotnikov v času republike, Hobbes odvrnil: »Ne bodite jezni name, če sem v prizadevanju po obrambi vaše stvari potegnil dvorezen meč.«

Hobbesovi prvi deli politične filozofije smemo v določeni meri obravnavati skupaj, saj v *Elements of Law* Hobbes prvič sistematično pojasni svoja politična stališča, *De Cive* pa si je zamislil kot uradno latinsko verzijo svojih političnih stališč in je postala tudi njegovo najbolj znano delo med neangleškimi bralci po kontinentalni Evropi, vse do latinske izdaje *Leviathana* leta 1668, torej skoraj dvajset let po izvorniku.

To njegovo delo sta poznala tako Descartes kot Grotius in oba sta menila, da je Hobbesov glavni namen v tem delu zagovor monarhije. To je bilo nedvomno res, le da je bil Hobbes pri tem še precej bolj nepopustljiv kot večina ostalih rojalistov. Tako v *Elements of Law* kot v *De Cive* je bil njegov glavni namen zavrniti argumente kraljevih parlamentarnih nasprotnikov, pri tem pa je zagovarjal še bolj skrajn absolutizem, kot bi ga bil pripravljen sprejeti kdo drug. Med rojalisti, ki so se delili na zmerne, ki so si prizadevali za ustavno monarhijo, in skrajne, se je Hobbes nedvomno uvrščal med slednje. Seveda pa so burni politični dogodki med letoma 1640, ko je nastalo delo *Elements of Law* in 1651, ko izide *Leviathan*, vplivali tudi na Hobbesa in njegovo politično teorijo, da je bil v slednjem delu pripravljen podpreti republiko.

Hobbes je *Elements of Law* posvetil vojvodi Newcastleskemu, ki je bil tedaj kraljev zasebni svetovalec [*Privy Councillor*], sicer pa je bil bližnji sorodnik Hobbesovega mecena Williama Cavendisha, grofa Devonshirskega, ki je nekaj pred tem skušal Hobbesu zagotoviti mesto v sklicu parlamenta, ki je pozneje dobil ime Kratki parlament. Ta parlament je kralj sklical, da bi odobril financiranje vojne proti upornim Škotom. Vendar parlament tega brez velikih koncesij ni hotel storiti, zato je Kraljevi svet, vključno z Newcastlom, kralju svetoval, naj parlament razpusti in ta je to tudi nemudoma storil. Hobbesovo posvetilo datira le nekaj dni po tem dogodku in torej ne pušča nobenega dvoma o tem, katero od strani je s tem podrl. Hobbes je pozneje v biografiji pripomnil, da so imeli mnogi, tudi med člani parlamenta, prepise rokopisa *Elements of Law*, ki je med njimi dvignil precej prahu, in če kralj parlamenta ne bi razpustil, bi bil kot avtor tega dela prav lahko deležen preganjanja ali celo v strahu za življenje.

Zaradi razpusta parlamenta pa je kralj ostal brez denarja za uresničitev vojnih načrtov in ko so uporni Škoti vdrl v Anglijo, je moral sklicati novi, Dolgi parlament. Ta je takoj začel zasliševati ljudi, ki so preveč vneto zagovarjali kraljevo oblast in Hobbes je moral nemudoma pobegniti v Francijo. Ko se je začela približevati državljanska vojna, se je Newcastle, ki je bil pred tem vpleten v načrte za vojaški poseg proti parlamentu, pridružil kralju pri

Yorku, da bi mu pomagal organizirati vojsko, enako pa je storil tudi Hobbesov mecen grof Devonshirski, ki je bil zato odstranjen iz parlamenta in izključen iz Lordske zbornice. Novembra 1641 je Hobbes v Parizu prav njemu posvetil rokopis *De Cive*.

Hobbes je bil torej pred državljansko vojno tesno povezan z vodilnimi rojalisti. Newcastle je lahko kot svetovalec vplival na kraljeve odločitve in to je Hobbes dobro vedel, saj je posvetilu dodal: »namen te knjige je, da bi s pomočjo vašega lordstva vplivala na odločitve tistih, ki jih obravnavana vsebina najbolj neposredno zadeva« (*Elements of Law*, str. xvi) – torej kralja in njegove najožje svetovalce. Predlagal je tudi, da bi o njegovih političnih načelih poučili študente na univerzi, medtem ko bi morali zavajajoče doktrine, ki jih trenutno učijo, izkoreniniti iz zavesti ljudi. (*Elements of Law*, II del, pogl. 9, 8).

V tem delu je Hobbes posebej izpostavil šest idej, ki so še posebej zavajajoče in nevarne (II del, pogl. 8, 4-10; II, pogl. 9, 8), v *De Cive* pa je ta spisek ponovil (pogl. 12, 1-8) in prav tako tudi v *Leviathanu* (pogl. 29). Prizadeval si je tudi pokazati, da njegova teorija pobija vsako od teh idej. Te ideje pa so bile: 1) da naj posameznik ne bi smel izvajati ukazov suverena, če so v nasprotju z njegovo vestjo; 2) da suverena zavezujejo njegovi lastni zakoni; 3) da je mogoča delitev suverene oblasti; 4) da državljani posedujejo lastninske pravice celo nasproti samemu suverenu; 5) da ljudstvo glede na suverena ali suvereno oblast predstavlja ločeno politično telo; 6) da je tiranocid ali usmrnitev tiranskega vladarja zakonita.

Kljub Hobbesovi lastni izjavi, da delo *Elements of Law* nima prav nobenega polemičnega namena, to očitno ni bilo res, saj so bile prav te ideje med temeljnimi argumenti kraljevih nasprotnikov pred državljansko vojno, Hobbes pa je delo napisal z nedvoumnim namenom, da jih zavrne.

Na pravice ravnanja po lastni vesti, četudi v nasprotju z ukazi in zakoni suverena, so se sklicevali vsi nasprotniki in kritiki kraljeve verske politike, ki so trdili, da je kralj s predpisi o anglikanski veri in vpeljavo obredov prekršil pravico državljanov, da vero izvršujejo v skladu z lastno vestjo. To je veljalo tako za prezbiterijance in puritance, kot tudi za uporne Škote, na to pravico se je sklicevala vrsta parlamentarnih peticij in celo Veliki protest [*Great Remonstrance*] spodnjega doma. Tako je npr. vplivni puritanec William Ames trdil, da posameznik ne bi smel ubogati ukazov drugega človeka, če ni v svoji vesti prepričan, da so ti zakoniti: če torej obstaja praktičen dvom o njihovi zakonitosti, jih lahko zavrne. Kristus naj bi namreč v vprašanih vere ljudi odvezal dolžnosti, da ubogajo zgolj človeške zapovedi. S tem so državljanovo dolžnost, da uboga

ukaze suverena, močno omejili, enako pa seveda tudi suverenovo oblast. Eden vodilnih rojalistov, duhovnik Roger Maynwarding, je že leta 1627 ostro napadel »fanatične in zmotne ideje« tistih, ki »vse zvajajo na zapovedi zasebne vesti«.

Kralj je bil deležen tudi obtožbe, da je prekoračil zakone dežele, ki naj bi ga zavezovali. Te obtožbe so se opirale na stališče, ki ga je zagovarjal npr. Christopher Sherland, da je kraljeva oblast del običajnega prava. Tako je tudi Sir Francis Seymour trdil, da je ideja, da se kraljeva oblast nahaja nad zakoni, izdaja, med njegovimi istomišljeniki pa je vladalo prepričanje, da kralja postavljajo nad zakone le rimokatoliki. Sklep je iz teh postavk potegnil predsednik parlamenta Glanville, ki je v Kratkem parlamentu zatrdil, da »je nezakoniti kraljevi ukaz nič enoziroma neveljaven.« S temi stališči so se strinjali tudi vsi parlamentarci, ki so leta 1628 podprli Peticijo pravic [*Petition of Rights*], ki je vpeljala precejšnje omejitve kraljeve oblasti. Obtožb sta bila deležna tudi Hobbes in Maynwarding, ki sta sodelovala pri zbiranju kraljevih Prisilnih prispevkov [*Forced Loan*], zaradi česar je parlament Maynwardingu izrekel nezaupnico in ga odstavil, češ da je kralja skušal prepričati, da je nad zakoni in običaji svoje dežele.

Parlament je prav tako zagovarjal tudi mnenje, da suverenost ne pripada le kralju. Pri tem so se sklicevali na tradicijo, ki jo je predstavljal npr. Sir John Fortescue, pravnik petnajstega stoletja, ki je oblast angleškega kralja opisal kot »ne le kraljevo, pač pa tudi politično«, kar je pomenilo, da kralj ne more spremeniti zakonov brez soglasja državljanov, niti jih obdavčiti proti njihovi volji. Tako je tudi Sir Robert Phelips v parlamentu iz leta 1628 poudaril, da je Anglija omejena monarhija, v kateri »kralj ne more niti uvesti davkov niti sprejemati zakonov brez parlamenta.« Suverenost je torej razdeljena med kralja in oba domova parlamenta. Če bi kralju prepustili vso suvereno oblast, bi to pomenilo, da bi imel »ne le kraljevsko, pač pa tudi zakonodajno oblast«, zato je soparlamentarce pozval, naj »kralju dajo le tisto, kar mu pripada, in nič več«. Tudi slavni pravnik Sir Edward Coke, proti kateremu je Hobbes zavzeto polemiziral tako v *Leviathanu* kot v *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, je trdil, da bi v primeru, da bi parlament priznal kralju vso suvereno oblast, to pomenilo, da bi se njegova oblast nahajala nad vsemi zakoni v deželi, celo nad branikom državljanskih svoboščin, Magno Carto. S temi stališči se je strinjala večina parlamentarcev.

Eden od osrednjih argumentov kraljevih nasprotnikov v zgodnje stuartskem obdobju, torej v prvi polovici sedemnajstega stoletja, se je nanašal tudi na lastnino državljanov. Parlamentarci so trdili, da lastninske pravice državljanov

ne veljajo le nasproti drugim državljanom, pač pa tudi nasproti kralju, zato kralj davkov, ki pač zadevajo lastnino, ne more uvesti brez soglasja parlamenta kot predstavnika ljudstva. Pri tem so se opirali na običajno pravo in celo na samo Magno Carto, prav tako pa je tudi Peticija pravic iz leta 1628 razglašala za zakonite le tiste davke, ki so sprejeti »s splošnim soglasjem v parlamentu« in poudarjala, da državljanov k davkom ni mogoče prisiliti. Kljub temu, da je kralj Karel I. pristal na to peticijo, pa je uvedel vrsto zunajparlamentarnih prispevkov, med katerimi je bil najbolj znan mornariški davek [*Ship money*]. Nasprotovanje davkom je bilo v takratnih parlamentih tako razširjeno, da sta se med njihovimi nasprotniki znašla tako Falkland, ki je pozneje v državljanski vojni postal rojalist, kot tudi John Pym, ki je postal eden voditeljev parlamentarne strani.

Nekateri od kraljevih nasprotnikov so menili, da kraljeva dolžnost, da za uvedbo davkov pridobi soglasje državljanov, izvira iz sporazuma med njim in ljudstvom, ki je povzet v kraljevi kronski zaprisegi. Tako je eden vodilnih puritancev Henry Burton leta 1636 trdil, da se je kralj »s svečanim in svetim Sporazumom s celotnim svojim ljudstvom zavezal, da bo ohranjal njihove upravičene pravice in svoboščine ... in zahteval od njih le tisto poslušnost, ki jo terjajo pravični zakoni kraljestva.« Vsi ti argumenti, vključno s tistimi, ki so poudarjali, da kralj in ljudstvo predstavljata eno politično telo in da zato ni mogoče podpirati kralja, ne da bi hkrati branili tudi pravice državljanov, pa so služili predvsem temu, da bi pokazali, v čem je kralj zlorabil svojo tako opisano vlogo. Hobbesov pojem družbene pogodbe je nedvomno meril tudi na tovrstna pojmovanja, seveda pa so bili Hobbesovi sklepi glede vloge suverena povsem nasprotni sklepom teh parlamentarcev.

Ti so v skladu s svojimi pogledi trdili, da uporni Škoti, ki so posegli po orožju, niso uporniki, saj so s tem le branili svoje starodavne pravice in svoboščine, kot je dejal Henry Burton. Škote in njihov upor je leta 1638 branil tudi puritanec Jeremiah Burroughes. Škotski pristaši Zaveze [*Covenanters*] so se sklicevali na enake argumente o obrambi svoboščin in svoje vere. Tudi puritanec William Prynne je trdil, da ima ljudstvo v določenih primerih pravico odstaviti svojega vladarja. Odstavljeni kralj pa je po precej razširjenem mnenju, ki ga je bilo mogoče zaslediti tako pri Suarezu kot tudi pri škotskem prezbiterijancu Samuelu Rutherfordu, veljal le za uzurpatorja, ki ga lahko upravičeno ubije vsakdo. Tako je absolutist Peter Heylin, ki je napadel Burtona in ostale puritance zaradi njihovih idej o odstavljanju kraljev in tiranicidu ali umoru tiranov, kot avtorja teh idej navedel tudi kalvinista Georga Buchanana in Davida Paraeusa.

Umora tiranov seveda javno ni zagovarjal skoraj nihče pred izbruhom državljanske vojne. Zato pa so bile splošno razširjene ostale ideje, ki jih je v *Elements of Law* napadal Hobbes. Ideja o deljeni suverenosti ali mešani monarhiji je bila razširjena ne le med kraljevimi nasprotniki, ampak celo med rojalisti, saj jo je konec koncev zagovarjal celo znameniti *Odgovor na 19 predlogov parlamenta*, ki sta ga v kraljevem imenu sestavila Sir John Colepeper in vikont Falkland, in je s pristankom na ustavne temelje monarhije znatno povečal kraljevo priljubljenost, hkrati pa retoriko mešane monarhije uvedel tudi v uradne razprave o organizaciji politične oblasti. Po Hobbesovem mnenju je bilo to že preveliko popuščanje, s čimer je bila kraljeva stvar vnaprej izgubljena.

Pozneje, ob izbruhu državljanske vojne, so zmerni rojalisti kot sta bila Edward Hyde, poznejši grof Clarendon, in Falkland, ki so sprva veljali za kritike kraljeve politike, prestopili na njegovo stran, saj so uvideli, da glavno nevarnost tradicionalni ureditvi in uveljavljeni religiji predstavljajo parlamentarci, ne pa kralj.

Hobbes se nikoli ni uvrščal med zmerne rojaliste, kot npr. njegov veliki nasprotnik Hyde, pač pa je bil bliže absolutistom iz obdobja pred 40-timi leti 17. stoletja, torej Petru Heylinu, Rogerju Maynwardingu, Robertu Sibthorpeu in Siru Robertu Filmerju. Uporniki so kralja obtoževali prav ravnanja v skladu s tistimi idejami, ki jih je zagovarjal Hobbes – da kralj poseduje neomejeno oblast, da je edini zakonodajalec in da ne obstaja dejanski sporazum med kraljem in ljudstvom, ki bi kralja zavezoval. Podobno kot ti stari absolutisti, ki so se navdihovali pri naukih Jeana Bodina, William Barclaya in Marca Antonia De Dominisa, je tudi Hobbes, ki je redko navajal svoje vire, v *Elements of Law* omenil Bodina, ko je utemeljeval temeljno načelo, da mora biti suverenost nedeljiva. Vendar pa se je Hobbes od teh absolutistov v dveh točkah pomembno razlikoval, saj je zavzel dve povsem *novi stališči*. Tako je za razliko od njih trdil, da lastninske pravice državljanov nimajo veljave proti suverenu, prav tako pa je v nasprotju z drugimi absolutisti, ki so se v pomembni meri naslanjali tudi na religiozne argumente, Hobbes trdil, da duhovščina ne sme imeti nobene druge oblasti, razen tega, da v verskih zadevah zastopa kralja.

Bodin je, tako kot večina absolutistov za njim, lastninske pravice državljanov razumel tudi kot pravice nasproti suverenu, zato je bil običajni absolutistični argument v primerih uvedbe davkov, za katere ni bilo mogoče dobiti soglasja parlamenta, da gre za nujen primer oziroma nujno potrebo države. O nujnosti potrebe po davkih je seveda razsojal suveren, težava pa je bila v tem, da takšni argumenti za državljanse običajno niso bili preveč prepričljivi in taki davki so, tako kot v primeru angleškega mornariškega davka [*Ship money*] vzbudili glasna

nasprotovanja državljanov in parlamenta. Kralj je z njimi le izgubljal verodostojnost in podporo.

Hobbesovo mnenje pa je bilo nasprotno, da je argument nujnosti nepotreben in odvečen, saj lastninske pravice ne veljajo nasproti suverenu. Suveren namreč s svojo vlogo sploh šele omogoča veljavnost lastninskih in ostalih pravic, brez suverena kot tistega, ki skrbi za spoštovanje pogodb in pravic ljudje sploh ne bi mogli uživati lastnine. Z drugimi besedami: lastninske pravice in lastnina so mogoči šele v civilnem stanju, pogoj zanj pa je seveda vzpostavitev suverena.

Mnoge interprete je Hobbesova teorija o zaobljubi [*covenant*] zmedla. Tako je Warrender menil, da je »teorija zaobljube v precejšnji meri odvečna za Hobbesove argumente in bi se ji moral odpovedati.« Zato, da bi določili pravice in dolžnosti državljanov in suverena, ni potrebna nikakršna fiktivna pogodba. Tako bi Hobbes brez teorije zaobljube danes morda deloval bolj prepričljivo, vendar pa je v takratnem času njegova teorija zaobljube predstavljala morda najpomembnejši del njegove teorije – prav z njeno pomočjo je namreč lahko utemeljil kraljevo pravico, da lahko vedno upravičeno zaseže lastnino državljanov tudi brez njihovega soglasja.

Po nekaterih trditvah naj bi Hobbes v *Elements of Law* še bil mnenja, da je v naravnem stanju lastnina mogoča in naj bi to zanikal šele v *De Cive* in *Leviathanu*. Vendar pa tudi v tem delu Hobbes ugotavlja, da je lastnina mogoča šele, ko obstaja suverena oblast, ki ljudi prisili k temu, da se držijo pogodb in zaobljub. Ker je suveren tisti, ki določi, kaj sploh šteje kot posameznikova lastnina, lastninske pravice proti njemu ne morejo veljati. Suverenova naloga je zagotavljati lastnino posameznih državljanov nasproti drugim državljanom. »Davki, ki jih suverena oblast določi na posameznikovo zemljiško premoženje, so torej nič več kot cena za mir in obrambo, ki jim jo zagotavlja suverena oblast.« (*Elements of Law*, II del, pogl. 5, 3)

V zgodnjem 17. stoletju je bilo sicer kot posledica razširjenosti teorij naravnega prava precej razprostranjeno mnenje, da je bila lastnina sprva uvedena s pogodbo ali soglasjem in da naj bi bila mogoča tudi zunaj civilne družbe. Takšna mnenja so se opirala na prepričanje, da so pogodbe zavezujoče, ne glede na to, ali obstaja nekdo, npr. državni vladar ali suveren, ki jih uveljavlja. Hobbes pa je nasprotno menil, da bi v odsotnosti nekoga, ki pogodbe uveljavlja, torej suverena, za vsakega od pogodbenikov predstavljalo nespametno ravnanje, da bi prvi izpolnil pogodbo, saj bi se s tem prav lahko oziroma najverjetneje pustil prevarati. Ker take pogodbe ne bi imele zavezujoče moči, bi tudi ostale brez učinka. Hobbesu sicer ni uspelo najbolj prepričljivo utemeljiti razlogov, ki



nasprotujejo izpolnjevanju zaobljub in pogodb v naravnem stanju, saj bi bilo mogoče trditi tudi, da si z izpolnitvijo pogodbe, s katero pokažemo svojo iskrenost, v naravnem stanju olajšamo preživetje, vendar pa moramo upoštevati, da mu je šlo predvsem za to, da lastninske pravice naveže na civilno stanje in obstoj suverena kot njihov pogoj. S pojmovanjem, da so pogodbe v naravnem stanju nične, je prav tako ostal zvest svoji osnovni postavki, da naravno stanje predstavlja stanje vojne med vsemi posamezniki. S stališčem, da je pogoj za obstoj lastninskih pravic suverena oblast in pravni okvir civilnega stanja oziroma države, pa se Hobbes upravičeno uvršča med prve in najpomembnejše teoretike sodobne države.

Poleg tega pa je Hobbesa od drugih absolutistov njegovega časa, z izjemami kakršna sta bila Filmer in Kynaston, ki sta bila laika, razlikoval njegov strogi protiklerikalizem. Absolutisti, ki so bili privrženci vladajoče anglikanske cerkve in njenega škofa Lauda, torej laudijanci, so namreč menili, da nujni sestavni del oblasti predstavlja tudi glede na kralja v precejšnji meri samostojna cerkvena škofovska oblast. To so utemeljevali z božanskimi pravicami ali *jure divino*. Škofje so se po njihovem nahajali višje od vseh ostalih duhovnikov in so posedovali med drugim tudi od boga podeljeno pravico, da ljudi zaradi verskih prekrškov izobčijo. Da pa s svojimi nazori ne bi preveč očitno načenjali kraljeve oblasti, so dodajali, da morajo škofje za izvajanje teh pravic imeti suverenovo dovoljenje. Hobbes je takim idejam ostro nasprotoval. Že v *Elements of Law* je trdil, da nimajo duhovniki nikakršne oblasti neodvisno od suverena. Medtem ko so laudijanci menili, da Biblija vsebuje sporočilo, ki je razumljivo vsem in ki ljudem razodeva, da potrebujejo oblast duhovščine, pa je Hobbes trdil, da tudi Biblija, kot vsak drug tekst, potrebuje interpretacijo. Duhovniki pa morajo biti pri njeni interpretaciji seveda podvrženi monarhu ali suverenu in njegovih ukazom, saj prav on velja za zadnjega interpreta Svetega pisma. Bog lahko v današnjem času po Hobbesu spregovori ljudem le s pomočjo svojega namestnika – suverena. Če bi oblast podelili komurkoli drugemu razen kralju, in to velja tudi za duhovnike, bi to pomenilo uničenje države, in sprtje religije z mirom. Vse oblastne pristojnosti, ki jih lahko imajo duhovniki, jim mora izrecno podeliti suveren, prav tako pa tudi določiti pravo interpretacijo Biblije, če seveda to šteje za potrebno. Newcastleu, ki je bil nasprotnik religije, so bila takšna Hobbesova stališča gotovo povšeči, ni pa treba posebej poudarjati, da so kljub Hobbesovim prizadevanjem, da religiji odredi potrebno mesto in ne zaide v herezijo, na katera opozarja Tuck, taka stališča že tudi pred *Leviathanom*, ki je bil povod za splošne obtožbe Hobbesa kot ateista, odvrčala duhovnike vseh veroizpovedi.

Poleg teh rojalističnih oziroma absolutističnih poudarkov pa *Elements of Law* vsebujejo tudi osnovne argumente Hobbesove politične teorije, pa tudi nekatere republikanske ideje in sledi njegove humanistične izobrazbe. Ker je Grotiusova postavitev posameznikove težnje po samoohranitvi za temelj moralne znanosti nezadostna, saj dejstvo, da lahko posamezniki neodvisno razsojajo o tem, kaj jih v naravnem stanju ogroža, vodi v njihovo medsebojno vojno in se torej njihove neodvisne sodbe med sabo izničijo, morajo posamezniki sporazumno predati sposobnost svojega odločanja o nevarnostih suverenu, ki jih združi v politično skupnost. Ta ni zdaj v politični skupnosti glede odločanja nič manj absoluten, kot je bil prej vsak posameznik zase. Že na tej točki lahko Hobbes zdaj pojasni svoje stališče glede svobode vesti – ker je posameznik svojo pravico do razsojanja predal suverenu, zdaj suverenove odločitve predstavljajo tudi njegove. In »ko uboga zakone, torej še vedno ravna po svoji vesti, a ne svoji zasebni vesti. In karkoli, kar je v nasprotju z zasebno vestjo, je greh le, če mu zakon v tem pušča svobodo, in v nobenem drugem primeru.« (*Elements of Law*, str. 157.)

Vendar pa Hobbesova rešitev le ni tako skrajno absolutistična. Hobbes se dobro zaveda, da lahko suveren najbolje ohranja svojo oblast in vlogo tako, da poskrbi za varnost svojih državljanov, zato Hobbes meni, da je Aristotel napačno razdelil vladavine na tiste, ki skrbijo za dobro vladajočih in tiste, ki skrbijo za dobro vladanih. Poleg tega Hobbes na samem začetku *Elements of Law* ugotavlja, da pri vzpostavitvi suverena ne gre za prepustitev *vseh* posameznikov pravic, saj je nujna le prepustitev tolikšnega dela pravic, kolikor je potrebno za zagotovitev miru – posameznik tako vsekakor obdrži pravico do lastnega življenja in osebe in pravico do samoobrambe. Ker je posameznik predal suverenu pravico do razsojanja o nevarnostih, je dolžan njegove razsodbe in ukaze ubogati v vseh primerih, ko je o tej nevarnosti mogoče razpravljati, medtem ko je v primeru nedvoumne ogroženosti njegovega življenja dovolj, da se posameznik ravna po lastni sodbi, s čimer tudi ne more bistveno ogroziti miru. Pozneje v *Leviathanu* bo Hobbes seveda pokazal, da v primeru, da je posameznik neposredno ogrožen s strani samega suverena, ta lahko poseže po pravici do samoohranitve, saj ta prevlada nad dolžnostjo njegove poslušnosti in dejstvom, da se je odpovedal pravici do upiranja suverenu. Razložiti je mogoče tudi, zakaj je Hobbes pri obravnavi takih primerov tako restriktiven in omenja domala le primere neposrednega napada na življenje in fizično osebo posameznika – takoj ko bi namreč te primere razširil in omenil npr. posameznikova prepričanja, bi s tem ne le spodkopal svojo teorijo, pač bi bilo mogoče

takšna stališča tolmačiti tako široko, da bi lahko služila kot opravičilo za kakršnokoli upor.

Vendar pa pot iz naravnega v civilno stanje tudi po Hobbesu v *Elements of Law* ne vodi nujno neposredno k vzpostavitvi suverenosti v rokah ene osebe, torej k monarhiji. Hobbes ugotavlja, da ljudje lahko kot suvereno oblast izberejo celotno število državljanov, kar se imenuje demokracija, večino ali nekatere (aristokracija), ali pa eno osebo, kot v monarhiji. Hobbes pri vzpostavitvi suverena poudari demokratičen ali republikanski moment, saj pravi, da mora ljudstvo suverena *izvoliti*, poleg tega pa civilna družba nastane z vzpostavitvijo demokratične republike, saj je demokracija tako kronološko kot tudi logično prva oblika vladavine. V demokraciji pa se lahko potem državljanji z volitvami večinsko odločijo tudi za kak drug model vladavine, aristokracijo ali monarhijo. Čeprav se Hobbes pri teh razmišljanjih opira tako na Grotiusa kot tudi na Seldena, pa so te njegove misli celo bolj dosledno republikanske kot večina njihovih osrednjih del.

Hobbesove humanistične ideje so razvidne tudi iz tega, da družbo, ki nastane z družbeno pogodbo, opiše kot »politično telo ali civilno družbo, ki so jo Grki imenovali πολις, se pravi mesto« v latinščini pa seveda uporablja izraz *civitas*, ki mu še najbolj ustreza današnji izraz »država«. To »politično telo« Hobbes opisuje tudi kot *commonwealth* ali latinsko *respublica*, vendar poudari, da ta izraz ustreza predvsem političnim telesom, ki so nastala na osnovi medsebojnega sporazuma, manj pa tistim, ki so nastala npr. z osvojitvijo. Po drugi stran pa Hobbes nikoli ne uporablja pojma *skupnost* ali *communitas*, kar je bil osrednji sholastični politični pojem.

Če Hobbes začenja z ugotovitvijo, da je prvo obliko civilne družbe predstavljala demokratična republika, pa nadaljuje s precej standardnimi očitki na račun demokracije in ugotovi, da se mora ta nujno izteči v aristokracijo ali monarhijo. Demokracija je tako ali tako le aristokracija govornikov, oratorjev, ki jo občasno prekine monarhija enega govornika. Govornike, ki vplivajo na prepričanja ljudi, pa Hobbes odločno napade, saj si neupravičeno prilaščajo privilegij suverena, da določa verovanja in prepričanja.

Edina resna kandidata za suvereno oblast sta torej monarhija in aristokratska republika. Hobbesu so, kot smo dovolj nazorno pokazali, seveda ljubše monarhije, a takšno je bilo kljub rastoči priljubljenosti republikanizma tudi takratno prevladujoče mnenje. Vendar pa Hobbes ugotavlja, da je pglavitne napake republik mogoče najti predvsem v tistih aristokracijah, ki imajo ali so imele zelo številčne skupščine (npr. antične Atene in Rim), ne pa tudi v tistih,

ki vladanje prepustijo le nekaj v skupščini izvoljenim uradnikom, kot npr. v Benetkah Hobbesovega časa. Vidimo lahko, da njegova mladostna naklonjenost Beneški republiki v tem delu še ni izginila.

Hobbes se sicer strinja z Aristotelom, da je politična svoboda mogoča le v demokraciji, vendar pa je zanj pretirana razširjenost svobode prej protiargument kot pa argument v prid demokraciji, poleg tega pa demokracijam zameri tudi nagnjenost k pobijanju tiranov.

V *Elements of Law* pa se nakazuje že tudi Hobbesova poznejša ideja iz *Leviathana*, da je namreč suveren predstavnik ljudstvu oziroma državljanov. Kljub temu, da pravi, da mora ljudstvo suverena izvoliti, pa v tem delu še ne postavlja izrecne trditve, da suveren predstavlja ljudstvo. Razlog za to je prav gotovo iskati v tem, da je v angleški politični tradiciji ideja predstavništva precej tesno povezana s politično vlogo parlamenta oziroma, natančneje, z deležem oblasti Spodnjega doma ali Doma državljanov [*House of Commons*]. Hobbes je to njegovo vlogo v določeni meri celo priznal, saj je ugotavljal, da v političnem smislu parlament je politična oseba, ki zaobjema voljo vseh in vsakega državljana in torej predstavlja oziroma je vse ljudstvo (*Elements of Law*, str. 124), vendar pa iz tega ni izpeljal, da parlamentu zato pripada tudi kak del suverene oblasti. V nasprotju s tradicionalnimi zagovorniki suverenosti parlamenta je Hobbes vztrajal, da je parlament podrejen monarhu, ki ga lahko po lastni sodbi tudi razpusti. Seveda bi bilo iz nekaterih Hobbesovih postavk mogoče izpeljati tudi suverenost parlamenta, saj vemo, da je Hobbes tudi pozneje v *Leviathanu* trdil, da lahko vlogo suverene oblasti opravlja tudi skupščina ali celota državljanov, vendar pa vemo tudi, da je bil Hobbes zagovornik nedeljive suverenosti, poleg tega pa je v konkretnem primeru branil angleško monarhijo, zato je razumljivo, da se je zavzel za nedeljivo suverenost kralja in zavrnil tudi idejo o suverenosti kralja v parlamentu in so bili torej njegovi argumenti strogo rojalistični.

Hobbes je, kot smo že omenili, po sklicu Dolgega parlamenta, ki ga je spremljala nezaupnica kraljevemu prvemu ministru Straffordu in zasliševanja vodilnih rojalistov pred parlamentarci, moral leta 1640 pobegniti v Pariz, kjer je ostal vse do leta 1652, ko se je po londonskem izidu *Leviathana* vrnil v Anglijo, kje je potem ostal do konca življenja. Tako je Hobbes med svojim bivanjem v Parizu dokončal tudi del svojega projekta filozofskega sistema v treh knjigah *Elementa philosophiae* v latinščini. Politični dogodki doma pa so ga navedli, da se je najprej posvetil tretjemu delu z naslovom *Elementorum philosophiae sectio tertia: De cive*, ki je bil, kot smo že omenili, posvečen

vojvodi Devonshirskemu in izdan v Parizu leta 1642. Delo je bilo natisnjeno v precej omejeni nakladi in večino kopij sta skupaj z Mersennom razdelila »razsvetljenim«<sup>1</sup> prijateljem, enega od izvodov pa je dobil tudi Grotius.

Hobbes je imel povsem očitno namen, da delo *De Cive* ne bi predstavljalo nove formulacije njegovih političnih stališč, ki naj bi nasledila delo *Elements of Law*, pač pa uradno *latinsko verzijo* njegove politične teorije. Zato tega dela tudi ni prevedel v angleščino, kljub temu pa se je leta 1651 pojavila neavtorizirana angleška verzija tega dela. Hobbes je leta 1646 delo opremil z obširnimi opombami in ga pripravil za drugo izdajo, obakrat pa je delo izšlo pri amsterdamskem Elzevirju, takratni največji svetovni založniški hiši. Leta 1648 pa je Sorbièrre pripravil priljubljeni francoski prevod dela. Tako je Hobbes zaslovel in postal znan evropski publiki prav s tem delom, ki je kljub latinski izdaji *Leviathana* vse do konca osemnajstega stoletja ostalo njegovo najbolj znano delo na evropski celini.

*De cive* na nekaterih mestih dodatno pojasni Hobbesove argumente iz *Elements of Law*, prinaša pa tudi nekaj manjših sprememb. Hobbesovo nasprotovanje moralnemu skepticizmu je v Elzevirjevi izdaji tega dela poudarjeno s tem, da mu je dodano Mersennovo pismo Sorbièrru, v kateri Mersenne slednjega poziva k opustitvi skeptičnega *epoché* ali odpovedi razsojanju v prid Hobbesove moralne in politične teorije.

Ob razpravi o vzpostavitvi suverena Hobbes zopet poudari republikansko idejo izvolitve suverena, vprašanju suverenosti parlamenta pa se tokrat izogne tako, da ga sploh ne omenja; manj poučeni evropski bralec *De Cive* iz tega dela sploh ne dobi nikakršnega namiga, da ima Anglija ustanovo kot je parlament. Delo je bilo pač napisano predvsem za francosko občinstvo.

Hobbes je v tem delu zavrnil tudi idejo republikanske svobode, saj svoboda pač ne more pomeniti izvzetosti zakonom in takšna ne bi bila mogoča niti v demokraciji, če pa se nam pri zakonih zdi najvažnejše to, da jih je čimmanj in da prepovedujejo čimmanj stvari in čimbolj prispevajo k miru, je to mogoče tako v demokraciji kot tudi v monarhiji. 'Svoboda' nad mestnimi vrati [italijanskega mesta Lucca], pravi Hobbes, pa tako ali tako pomeni svobodo *mesta* in ne svobode državljanov. Poleg tega pa je bila Lucca aristokratska republika in ne demokracija. Podoben odlomek, ki se prav tako nanaša na mesto Lucca, se pozneje pojavi tudi v *Leviathanu* in prav tako služi zavrnitvi ideje republikanske svobode, ki služi za spodkopavanje monarhije.

V *De cive* Hobbes podrobneje pojasni tudi položaj krščanskega suverena nasproti Cerkvi. Ko cerkev najprej izključi iz vseh razprav o *znanosti*, torej

pravu in filozofiji, na področju katerih je mogoče resnico poiskati le z naravnim razumom, logično izpeljavo in definicijami (*De Cive*, XVII. 28), se Hobbes loti še vprašanja vloge cerkve pri duhovnih zadevah. Začne s predvsem retoričnim priznanjem, da je krščanski suveren podrejen apostolski cerkvi v toliko, da je kot kristjan dolžan poučevati ali dopuščati poučevanje krščanske vere, vendar pa nadaljuje s tem, da cerkvi vzame enega osnovnih privilegijev izbiranja cerkvenih uradnikov. V časih prvotnega krščanstva, pravi Hobbes, je ta privilegij resda pripadal cerkvi, vendar pa mora danes, ker »cerkev« in »država kristjanov« tako ali tako pomenita isto, ta naloga izbiranja cerkvenih uradnikov pripasti suverenu. Hobbes poleg tega govori o cerkvenih »doktorjih« (za razliko od navadnih duhovnikov ali *presbyteri*) in se tako spretno izogne omembi škofov, cerkvi pa prepusti nalogo, da te svoje uradnike posvečuje.

Vendar pa se je kasneje, ko se je na podlagi prezbiterijanske peticije iz Nottinghamshira Spodnji dom odločil škofovsko oblast nadomestiti s svetom laičnih komisarjev, s to odločitvijo povsem strinjal, kar je razkril v svojem pismu grofu Devonshirskemu. Z zavzemanjem za telo, sestavljeno iz laikov, ki naj nadomesti škofovske funkcije, je Hobbes zavzel povsem enako stališče kot v tem času tudi Selden.

Zdaj ko smo orisali Hobbesovo politično teorijo pred *Leviathanom*, pa si moramo ogledati še nekaj vodilnih mislecev revolucionarnega obdobja iz drugih političnih taborov, da bi lahko videli, s katerimi idejami je Hobbes polemiziral in se na različne načine nanje odzval v *Leviathanu*.

Leta 1649 je bila v Angliji proglašena republika, ki se je obdržala štiri leta, do Cromwellove uvedbe protektorata leta 1653. Kljub razširjenim zgodovinskim težnjam, da bi v konservativnem duhu tej epizodi pripisali čimbolj obrobni pomen in jo razložili kot rezultat dejavnosti skrajne manjšine političnih udeležencev, moramo ugotoviti, da so bile republikanske ideje v Angliji tega časa, tako kot tudi v nizozemskih Združenih provincah, precej množično razširjene. Opozoriti velja tudi na to, da je šlo za prave republikanske ideje, ki so bile precejšnje nasprotje ideji mešane vladavine, ki jo je z republikanizmom poistovetila šele ameriška revolucija več kot stoletje pozneje. Pravi republikanizem se je zavzemal za laično republiko brez posebne cerkvene oblasti. Ta bi sicer lahko imela tudi kralja, a ta bi v najboljšem primeru le načeloval svetu aristokratov ali oligarhov. Kot primera takih republik so služile Združene province in Benetke. Mešana vladavina pa je bila po drugi strani kalvinistična ideja, saj se kalvinisti in prezbiterijanci niso hoteli odreči samostojni oblasti kralja, pač pa so ga le hoteli podrediti svojim verskim ciljem.

Pomembna tema, ob kateri so se sprožila vprašanja organizacije politične ureditve in pravne zakonitosti v tedanjem času, je bila nova organizacija vojske ali armade. V tem obdobju se je končala španska prevlada na evropski celini, saj so Nizozemci v angleških vodah porazili dotlej nepremagljivo špansko ladjevje. Porušen je bil sistem ravnotežja moči, ki je temeljil na španski prevladi in države, vključno z Anglijo, ki so se dotlej lahko zanašale na špansko vojaško moč, so zdaj potrebovale novo organizacijo tako kopenske vojske kot vojaškega ladjevja, ki pa je v okviru starih zakonov in predpisov o organizaciji in zbiranju vojske ter v okviru starih finančnih zmožnosti ni bilo mogoče zagotoviti. Primer novega davka, potrebnega za organizacijo ladjevja je bil mornariški davek *Ship money*, pri uvedbi katerega se je moral kralj sklicevati na nujnost, dobro ljudstva ali *salus populi* in zahteve države, *raison d'état*. Ta davek je doživel ognjevito nasprotovanje parlamenta in je prišel celo pred sodišče. Seveda pa se je na potrebe javnega dobra skliceval tudi parlament pri organiziranju svoje vojske, ki je bila prvotno namenjena zadužitvi irskega katoliškega upora, ustanovljena pa je bila z znanim Odlokom o milici [*Militia Ordinance*]. S tem je bil seveda omogočen spopad med kraljevo in parlamentarno vojsko, ki je prerasel v državljansko vojno in omogočil vzpostavitev republike. Na *salus populi* se je v svojem delu *Declaration and Vindication* skliceval tudi vodilni parlamentarni politik John Pym, ki se je primerjal s Cicerom, ki je moral zato, da bi zatrl zaroto Katiline in obranil Rimsko republiko, prekršiti njene zakone.

Najbolj vpliven zagovornik dejanj parlamenta pa je bil Henry Parker, ki je ravnanje parlamenta branil v svojem delu *Observations*, najbolj vplivnem pamfletu iz obdobja državljanske vojne. V njem se je Parker skliceval na naravnopravne argumente in za razliko od npr. Hobbesa trdil, da ljudstvo z vstopom v civilno družbo svojih pravic ne preda ali odtuji suverenu, pač pa mu jih *zaupa*, torej jih v nekem smislu obdrži in zato lahko zopet poseže po njih, če suveren zlorabi njihovo zaupanje. Prav tako je trdil, da imajo državljani *dolžnost* samoobrambe, spodbijal pa je tudi Grotiusove argumente o prostovoljno izbranem suženjstvu kot notranje protislovni ideji. Suženjstvo pa je, kot vemo, še posebej v tistem času izvrstno služilo kot metafora političnega zatiranja.

Parker je napisal tudi spis o primeru mornariških davkov z naslovom *The Case of Shipmoney*, v katerem je obširno obravnaval argument politične nujnosti, a ugotovil, da v primeru mornariških davkov takšna nujnost ni obstajala, zato so bili argument kraljeve strani neutemeljeni. V religioznih zadevah je Parker, še posebej v delu *A Discourse concerning Puritans*, prav tako kot Hobbes

napadal tako škofovsko oblast kot tudi prezbiterijanski sistem cerkvene vladavine, ker si prizadevata za neodvisnost od suverene oblasti.

Parkerjev pamflet *Observations* je v štiridesetih in petdesetih letih sedemnajstega stoletja veljal za napol uradno stališče parlamenta, Parker pa je bil imenovan za tajnika poveljnika parlamentarne vojske, grofa Essex. Njegov osnovni namen v *Observations* je bil pokazati, da ima parlament (oziroma njegov spodnji dom, ki predstavlja ljudstvo) ne glede na zakonitost svojih dejanj boljši posluš za javni interes kot kralj. Interesi parlamenta so enaki interesom javnosti in državljanov, saj parlament nima nobenega lastnega zasebnega interesa, ki bi bil tuj ali nasproten interesu javnosti, tako kot ga ima kraljeva oblast. Kraljevo funkcijo je sicer moč pragmatično obdržati, vendar pa je treba paziti, da se mu ne »zaupa« preveč oblasti. Parker parlament razume kot odgovorno in izvoljeno telo, ki nadzira kralja, s čimer se močno približa pogledom Grotiusa in Seldena ter njuni predstavi aristokratske republike. Na podoben način razmišlja tudi Francis Rous, ki je v svojem zgodovino-pisnem delu *Archaeologiae Atticae* za najpomembnejše atensko politično telo štel ne oligarhični Areopagus, pač pa Veliki svet, katerega vloga je ustrezala vlogi angleškega parlamenta.

V poznejših delih je Parker še močneje poudaril pravico ljudstva do upora, katere uporabo zahteva nujnost, saj so »nujni državni razlogi bolj vzvišeni in pomembnejši kot pravo.« Vendar pa se je strinjal, da so absolutne monarhije, pragmatično gledano, najprimernejša oblika vladavine za velike vojskujoče se države, medtem ko republike lahko obstajajo v majhnih državah, ki živijo v miru. Prav tako je dodajal, da sta tako monarhija kot aristokracija izpeljani obliki vladavine, ki izvirata iz demokracije, ki morda ni najboljša, je pa najbolj naravna in zaželena oblika vladavine. Za glavno napako rimskega imperija je štel odsotnost *volitev* političnih predstavnikov, s katerimi bi bilo mogoče odpraviti slabosti preveč demokratične politike in ohraniti svobodo.

Parker se torej nikoli ni oprl na idejo o mešani vladavini kot zmesi monarhije, aristokracije in demokracije, ki je uživala precejšnjo priljubljenost med takratnimi humanisti. V sedemnajstem stoletju so nekateri teoretiki in zgodovinarji opozorili, da so srednjeveški trije stanovi predstavljali duhovščino [*lords spiritual*], plemstvo [*lords temporal*] in navadne državljanke [*commons*], kralj pa je predstavljal »kralja treh stanov« in jim bil torej nadrejen. Ta shema je bila seveda po volji rojalistom, saj je poudarjala nadrejenost kralja, vendar pa so ljudje, kot je bil Selden, še vedno lahko tri stanove predstavili kot zastopnike javnega interesa v nasprotju s kraljevim zasebnim.



Omenjeno shemo mešane vladavine je ponovno postavil v ospredje politične razprave šele kraljev *Odgovor na 19 predlogo parlamenta*, ki si je prizadeval pridobiti na kraljevo stran tiste zagovornike oblasti parlamenta in borce za ustavnost in delitev suverenosti, ki so se dotlej uvrščali med kraljeve nasprotnike. Vendar pa je bil uspeh tega poskusa omejen, saj so se retorike mešane vladavine še vedno precej uspešneje posluževali kraljevi nasprotniki. To je veljalo tudi za kalvinistične upornike npr. na Škotskem, ki jim ni šlo za spremembo političnega sistema, pač pa za to, da si podredijo kralja.

Eden izmed njih, angleški prezbiterijanec Charles Herle, je te njihove namene formuliral v obliko teorije mešane in uravnotežene vladavine, v kateri imata, če eden od sestavnih delov suverene oblasti prekrši meje svojih pooblastil, kot je po njihovem mnenju storil kralj, druga dva sestavna dela oblasti pravico, da znova vzpostavita ravnotežje oblasti in ga prisilita, da se vrne v okvire svojih predpisanih oblastnih pristojnosti. Tem idejam so se pridruževali tudi ostali angleški in škotski prezbiterijanci, kot so bili Philip Hunton, William Prynne in Samuel Rutherford. Ker so kralj, plemstvo in državljani po njihovem posedovali skupno ali kolektivno legitimnost oziroma suverenost, so bile volitve političnih predstavnikov zanje povsem postranskega pomena.

Vendar pa so Parkerjeve ideje o predstavnstvu in volitvah našle odmev med zmernejšimi prezbiterijanskimi parlamentarci. Najpomembnejši med njimi je bil Nathaniel Bacon, avtor dela *A Historicall Discourse of the Uniformity of the Government of England* (1647), ki je obveljalo za eno najpomembnejših del obdobja angleške revolucije in je ponovno postalo priljubljeno med radikalnimi Whigi v poznem sedemnajstem in osemnajstem stoletju. Baconovo delo ima določene podobnosti s Seldenovimi idejami, zavzema pa se za idejo ravnotežne vladavine in nasprotuje absolutni monarhiji.

Bacon se strinja s Seldenom in Grotiusom ter njunim branjem Tacita, da so stari Britanci pred invazijo Rimljanov imeli aristokratsko obliko vladavine in ne monarhične. Ker je bila ta britanska republika krščanska skoraj vse od časa apostolov, je predstavljala toliko primernejši model za moderno državo.

Ker pa je bila republikanska oblika vladavine značilna tudi za Anglosaksonce, preden so ti zavzeli Britanijo, Bacon sklepa, da predstavljajo neposredne naslednike Grkov, kar si prizadeva tudi dokazati z naštevanjem podobnosti med njihovimi oblikami vladavine, teritorialno delitvijo ozemelj, volitev vladarjev in komisij v splošnih skupščinah po načelu večine, podobnostmi med sodnima sistemoma in celo pri organizaciji vojske.

Ob vojaških podvigih osvojitve Anglije so vojaških poveljnikov postali kralji, vendar pa so bili po Baconu *izvoljeni* in neprestano pod nadzorom velike skupščine kraljestva, ki so jo sestavljali lordi in svobodnjaki. Kljub znakom o široki demokratični udeležbi pa je deželi vladal svet najbolj modrih. Bacon tako pri opisu stare britanske družbe to opiše kot aristokratsko republiko in oblikuje *svetel ideal* starodavne angleške vladavine. Saksonska politična skupnost [*commonwealth*] je bil mogočna in trdna zgradba vse do temeljev, kos tako zahtevam vojne kot miru, v njej je vladala najširša medsebojna odvisnost sestavnih delov političnega telesa, od Krone do kmeta, upravni uradniki so bili najodličnejši možje, kralj pa je bil izbranec med izbranci, v politični skupnosti je vladalo medsebojno zaupanje, zasluge in časti političnih voditeljev pa so se pridobivale in potrjevale na volitvah ... Vsekakor precej idilična slika v primerjavi s Hobbesovo mračno podobo naravnega stanja.

Ta politična skupnost sicer ni bila nujno brez vladarja, a prav lahko bi tudi bila, sicer pa je bil vladar tako ali tako le *prvi med enakimi* in torej neke vrste predsednik.

Bacon kot zmerni prezbiterijanec tudi ni zagovarjal prezbiterijske *mešane* ali *uravnotežene* ureditve z neodvisno vlogo kralja, pač pa je poudarjal pomen *volitev* in vrhovno oblast izvoljene skupščine. Trdil je, da so celo pod normansko oblastjo temeljni obrisi te starodavne angleške ureditve ostali vidni, čeprav so bili prekriti s fevdalnimi ustanovami. Normani so priznali pravice svobodnih Angležev, njihovo lastnino in njihov običaj glasovanje o zakonih, ki zadevajo lastnino ter njihovo udeležbo pri delovanju sodstva.

V trinajstem in štirinajstem stoletju je zrasla moč kraljev, ki je ogrozila tradicionalne angleške svoboščine, zato se Bacon postavi v bran plemstva, ki se je z izsiljenim podpisom Magne Charte uprlo kraljem. Srednjeveški kralji so sicer poskušali izkoristiti nasprotja med plemiči v svoj prid, a to jim ni nikoli povsem uspelo, zato niso nikoli uspeli vzpostaviti lastne samovoljne vladavine. Uspeli so si prisvojiti oblast lordov, a nič več od tega; čeprav so svojo oblast zlorabili in zatirali in izžemali svobodnjake, pa jim nikoli ni uspelo, da bi jim svobodno rojeni državljani predali svoje pravice ali se podredili kraljevi samovolji.

K vzponu kraljev je izdatno pripomoglo predvsem duhovništvo. Večino Baconovega *Historicall Discourse* predstavlja divji napad na klerikalno oblast, še posebej na škofovstvo. Ker sta se verska in monarhična oblast razraščali skupaj, je mogoče vsako od njiju omejiti le tako, da omejimo tudi drugo. V drugem zvezku tega dela je Bacon orisal ta proces vse do elizabetinske dobe.

Medtem ko se mu je leta 1647 ločena lordska zbornica še vedno zdela pomemben del ureditve, pa je leta 1651, v letu, ko izide *Leviathan*, že ugotavljal, da je plemstvo postalo nesposobno, da bi služilo tako interesom kralja kot lastnim. Zdaj, v času Republike, je pač državljanje in državo predstavljal le še Spodnji dom ali Dom državljanov, ki jim je lahko zagotovil tudi pripadajoče jim pravice in svoboščine.

Ker je Bacon odobral omejitve volilne pravice v času Henrika IV na svobodnjake s 40 šilingi premoženja, saj je menil, da vpliv neukih množic vodi k slabi vladavini, mu tudi ni bilo težko odločno braniti Preostalega parlamenta [*Rump*], ki je kot edino zakonodajno in oblastno telo vodil republiko, čeprav je bil izvoljen na podlagi stare volilne pravice.

Nathaniel Bacon je torej v svojem delu *Historicall Discourse* že leta 1647 izoblikoval osnovne ideje »republikancev« [*commonwealthsmen*«] iz leta 1649. Njegove idealne republike sicer ni mogoče opredeliti niti kot aristokracijo niti kot demokracijo, kar pa ne preseneča, saj je imela angleška ureditev preveč svoje posebnosti, da bi jo bilo mogoče uvrstiti v katerega od teh strogih modelov. Aristokratske značilnosti Baconove republike so se kazale v tem, da naj bi jo vodil svet modrih, vendar pa so volitve tega sveta predstavljale demokratičen element, čeprav si v Angliji tega časa nihče ni želel klasične demokracije, v kateri bi državljanje vladali na javnih shodih. Te težnje so prišle do izraza šele pozneje v ameriški revoluciji. Tudi John Cook, ki je bil leta 1649 vrhovni tožilec na procesu proti kralju, je svojo idealno republiko opisal kot »izvoljeno aristokracijo«, kar je bil ideal, h kateremu se je nagibal celo poznejši konservativni ameriški revolucionar John Adams.

Moderni republikanizem, ki je temeljil na vrhovni oblasti izvoljene skupščine, pa naj je taka republika imela kralja ali ne, je bil torej v tem obdobju dovolj množično razširjen, čeprav se to dejstvo običajno spregleda zaradi pretiranega poudarjanja pomena Putneyskih razprav, med katerimi so se sicer res pokazala določena razhajanja znotraj republikanskega tabora, vendar med posameznimi ideološkimi skupinami še ni prišlo do resnih nesoglasij in sporov, kot se je to zgodilo v poznejšem obdobju revolucije.

Putneyske razprave so sledile čistki v Dolgem parlamentu, ki se je z njo prelevil v Preostali parlament, to pa je omogočilo dejansko proglasitev republike. Vendar pa je uvod v vsa ta dogajanja predstavljala zaskrbljenost nasprotnikov prezbiterijancev nad njihovo rastočo močjo v parlamentu. Ta zaskrbljenost se je povečevala vse od leta 1644, saj so uspehi na bojnem polju prezbiterijancev prinesli prestiž in povečali njihov politični vpliv. Ustanovitev Novo oblikovane

armade [*New Model Army*] je ponovno vzpostavila politično ravnotežje, saj so jo obvladovali »Independenti«, kot so poimenovali koalicijo nasprotnikov prezbiterijanstva. Ime je sicer pomenilo pristaše ohlapne verske organizacije, ki je dopuščala široko paleto različnih verskih usmeritev. Nasprotovali so cerkveni hierarhiji in državnemu vsiljevanju enotne religije ter se zavzemali za čim večjo versko toleranco, s čimer so bili precej blizu pogledom Grotiusa in nizozemske nekalvinistične politične teorije.

Simbol idealov *independentov* je bil John Lilburne, njegova usoda – prezbiterijanski parlamentarci so zaradi njegovih polemičnih nasprotovanj njihovim stališčem proti njemu sprožili proces (na katerem ga je branil isti John Cook, ki je bil tudi tožilec na procesu proti kralju) in ga leta 1646 dali zapreti – pa je še povečala odpor do prezbiterijancev. *Independenti* so začeli trditi, da parlament, v katerem svojo premoč uveljavljajo prezbiterijanci, ne predstavlja več volje ljudstva in s pamfletom *levellerja* Richarda Overtona *An appeale from the degenerate representative body the Commons of England assembled at Westminster: to the body represented, the free people in general*, sklicujoč se na neodtujljive pravice ljudstva, pozvali k novim volitvam. Za nove volitve se je že pred temi dogodki zavzemal tudi Lilburne, ki ga je vojska leto pozneje, ko je prevzela nadzor nad Westminsterom, osvobodila iz Towra.

Leta 1647 so se vojaški voditelji in *independenti* v parlamentu s soglasjem *levellerjev*, radikalnih zagovornikov politične enakosti in verske tolerance, odločili prekrižati prezbiterijanske načrte za politično prevlado. Sestavili so spis *A Representation from ... Sir Thomas Fairfax, and the army under his command*, ki ga večinoma napisal Henry Ireton, Cromwellov zet, in v katerem so pojasnili svoje nasprotovanje obstoječemu parlamentu. Na osnovi tega spisa je Vojaški svet izoblikoval dokument *Heads of the Proposals*, ki naj bi služil kot osnova za pogajanja z drugimi političnimi skupinami v državi. Predlagal je dvoletne volitve parlamentov ter oblikovanje Državnega sveta [*Council of State*], ki naj bi izvajal vladne aktivnosti, izbrali pa bi ga člani parlamenta. Kralj bi imel v tej politični ureditvi le obrobno vlogo in bi se nahajal pod nadzorom Državnega sveta ali parlamenta, podobno kot *Statholder* na Nizozemskem.

S tem programom je vojska krenila proti parlamentu. Najprej so bile vložene nezaupnice proti dvanajstim prezbiterijanskim politikom, ki so se zatem umaknili iz parlamenta. Vendar pa so prezbiterijanci nato uprizorili demonstracije, ob katerih je besna londonska množica vdrla v parlament, in odstavljani politiki so se vrnili vanj. Vojska je zato vdrla v London in omenjeni prezbiterijanski politiki so spet pobegnili. *Levellerji* tako v vojski kot zunaj nje so ta

program složno podpirali. Protiprezbiterijska koalicija je bila torej precej široka, kar razveljavlja nekatere današnje teze, da so te dogodke izsilili nižji sloji v vojski.

Zatem je v zmagoviti strani prišlo do nesoglasij glede sporazuma s kraljem in bodoče politične ureditve, ki so se izrazila v Putneyskih debatah. Povod je bil pamflet Johna Wildmana *The Case of the Army Truly Stated*, ki je ugotavljal, da za zatirano ljudstvo niso storili ničesar. Med to razpravo so *levellerji* ponudili svoj program *An Agreement of the People*.

Zanimivost pri Putneyskih debatah je, da o njih obstajajo skoraj dobesedni zapiski Williama Clarkea, ki so jih našli konec prejšnjega stoletja. Ni povsem jasno, ali so ti zapiski nastali zaradi običaja *levellerjev*, da v svoji spisih navajajo odlomke parlamentarnih razprav ali pa zato, da bi se ostali udeleženci teh razprav zaščitili pred njihovimi pretiranimi zahtevami, vsekakor pa predstavljajo enega prvih tako verodostojnih dokumentov o politični razpravi, ki se je odlikovala po doslednosti, temeljitosti in izostrenosti stališč.

Te debate so se najprej osredotočile na vprašanje enakosti in sorazmernosti volilne udeležbe državljanov, pri čemer so se egalitaristični *levellerji* zavzemali za splošno volilno pravico, za volilno pravico tako za »najrevnejše« [»*poorest he*«] kot za »najbogatejše« [»*greatest he*«], kot se je s slavnim izrekom izrazil Thomas Rainborough.

Temu stališču je kot spreten govornik nasprotoval Ireton, ki se je zavzel za omejeno volilno pravico, podobno kot Bacon in številni drugi republikanci. Uporabil je polemično ost proti *naravnim* ali *rojstnim* pravicam, rekoč da bi v skladu s temi idejami moral imeti vsakdo pravico do vsega, kar vidi, ter se na koncu vprašal, ali je volilno pravico mogoče imeti za naravno, saj konec koncev volitve ne spadajo med stvari, nujne za preživetje.

*Levellerji* so pač izhajali iz postavke, da mora imeti, če hočemo upravičeno trditi, da parlament predstavlja vse državljane, dejansko tudi vsak svoboden državljan volilno pravico. Kljub temu, da se ta zahteva za takraten čas sliši precej radikalno, saj vemo, da je to vprašanje ostajalo na dnevnem redu političnih razprav še nekaj naslednjih stoletij in da je stoletje pozneje kot odgovor nanj Burke izoblikoval teorijo »virtualnega« predstavništva, pa moramo poudariti, da *levellerski* predlogi niso bili povsem nerealni, saj se je v nekaterih volilnih okrožjih dejanska volilna pravica že močno približevala splošni volilni pravici za moške. Kljub vsemu pa *levellerjem* ni bilo toliko do tega predloga, da bi želeli zaradi njega tvegati enotnost vojske, zato se je razprava končala s kompromisnim sklepom.

Na podoben način je bil dosežen kompromis tudi pri razpravi o vlogi kralja in Lordske zbornice v novi politični ureditvi, v kateri so levellerji zagovarjali stališče iz *Agreement*, da mora izvoljeni predstavniki parlament sprejemati odločitve »brez soglasja ali usklajevanja s komerkoli drugim«, Ireton pa je prav tako zanikal, da bi *Heads of Proposals* dopuščal kralju ali lordom negativni veto na parlamentarno zakonodajo. Obe strani sta se seveda strinjali o tem, da parlamentu, ki mora biti izvoljen, pripada vrhovna oblast.

Januarja 1648 se je zatem parlament odločil, da se ne bo več pogajal s kraljem. Pojavile so se prve ideje o uvedbi republike, vendar pa se Cromwellu trenutek še ni zdel primeren, saj se je druga državljanska vojna s kraljem, ki je pred tem pobegnil iz ujetništva, še odvijala. Kmalu pa so nekateri stari voditelji *independentov* (predvsem Lord Saye, Parkerjev pokrovitelj) izgubili potrpljenje in poskušali v razpravi o Newportskem sporazumu skleniti s poraženim kraljem dogovor, ki se je popolnoma razlikoval od predlogov parlamenta po Putneyskih razpravah. Po tem dogovoru bi kralj za dvajset let prepustil parlamentu nadzor nad oboroženo milico in pristal na prezbiterijansko obliko cerkvene vladavine tako v Angliji kot na Škotskem, sicer pa bi obdržal vso svojo kraljevo oblast. Vojska se je kot odločni nasprotnik prezbiterijancev in njihove oblasti seveda nemudoma odločila, da tak sporazum prepreči.

Ponovno se je sestal Vojaški svet in sprejel dokument z naslovom *Remonstrance*, ki je še radikaliziral njihove prejšnje predloge. Tako je zahteval, da kralja izvolijo parlamentarni predstavniki, Državni svet pa je dobil nalogo, da izpelje prehod v republiko. Najpomembnejša zahteva pa je bila, da je kralju zato, ker je ponovno povzročil vojno, treba soditi.

Ker levellerji niso hoteli pristati na čistko v parlamentu, so zahtevali nove volitve, Ireton pa je na to pristal. Vendar pa se je parlament medtem sešel in izglasoval sprejetje Newportskega sporazuma s kraljem. Zdaj je takojšnja čistka postala nujna, da se uveljavitev tega sporazuma prepreči. Dobila je ime Prideova čistka [*Pride's Purge*], po vojaškem voditelju Thomasu Prideu, ki jo je izvedel pozneje pa tudi zajel kralja in ga privedel na sojenje. S čistko je bilo konec obdobja Dolgega parlamenta (čeprav je bil kasneje, ob koncu Protektorata, ponovno sklican), preostala zasedba parlamenta pa je dobila naziv Preostali parlament [*Rump Parliament*]. Potem ko se je ponovno sešel Vojaški svet, na katerem so levellerji predstavili *Second Agreement of the People*, je Preostali parlament na podlagi tega dokumenta po usmrtitvi kralja njegovo vlogo odpravil in proglasil Republiko.

Preostali parlament je nadaljeval z vodenjem Republike, čeprav so levellerji zahtevali nove volitve in nasprotovali prevladi Državnega sveta, za katerega so

se, vključno z Lilburnom, bali, da se bo izmaknil nadzoru. Tem težavam se je kmalu pridružila nova državljanska vojna, v kateri si je kraljevi naslednik Karel II. v zavezništvu z Irci in Škoti prizadeval ponovno pridobiti prestol. Temu se je pridružila vrsta uporov zaradi plač v republikanski vojski, ki so jih vodili *levellerji*, in so bili zatrti s silo. Republikanska vojska je pod Cromwellovim vodstvom končno porazila stran kraljevega naslednika pri Dunbarju in pozneje pri Worcesteru, Cromwell pa je s pomočjo *independentov* prav tako porazil tudi *levellerje*. Vse te težave in politični nemiri so končno vodile do Cromwellove uvedbe Protektorata leta 1653. Razpustil je Preostali parlament in iz vrst *independentov* sestavil Okrnjeni parlament [*Barebone's Parliament*], ki pa je bil pretirano radikalen, zato ga je prav tako razpustil in vojaškim voditeljem dal sestaviti prvo pisano ustavo z naslovom *Instrument of Government*, ki je poleg funkcije lorda protektorja uvedel Državni svet in enodomni parlament.

Cromwell je zgradil močno kopensko vojsko in mornarico in z vrsto pomorskih vojaških zmag proti Nizozemcem in Špancem napravil Anglijo za eno vodilnih evropskih sil ter postavil temelje britanskemu imperiju v severni Ameriki. Na verskem področju pa je uvedel najširšo toleranco v okviru ohlapno organizirane državne cerkve, ki je dopuščala popolno svobodo čaščenja vsem krščanskim sektam (to versko svobodo navdušeno pozdravlja Hobbes v zadnjem poglavju *Leviathana*), poleg tega pa je odprl vrata tudi Židom, ki so se lahko naselili v Angliji (kar mu je za veliko zaslugo štel celo Freud).

Zagovor Republike je napisal tudi eden vodilnih angleških in evropskih humanistov, občudovalec Seldena, Grotiusa, in Tacita ter ostri nasprotnik kalvinističnega prezbiterijanstva, John Milton. Milton si je pridobil funkcijo latinskega tajnika Državnega sveta in leta 1651, torej v letu, ko je izšel tudi *Leviathan*, napisal delo *Defensio pro populo Anglicano*. V tem delu je Milton zavrnil stališča piscev, kakršna sta bila Grotiusov znanec Claudius Salmasius in Marcus Zuerius Boxhorn, ki so napadali angleško usmrnitev kralja, ter potegnil vzporednico med Angleško revolucijo in ukinitvijo funkcije Državnega poglavarja [*Statholder*] v nizozemskih Združenih provincah; opozoril je na to, da je prav smrt vladarja Fredericka Williama leta 1649 omogočila generalnim stanovom, da so njegovo funkcijo ukiniteli.

Milton se poleg tega spusti v dolgo polemiko s Salmasiusom o Tacitovih pogledih na svobodo. Opozori na to, da je Tacit *principatus in libertas*, kraljevino in svobodo, imel za nezdržljivi, in ga opiše kot »med vsemi največjega sovražnika tiranov« ( *Prose Works*, str. 228) ter navaja številna mesta, na katerih Tacit analizira zatiranje svobode pod tiranijo. Tako kot drugi tacitisti in večina

angleških republikancev, je tudi Milton predvsem pristaš aristokratske republike in ni naklonjen množični ali demokratični politiki. Ker torej volitvam, za razliko od Parkerja, Bacona in Iretona, ni pripisoval posebnega pomena, mu je to omogočilo, da je (spet v nasprotju z mnogimi drugimi pristaši Preostalega parlamenta) ostal v službi vladajoče oblasti tudi po letu 1653, in celo napisal obrambo Protektorata.

Ogledati si moramo še ostale zagovornike Republike. Eden vodilnih je bil gotovo Anthony Asham. Čeprav je njegovo delo *A Discourse: wherein is examined what is particularly lawfull during the confusions and revolutions of government*, izšlo leta 1648, torej še pred uvedbo republike, pa so bili njegovi argumenti nadvse ustrezni za obrambo republikanske oblasti, saj je zagovarjal stališče, da se morajo državljani podrediti katerikoli vladavini, ki je sposobna učinkovito izvajati oblast, ne da bi se spuščali v vprašanja o njeni zakonitosti ali izvoru. To stališče je dobilo naziv »lojalizma« ali »defaktoizma«. Asham se pri tem izdatno sklicuje na Grotiusa in Tacita ter zagovarja republikanske vrednote in aristokratsko republiko, medtem ko volitev, ki so med tedanjimi republikanci prav tako imele mnogo pristašev, niti ne omeni. Asham trdi, da se lahko človek na osnovi svoje naravne pravice do samoohranitve upre katerikoli vladavini, ki ogroža njegovo življenje, in da mora prav tako opustiti tudi vsako politično privrženost neki stranki v državljanski vojni, če to ogroža njegov obstoj. Za Ashama torej nobena oblika vladavine nima posebne moralne vrednosti, njena izbira je le pragmatično vprašanje.

Med zagovornike Republike je spadal tudi John Dury, ki je v delu *Considerations concerning the present Engagement* zatrdil, da Preostali parlament sestavljajo zakonito izvoljeni predstavniki, zato ohranja vso legitimnost in je še vedno ustrezno predstavniško telo s pravico do vladanja v skladu z javnim dobrim.

Podobna stališča je zagovarjal tudi prezbiterijanec Francis Rous starejši, ki je v delu *The Lawfulness of Obeying the Present Government* povzel Ashamova stališča. Najbrž je med njima obstajal celo dogovor, saj sta se poleg tega tudi izdatno sklicevala drug na drugega. Rous navaja svetopisemski primer (Rimljanom, 13) in trdi, da je treba pač ubogati trenutno oblast, ne glede na to, kako si jo je trenutni oblastnik pridobil, torej tudi v primeru njene nezakonite prilastitve. Nato našteva primere tiranov tako iz rimske, kot tudi iz angleške zgodovine, ki so si kljub temu uspeli pridobiti poslušnost državljanov.

Asham je v poznejši drugi izdaji svojemu delu dodal devet poglavij, v katerih se je med vrsticami opiral na Hobbesa. Vendar pa so ga kmalu po prihodu na



mesto veleposlanika v Madridu umorili rojalisti – podobno kot tudi Isaaca Doreslaerja – in oba sta obveljala za velika mučenika Republike.

Da bi si zagotovil lojalnost državljanov, je Preostali parlament oktobra 1649 pripravil Zaprisego Republiki [*Engagement*] za vse morebitne nosilce javnih funkcij, ki pa so jo kmalu morali sprejeti vsi odrasli moški državljani. Zaprisega je sprožila široko javno razpravo o vzrokih podreditve oblasti, v kateri so njeni zagovorniki poudarjali tudi idejo, da je zmagoslavje Republike pač delo božje previdnosti, kar mora za poslušnost državljanov zadostovati. Nasprotniki pa so si vzeli za tarčo predvsem Ashamov argument, da se je treba podrediti vsaki trenutni oblasti, ki je to sposobna učinkovito izvajati. Zagovorniki Zaprisege pa so temu dodali nov argument, ki se je opiral na povezavo med »varovanjem in poslušnostjo«, na katero se je pozneje kot na eno temeljnih načel v *Leviathanu* skliceval tudi Hobbes. Geslo o tej povezavi izhaja iz slavnega Calvinovega primera [»Calvin's Case«, 1607 – Coke, *Seventh Report*, str. 5], v 40-tih letih sedemnajstega stoletja pa se je večinoma uporabljalo za upravičevanje neposlušnosti kralju, ki naj ne bi bil sposoben zavarovati svojih državljanov. Kot vemo, pa je novo republikansko vladavino in z njo Preostali parlament podprl tudi Hobbes v *Leviathanu*, s čimer je dobobra presenetil nekdanje rojalistične zaveznike, pa tudi privrženca Republike.

Končno pa si moramo, preden preidemo k samemu *Leviathanu*, ogledati še teorije tedanjih vodilnih rojalistov. Te so se opirale na precej širok spekter virov, od tradicionalnih in nekaj generacij starih idej do pogrotiovskih argumentov.

Mnoga od tedaj aktualnih vprašanj, od ljudskega soglasja do pravice do upora in odstavitve kralja, so bila v središču politične razprave že nekaj manj kot stoletje pred našim obravnavanim obdobjem, v času verskega gibanja reformacije in še posebej v času katoliške protireformacije. Tedaj so katoliški avtorji s papežem na čelu trdili, da je mogoče proti heretičnemu kralju in preganjanju katolikov upravičeno poseči po ljudskem uporu, še posebej, če je papež tega kralja ali kraljico proglasil za odstavljenega. Teh obtožb sta bila s papeževe strani namreč deležna tako francoski kralj Henrik III. kot angleška kraljica Elizabeta, prav tako pa se je tedaj odvijal ideološki spopad med papeškim Rimom in republikanskimi Benetkami. V to razpravo sta posegla tudi Bellarmine in Suarez, ki sta trdila, da se mora oblast kralja opirati na soglasje ljudstva, torej tudi katolikov.

Papeževi nasprotniki so tedaj v odgovor na aristotelistične argumente katolikov posegli po protiaristotelistični znanosti in Bodinovi teoriji. V Angliji je bil najbolj znan in vpliven teoretski nasprotnik papeža Adrian Saravia, sicer

nizozemski izgnanec, ki si je pridobil angleško državljanstvo. V svojem delu *De imperandi autoritate* je zavrnil teorije upora radikalnih katolikov in njihovih kalvinističnih predhodnikov. Vztrajal je na Bodinovem pojmu enotne suverenosti in zavrnil možnost mešane ureditve ter tezo, da naj bi suveren za svoje vladanje potreboval soglasje ljudstva. Prav tako kot Bodin – in spet v nasprotju z Aristotelom – je potegnil vzporednico med družinskimi in političnimi odnosi in suverenovo oblast primerjal z očetovsko.

Najznamenitejše rojalistično delo predstavlja knjiga Roberta Filmerja *Patriarcha*. Filmer je bil laik in se nikoli ni spuščal v razprave o strogo verskih zadevah, nasprotoval pa je Aristotelovi ideji, da politično življenje sestavljajo odnosi med neodvisnimi državljani; po njegovem mnenju politično skupnost sestavljajo posamezne družine in njihovi glavarji. Radikalne zahteve parlamentov v prvi polovici sedemnajstega stoletja, ki so se sklicevali na »naravne« in »rojstne« pravice, je Filmer lahko dojemal kot ponovno pojavljanje idej radikalnih katolikov iz prejšnjega stoletja. Podobno je tudi Robert Sibthorpe zapisal, da so »katoliki nad kralja postavljali Cerkev, puritanci pa, nasprotno, nadenj postavljajo Zakon.«

V dvajsetih letih sedemnajstega stoletja pa je začel Filmer ostro nasprotovati težnjam po širjenju oblastnih pristojnosti parlamenta (oziroma njegovega Spodnjega doma), ki so se opirale na idejo o njegovi starodavnosti. Vse do Edwarda Cokea je vladalo prepričanje, ki so ga zagovarjali tudi zgodovinarji, da je Spodnji dom parlamenta prvi sklical Henrik I, naslednik in sin normanskega Viljema Osvajalca, v začetku dvanajstega stoletja in da je to predstavljalo novost, čeprav naj bi se po mnenju nekaterih pri tem oprl na podobne starejše običaje. Šele Coke pa je v svojem *Devetem poročilu* [*Ninth Report*] postavil tezo o starodavnosti Spodnjega doma, ki je obstajal že od nekdaj. Te Cokeove trditve so pridobile širok krog privržencev med zagovorniki pravic parlamenta, saj je bil Coke vrhovni sodnik in eden najbolj vplivnih članov parlamenta.

Henry Spelman se je s Cokeom spustil v bolj natančno polemiko in zagovarjal trditve, da je prve parlamente sestavljalo fevdalno plemstvo ali kraljevi fevdalni najemniki. Polagoma pa se je njihov obseg širil in zajeli so tudi predstavnike nižjih slojev, s čimer je sčasoma nastal Spodnji dom. Prehod od teh prvih parlamentov k parlamentom, ki jih sestavljajo predstavniki širšega volilnega telesa, je imel za delo »novega Leviathana«, ki pa je s tem omogočil tudi nastanek množičnih uporov.

Vrstam rojalistov je pripadal tudi Michael Hudson, ki je v delu *The Divine Right of Government* zagovarjal mnenje, da je monarhija edina legitimna in

zakonita oblika vladavine. Zanimivo pa je, da se je v obdobju kraljevih pogajanj s posameznimi versko opredeljenimi skupinami njegovih nasprotnikov, v katerih so mu različni svetovalci ponujali pomiritev z različnimi verskimi skupinami, Hudson prav v tem delu zavzemal za sporazum z *independenti*.

Ko je leta 1649 postalo jasno, da je kraljeva stvar izgubljena (še bolj pa seveda po letu 1650, ko je bil poražen tudi kraljev naslednik), je Filmer pohitel z izdajo vrste del in pamfletov, v katerih je po vrsti poleg Aristotela napadel še Grotiusa, Hobbesa, Seldena, Prynna, Parkerja, Huntona in Miltona, v delu *Observations upon Aristotles Politiques* pa je ugotovil, da je podreditev novemu režimu, čeprav ga sestavljajo uzurpatorji, mogoče upravičiti. To je ponazoril s primerom tatu, ki mu ukradeno stvar prav tako lahko upravičeno vzame le pravi, zakoniti lastnik. Tako bi v skladu z njegovim mnenjem nekdanji rojalist prav lahko upravičeno postal minister v novi vladi, pod pogojem, da ne bi nasprotoval poskusom prejšnjega suverena ali njegovega zakonitega naslednika, da si povrne izgubljeno oblast.

Druga rojalistična skupina, ki se je opirala na modernejšo pogrotiovsko politično teorijo, pa je menila, da poslušnosti novi oblasti *ni* mogoče upravičiti. To je bila skupina, večinoma sestavljena iz teologov, ki je dobila naziv Tewski krog [»Tew Circle«]. S to skupino je imel tudi Hobbes v obdobju pred državljansko vojno razmeroma razgibane in vsaj delno prijateljske stike, ki pa jim je njegov *Leviathan* seveda napravil konec. Skupini je pripadal tudi njegov veliki nasprotnik in tekmeč Edward Hyde, poznejši grof Clarendon, eden od kraljevih svetovalcev in pozneje voditelj Restavracije, poleg njega pa so ji pripadali še Sheldon, Morley, Hammond, Earle, Chillingworth in Digges. V dvajsetih letih se je Tewski krog navdušil nad idejami Grotiusa, ki pa jih je prilagodil svojim anglikanskim stališčem.

Digges je v svojem delu *The Unlawfulness of Subjects Taking up Armes against their Sovereigne* trdil, da se parlamentarci neupravičeno sklicujejo na pravico do samoohranitve, ki naj bi jih pooblašчала, da se uprejo suverenu. Pravici do samoohranitve in pravici do upora se je namreč potrebno odpovedati, da je mogoča vzpostavitev civilnega stanja. S tem v bistvu do konca radikalizira Hobbesovo izhodišče in napravi še zadnji korak, na katerega Hobbes nikakor noče pristati (namreč popolno odpoved pravici do lastne obrambe svojega življenja). Digges navaja primer, da s svojim pristankom na pravno urejeno civilno življenje pristanemo tudi na možnost, da bomo morda po krivem obsojeni, in se tudi v tem primeru ne smemo upirati. Temu doda še spodrselaj s trditvijo, da pač ni posebne škode, če je zločinec, kriv enega zločina, po krivem obtožen drugega. V skladu s temi trditvami pa je tudi stališče, da so pogodbe zavezujoče,

tudi če so bile sklenjene s pomočjo prevare. Tudi to načelo se naslanja na svetopi-semški primer Gibeoncev, s katerimi je Jozuet ohranil mir, čeprav so ga prevarali glede pogojev premirja (Jozuet, 9).

Naravnopravnim argumentom, prevzetim od Grotiusa, pa se pri vseh avtorjih te skupine pridružuje povsem nasprotno prepričanje, da je pravica do vladanja sama po sebi *božanska* pravica, povsem v nasprotju s humanističnim zavze-manjem za versko toleranco, ki je tako izrazito v Hobbesovem *Leviathanu*, pa je tudi njihovo vztrajanje, da mora vsak sistem cerkvene vladavine temeljiti na pravici do izobčenja.

Na tako razgibanem političnem in ideološkem prizorišču se je torej pojavil Hobbesov *Leviathan* leta 1651. Mnogi argumenti in ideje so bili na tem prizo-rišču že prisotni, od naravnih pravic in pravice do samoohranitve in upora, povezave med varnostjo, ki jo državljanom zagotavlja oblast, in njihovo dolžnostjo poslušnosti, zagovori nove republikanske oblasti, od zavzetih do zadržanih, v obtoku pa je bila, kot smo videli, celo metafora »Leviathana«. Hobbesova zasluga pa je bila, da je te elemente združil v originalno in preprič-ljivo celoto ter iz njih ustvaril eno temeljnih del moderne politične filozofije, ki pa ni bilo niti tedaj niti ni danes zato nič manj kontroverzna.

Vendar pa si moramo okoliščine nastanka in argumentacijo *Leviathana* ter njegove novosti in dvoumnosti ogledati malo natančneje. Hobbes je *Leviathana* pisal v Parizu, začel pa je najbrž po usmrtitvi kralja, tiskal pa ga je v Londonu in si dal korekture pošiljati v Pariz. Prav tako je delo dajal sproti prevajati v francoščino, saj je tudi tam računal na bralce. *Leviathan* (delo je dobilo naslov po morski pošasti iz Jobove knjige, ki je ne more ukrotiti nobena človeška moč) naj bi torej pospremil Hobbesov povratek v domovino, saj je v Parizu začel izgubljeni krog prijateljev, ko je Mersenne leta 1648 umrl, Gassendi pa se je odselil na jug Francije. V tem času so bili v Angliji iz Dolgega parlamenta izključeni vodilni prezbiterijanci, Hobbesovi zagrizeni nasprotniki, kar je prav tako omogočalo njegov povratek v domovino. Ker je *Leviathan*, ko ga je pozneje predstavil na večinoma katoliškem pariškem dvoru kraljice Henriette Marije, užalil večino katoliških članov dvora, zaradi česar je Hobbes na dvoru postal nezaželen, pozneje pa ga je francoska katoliška duhovščina hotela še zapreti, Hobbes o vrnitvi ni imel več kaj razmišljati. Pred tem si je sicer prizadeval, da bi ga osebno sprejel sam kraljevi naslednik, da bi mu predstavil svoje delo, ki je bilo še vedno v precejšnji meri rojalistično in prav tako absolutistično kot prejšnja, vendar pa mu je to preprečil Edward Hyde, njegov veliki tekmeč, ki je bil tedaj naslednikov svetovalec.

Med novostmi, ki jih prinaša *Leviathan*, je tudi nekaj argumentov, usmerjenih proti Edwardu Hydu in njegovi verski politiki ter pogledom na organizacijo monarhije, ki jih je Hobbes štel za sokrive državljanske vojne in propada monarhije. Drugi novi argumenti pa se nanašajo neposredno na politične razprave 40-tih let v Angliji. Hobbes je tako nasprotoval Parkerju in ostalim parlamentarcem, ki so kralja hoteli podrediti ljudstvu oziroma skupnosti. Zato je Hobbes k seznamu naravnih zakonov prištel tudi naslednje načelo: »narava vsakogar zavezuje, da kolikor je v njegovi moči, v vojni varuje oblast, s katero je on sam zavarovan v času miru.« (*Leviathan*, Review & Conclusion). Ko je to zapisal, se je vojska kraljevega naslednika še bojevala z republikansko vojsko, torej je to stališče mogoče razumeti kot podporo kralju. Vendar pa kljub temu ostaja dvomno. Tudi v parlamentu je Hobbes podprl tiste, ki se niso strinjali z večinsko uporniško politiko parlamenta. Prav tako je Hobbes vztrajal, da ima lahko le suveren nadzor nad milico (*Leviathan*, pogl. 18), saj je prav spor o tem vprašanju sprožil državljansko vojno. Tudi njegovo načelo, da vojaki ne smejo zapustiti suverena, dokler ima ta še čete na bojnem polju, se je neposredno nanašalo na položaj v letu 1651, ko so bili Škoti, ki so se borili za Karla II., premagani pri Dunbarju, kralj pa še ni doživel končnega poraza pri Worcesteru.

Že v *De Cive* je Hobbes ostro kritiziral ideje, da je do religioznih resnic mogoče priti ne s študijem, pač pa z nadnaravnim navdahnjenjem. Enake obtožbe zdaj ponovi v *Leviathanu* proti verskim gorečnejem in parlamentarcem, ki so sprožili državljansko vojno in sodržavljane spodbudili k upor.

Vendar pa v *Leviathanu* Hobbes ugotavlja, da državljanova dolžnost poslušnosti preneha, če ga suveren ni več sposoben braniti (*Leviathan*, pogl. 21, 27, Review & Conclusion). Enak sklep je sicer mogoče izpeljati tudi iz njegove politične teorije v *Elements of Law* in *De Cive*. Vendar pa leta 1651 to njegovo stališče pomeni jasno podporo Zaprisegi Republiki [*Engagement*]. Republikanska vlada, ki je zahtevala to Zaprisego, je sicer res usmrtila kralja Karla I., kar gotovo ni bilo v skladu s Hobbesovimi rojalističnimi stališči, vendar pa je, ne glede na to, kako se je polastila oblasti, izpolnjevala še bolj temeljno Hobbesovo zahtevo, da je bila namreč sposobna varovati svoje državljane in jim zakonito vladati, zato so ji ti dolgovali poslušnost. Zato Hobbes ni imel načelnega razloga, da bi ji zavrnil podporo, čeprav je to njegovo stališče gotovo osupnilo mnoge rojaliste, ki so ga razumeli kot izdajo kralja in Stuartske dinastije. Hobbes se je seveda povsem jasno zavedal praktičnih posledic svojega nauka o zaščiti in poslušnosti, vendar pa iz tega ne moremo sklepati, da njegov *Leviathan* predstavlja neposreden zagovor nove angleške republikanske ureditve in njenih voditeljev.

Hobbes je sicer res trdil, da državljani Republiki dolgujejo poslušnost, vendar pa je bil tudi mnenja, da boj za suverenost v Angliji še ni odločen, zato je vojake Karla II. spodbujal, naj mu ostanejo zvesti. Prav tako pa je ugotavljal tudi, da bodo rojalisti, ki se bodo Preostalemu parlamentu podredili, temu prinesli manj koristi kot tisti, ki jim bo ta zaradi upiranja zaplenil premoženje (*Leviathan*, Review & Conclusion). Prav tako je jasno izrazil svoje mnenje, da se parlament leta 1642 ni upravičeno zatekel k orožju in spustil v spopad s kraljem, ostro pa je kritiziral tudi številne ideje, ki so bile med privrženci nove republike množično razširjene. Seveda je res, da je Hobbes, ko je sprevidel, da je kraljeva stvar spodletela, spremenil nekaj odlomkov v *Leviathanu*, da delo ne bi bilo več izključno rojalistično, vendar pa bi to gotovo lahko storil v precej večji meri, če bi resnično želel odkrito podpreti Republiko. Kljub temu pa se v delu zavzema za sporazum z *independenti*, ki so vodili Republiko, zavzema pa se tudi za versko ureditev in toleranco, za kakršni so se zavzemali oni in ju tudi uvedli.

V *Leviathanu* Hobbes ponovi svoje absolutistične sklepe iz *Elements of Law* in *De Cive* in nadaljuje s kritiko zmernih rojalistov, kakršni so bili Hyde in njegovi zavezniki. Tako napade njihove poglede na cerkveno vladavino in škofovsko oblast, prav tako pa tudi njihove ustavne teorije. Hydeovo spodbujanje kralja k ustavnim reformam in delitvi suverenosti s parlamentom ter njegovo naklonjenost ideji mešane vladavine Hobbes šteje za temeljni vzrok državljanske vojne (*Leviathan*, pogl. 18). Hobbes je mnenja, da problema ne predstavlja premočna, pač pa prešibka oblast suverena in trdi, da je vladarjeva dolžnost, da državljane pouči o »temeljnih pravicah suverene oblasti«. Če mu to ne uspe, je to njegova napaka ali pa napaka njegovih svetovalcev oziroma tistih, »ki jim je zaupal upravljanje države [*common-wealth*]« (*Leviathan*, pogl. 30).

Tudi pozneje v *Behemothu* je Hobbes trdil, da so Karla I. zavedli njegovi svetovalci, ki so celo med državljansko vojno menili, da Anglija ne potrebuje absolutne, pač pa mešano monarhijo in so kralja nenehno spodbujali k sporazumu s parlamentarno stranjo, kar je demoraliziralo njegove vojaške poveljnike. Čeprav Hobbes nikogar ni omenil z imenom, pa je povsem jasno dal vedeti, katere svetovalce je imel v mislih, saj je govoril o ljudeh, ki so bili »zaljubljeni v mešarhijo [*mixarchy*], ki so jo slavili pod imenom mešane monarhije, čeprav v resnici ni bila nič drugega od čiste anarhije.« Spet je torej šlo za Hydea, Falklanda in njune zaveznike. Ti so prav tako kot parlamentarna stran nasprotovali mornariškemu in ostalim neparlamentarnim davkom, s čimer so pripomogli, da je parlament nezmerno povečal svoje zahteve, zatem pa so prestopili na kraljevo stran.

Kljub temu, da je Hobbes užival pokroviteljstvo nekaterih od Hydeovih nasprotnikov med rojalisti, posebej Newcastla in Percyja, pa *Leviathan* ne predstavlja zagovora njunih stališč ali ravnanj. Prav po njunem nasvetu se je Karel II na Škotskem pogodil s prezbiterijanci in sprejel prezbiterijanizem, da bi z njihovo pomočjo premagal Republiko. *Leviathan* pa povsem očitno ni zagovor prezbiterijanstva, pač pa oster napad nanj. Hobbes je bil mnenja, da so si tako prezbiterijanci kot rimokatoliki prilaščali oblast s trditvijo, da njihova cerkev predstavlja božje kraljestvo. Takšne trditve je zavračal v zadnjem poglavju *Leviathana*, kjer je ugotavljal, da sta rimska in prezbiterijanska duhovščina »povzročitelja verskega mraka« (*Leviathan*, pogl. 47). Zato pa je Hobbes, kot je pokazal Tuck, tik pred tiskom, ob zaključevanju rokopisa, omilil večino pripomb o *independentih*, ki so bili odločni nasprotniki kraljevih prezbiterijanskih zaveznikov (Richard Tuck, *Introduction to Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. xxxiv).

Hobbes je torej nasprotoval kraljevemu zavezništvu s škotskimi prezbiterijanci. Kralj je to zavezništvo moral plačati z velikimi popuščanji. Hobbes pa je v *Leviathanu* odločno poudaril, da se suveren ne bi smel odreči nobene od svojih pristojnosti, celo če bi s tem pridobil drugo kraljestvo. Prepričan je bil, da se kraljevi svetovalci zaman nadejajo, da bo kraljeve pristojnosti pozneje mogoče ponovno pridobiti, saj bodo, če bodo prekršili in umaknili koncesijo, s tem le spodbudili upor (*Leviathan*, pogl. 29). Strategija Karla II. se je poleg tega opirala na upanje, da se bodo rojalisti v njegovo podporo dvignili k upor. Vendar pa so že osnovne postavke Hobbesove teorije nasprotovale upiranje oblasti in Hobbes takega upora niti ni mogel niti ni želel podpreti, saj je pač dajal prednost posameznikovi samoohranitvi in poslušnosti trenutnemu suverenu. To je bil zopet razlog za razočaranje rojalistov, ki so pač morali počakati še 9 let, da je bila kraljeva oblast ponovno zakonito vzpostavljena.

*Leviathan* je torej tako kritika razmišljanja parlamentarcev kot tudi kraljevih svetovalcev, kot so bili Hyde in njegovi zavezniki, ki so podpirali škofovsko cerkveno oblast in politično ureditev razumeli kot mešano monarhijo. Hobbes je obe skupini obtoževal za državljansko vojno in je bil prepričan, da ne bo prišlo do trajnega miru, dokler se bosta obe skupini držali svojih načel. Vendar pa se sam ne postavi na nobeno od teh dveh strani.

Značilnost Hobbesovih političnih stališč je, da absolutistično stališče glede politične oblasti poveže z odločnim nasprotovanjem oblasti duhovščine. Takšno stališče je bilo še leta 1640 precej nenavadno in izjemno, saj so bili številni od privrženecv močne kraljeve oblasti iz vrst duhovščine in so se prav tako

zavzemali tudi za *božje pravice* [*jure divino*] škofovstva do cerkvene oblasti. Ob izidu *Leviathana* pa so bila Hobbesova stališča že mnogo manj nenavadna. Burni dogodki v preteklih letih, vključni z državljanskimi vojnami, so pokazali, da angleška politična elita ni pripravljena sprejeti nobene cerkvene ureditve – niti laudijanske niti prezbiterijanske – ki bi duhovščini dajala preveliko oblast nad laičnim prebivalstvom. Med premožnejšimi razredi angleške družbe, ki so predstavljali morebitne bralce tako obsežne in drage knjige, kot je bil *Leviathan*, so bile razširjene bojazni, da bodo verski gorečnejši iz podrejenih slojev spodkopali njihov družbeni položaj, zato so si prizadevali za močno vladavino, da bo sposobna odvrniti te grožnje. Hobbes je bil prepričan, da so državljanske vojne dovolj nazorno dokazale pravilnost njegovega osnovnega načela o nedeljivosti suverenosti. Zato je lahko upal, da bo zmagovalca v državljanski vojni, kdorkoli to že bo, tudi javno mnenje (ki ga bo pomagal oblikovati *Leviathan*) spodbudilo, da si bo prizadeval vladati v skladu z njegovimi načeli. *Leviathan* torej ni več le delo, ki je, povsem v skladu s humanistično tradicijo, namenjeno kot nasvet kralju, pač pa kateremukoli vladarju oziroma vladajočemu telesu.

*Leviathan* torej vsebuje za tisti čas nadvse aktualno sporočilo in prav zato se Hobbes tudi dobro zaveda, da ga bodo zaradi tega dela napadli z vseh strani. Zato tudi v posvetilu Francisu Godolphinu pripominja, da je pač človek, ki se na to ne ozira preveč, saj so mu važna predvsem lastna stališča. In ta so bila gotovo preveč trdna, da bi se bil Hobbes pripravljen nedvoumno postaviti na stran katerekoli od tedanjih političnih ali ideoloških skupin.

V samem zadnjem stavku *Leviathana*, v katerem Hobbes naznanja, da se bo pri pisanju naslednjega dela umaknil v od strasti manj razgrete in mirnejše vode fizikalne znanosti, pa je zaslediti tudi tiho upanje, da bi se tudi pri politični razpravi smel nadejati tako nepristranskega sprejema dela, kot ga lahko pričakuje pri naslednjem.

Za konec pa se ustavimo še ob eni od novosti, ki jih je mogoče zaslediti v Hobbesovem *Leviathanu*, namreč ob dejstvu, da Hobbes suverena v tem delu dosledno označuje za *predstavnika* ljudstva. Na to opozori Richard Tuck, ki opazi tudi, da se ta pojem v prejšnjih Hobbesovih političnih delih ni pojavljal in da ga je prvič mogoče zaslediti v Sorbièreovem francoskem prevodu *De Cive* iz leta 1649, čeprav ga je morda kot prevod predlagal tudi sam Hobbes, saj se pojavi prav v kontekstu, v katerem je uporabljan tudi v *Leviathanu*. Poleg tega je ta pojem v *Leviathanu* uporabljen skrajno premišljeno in nikakor ne naključno, saj Hobbes prvi del knjige, ki govori »O človeku«, zaključi prav s poglavjem o pojmu *predstavništva* ali poseobljenja oziroma personifikacije.



Prav definicija tega pojma je torej pogoj za začetek obravnave »Politične skupnosti«, o kateri govori drugi, v bistvu osrednji del *Leviathana*.

Hobbes pojem predstavljanja ali predstavništva naveže na latinski pojem *persone* ali osebe, ki jo opredeli kot nekoga, katerega dejanja in besede so ali njegove ali pa predstavljajo besede in dejanja nekoga drugega. Zatem razpravlja o različnih načinih predstavljanja in udeležence v procesu predstavljanja razdeli na pooblastitelje ali avtorje ter pooblaščenec ali izvajalce, pooblastila razdeli na popolna, omejena in pogojna ter si ogleda, kako je potrebno obravnavati različne načine političnega in drugačnega predstavljanja, od parlamentov do porot, seveda pa tudi funkcijo suverena.

Prav s to zastavitvijo pa Hobbes povsem premesti težišče politične razprave o organizaciji oblasti in svojim nasprotnikom nadvse učinkovito izbije iz rok osnovni argument, oziroma drugače povedano, jim ga prevzame. Pred tem so lahko npr. zagovorniki pravic parlamenta proti rojalistom in absolutistom (torej tudi proti Hobbesu) poudarjali demokratičen in predstavniški značaj parlamenta, medtem ko jim je kraljeva oblast pomenila samovoljo in uveljavljanje nekega zasebnega interesa. Zdaj pa jim lahko Hobbes odvrne, da parlament v resnici predstavlja le nek posamezen ali poseben sloj ali stan v državi, medtem ko suveren predstavlja celo državo ali vse njene državljane. Tako tudi poudarja, da je le v osebi suverena kot *predstavnik* mogoče zapopasti enotnost množice, ki seveda prav s tem dejanjem predstavljanja postane množica državljanov. Ker pa je osnovna zahteva, ki se postavlja suvereni oblasti ta, da mora učinkovito zagotoviti varnost in mirno življenje državljanov, mora biti suverenost nedeljiva, zato pa mora biti tudi pooblastilo, s katerim posamezniki pooblastijo suverena, da bo deloval v njihovem imenu, da jim zagotovi varnost in mirno državljansko življenje, popolno in brez pridržkov, razen osnovnega pridržka v obliki pravice do obvarovanja svojega golega življenja, prav tako pa mora to pooblastilo suverena izvršiti vsak posameznik. Hobbes seveda ve, da bi bilo za suverena nespametno, bi da vladal v nasprotju z interesi vladanih, samovoljno ali namerno slabo. In ker je suveren prejel pooblastilo od ljudstva, lahko rečemo, da vlada v njegovem imenu in da vedno in že po definiciji izvršuje voljo ljudstva, le da ljudstvo samo ne ve, kakšna je ta njegova volja oziroma kaj pravzaprav hoče, njegova volja je razvidna le iz dejanj in volje suverena, spoznamo jo lahko le tako, da jo poistovetimo oziroma da se sama prekrije z voljo suverena. Suveren je namreč s svojim pooblastilom prejel tudi pravico, da v okviru teh pooblastil in za uresničitev njihovega cilja deluje po lastni presoji oziroma sam odloča o tem, kaj je najprimernejši način za doseganje tega cilja. Zato je celo mogoče v

republikanskem duhu reči, da ima suveren dolžnosti do ljudstva in da je v njegovi službi oziroma natančneje, da deluje v njegovem interesu, ni pa mogoče na osnovi tega trditi, da je ljudstvu podrejen v tem smislu, da bi to lahko podajalo ali umikalo soglasje k vsakemu njegovemu posameznemu dejanju. Prav tako tudi ne more umakniti pooblastila, vse dokler ne postane povsem očitno razvidno, da je začel delovati v nasprotju s ciljem tega pooblastila.

Pokazali smo že, da Hobbes analizira logiko političnega in organizacije politične oblasti na povsem formalni ravni, saj je njegova analiza povsem neodvisna od tega, katera oseba, skupina oseb ali telo zaseda mesto ali vlogo oblasti, zdaj pa lahko pokažemo tudi, kako se v tej njegovi analizi razkriva delovanje logike simbolnega oziroma lacanovske logike označevalca. Nakazali smo že, da se suveren v razmerju do državljanov nahaja na mestu velikega Drugega, saj je njihova želja prav želja ali volja suverena, medtem ko se sami nahajajo v nevednosti glede lastne želje. V skladu s tem je tudi Hegel opisal suverena kot zgolj dejanje volje. V nekem drugem smislu pa je suveren seveda označevalec-gospodar, ki iz nepovezane množice šele ustvari celoto, predstavlja simbolno enotujočo potezo, ki člene zašije v celoto in jim podeli smisel, torej posameznike naredi za državljane. In to celoto seveda tudi predstavlja, saj jo je mogoče dojeti le z njegovo pomočjo in skozenj. In kot označevalec-gospodar je seveda označevalec brez označenca, njegov edini smisel je predstavljanje te celote, ne pomeni ničesar posameznega, ne označuje nobene posebne lastnosti državljanov ali kakega posebnega interesa, pač pa zgolj dejstvo, da ti so člani državne skupnosti ali državljani. V nekem smislu tudi zastopa državljane kot subjekte, vendar zgolj tako, da zastopa samo *nemožnost* njihovega pozitivnega zastopanja, nemožnost, da bi bili vsi posamezniki na ravni celote zastopani na osnovi neke svoje pozitivne lastnosti, saj je celoto nemogoče zastopati v vsej njeni mnogoterosti, vsak poskus pozitivnega zastopanja (poseben interes, verska pripadnost) bi torej vselej nujno spodletel, pač pa so lahko zastopani le na osnovi golega in praznega formalnega dejstva, da so državljani. In kolikor vemo, da subjekt pač ni zvedljiv na seštevek svojih pozitivnih lastnosti, temveč ga opredeljuje nek presežek (nezavedne želje), jih zgolj tako lahko zastopa kot subjekte. (To je tudi razlog, zaradi katerega se o suverenovi oblasti običajno ne sme razpravljati – ker deluje na simbolni ravni, je s pozitivnimi ugovori ni mogoče spodbiti, pač pa tovrstni poskusi vodijo le v brezplodno iskanje vedno novih argumentov.)

Obenem pa je suveren označevalec, ki predstavlja subjekte – za nek drug označevalec. Lastne državljane torej predstavlja v odnosih z drugimi suvereni





## James Tully\*

### UMESTITEV »DVEH RAZPRAV«

Po Laslettovi »revoluciji« v preučevanju Locka so John Pocock in ostali odstranili mit prevladujočega položaja *Razprav* v zgodnjemoderni politični misli. Ta mit sestavlja osem napačnih, a široko sprejetih predpostavk: da predstavljata *Razpravi* (1) osrednjo obliko whigovskega zagovora revolucije iz leta 1688; (2) sintezo whigovske politične misli v zgodnjih 80-tih letih 17. stoletja; (3) paradigmo radikalnih whigovskih »republikanskih« [*commonwealth*] zahtev in idiomov; (4) prevladujočo obliko politične misli v Britaniji osemnajstega stoletja; (5) ideologijo zgodnjega kapitalizma; (6) temeljno delo liberalizma; (7) izključno ideologijo ameriške revolucije; in končno (8) neizogibno politično misel Združenih držav.<sup>1</sup>

- 
- \* Članek »Placing the 'Two Treatises'« je preveden iz zbornika *Political Discourse in early modern Britain*, ur. Nicholas Phillipson in Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1993, ki je posvečen razpravi o vprašanih politične zgodovine, ki jih je s svojimi deli odprl J. G. A. Pocock.
1. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, str. 235-238, 353-365; *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975, str. 423-424, 435-437, 456-457, 507, 516; »The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism«, v: J. G. A. Pocock in Richard Ashcraft, *John Locke*, Los Angeles 1980, str. 1-24; »John Locke and the 1680s«, neobjavljen članek, predstavljen na simpoziju »John Locke and the Political thought of the 1680s«, ki sta ga organizirala *Conference for the study of political thought in Folger Institute for Renaissance and Eighteenth-Century Studies*, Washington D.C., 21-23 marec 1980; »Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: A Study of the Relations between the Civil Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century Social Thought«, v: I. Hont in M. Ignatieff (ur.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, str. 235-252, na str. 239-240, 243-244, 251; »Recent Scholarship on John Locke and the Political Thought in the Late Seventeenth Century – A Review Article«, *Theoretische Geschichte*, 11, 3, 1984, str. 251-261; »Virtue, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought«, v: *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, str. 37-51; »Authority and Property: The Question of Liberal Origins«, v: *Virtue, Commerce, and History*, str. 103-124; »The Varieties of Whiggism from Exclusion to Reform: A History of Ideology and Discourse«, v: *Virtue, Commerce, and History*, str.

Pocock je razkril razvejano, nelockovsko skupino avtorjev [*republic of letters*], ki je bila spregledana zaradi »prepričanja, da je vsako podrobnost intelektualnega življenja po letu 1688 mogoče pojasniti s prisotnostjo njegovega [Lockovega] vpliva v tem kontekstu.«<sup>2</sup> Pradavna ureditev [*ancient constitution*] in harringtonovski republikanizem; mnogoplastna »dialektika« med vrlinami in pokvarjenostjo trgovske družbe in parlamentarne patronaže; liberalne govornice manir [*manners*], olikanosti, uglajenosti, omike [*civility*], naklonjenosti in družbenosti; in »republikanska sinteza« v Ameriki – vse to je postalo vidno z opustitvijo Lockovega mita. Čeprav je bilo mogoče videti, da so imela druga Lockova dela »avtoritativno« in »neprecenljivo« vlogo, pa sta se *Razpravi* [*Treatises*] na prvi pogled zdeli drugačni od teh govoric in razmeroma obrobni glede nanje. V 80-tih letih sedemnajstega stoletja naj bi delovali samosvoje in na prizorišče stopili šele v osemnajstem stoletju, ko se je pojavila potreba po teorijah ljudskega upora – z Molyneuxom na Irskem, angleškimi radikalcami po letu 1770 in ameriškimi revolucionarji – in med škotskimi pravniki.

To pluralistično podobo oblikovanja moderne politične misli je Pocock vedno predstavljal kot začasno in nepopolno vrsto očrtov. Raziskovanje sledi *Razprav* na tem nahajališču je bilo začasno prepovedano, dokler se ni izoblikovala jasnejša podoba nelockovskih oblik mišljenja, temu pa so se pridružila opozorila, naj se ne oblikuje novega mita iz njegove metodološke razvrstitve jezikovnega gradiva v govorice vrlin, pravic, manir itd. Zatem pa je pozval tudi druge, naj se mu pridružijo pri »redefiniranju« vloge nemitskega Locka v tej razgibani pokrajini.

Pocock priznava, da je potrebno pojasniti dve posebnosti njegove razvrstitve jezikovnega materiala. Prvič, čeprav trdi, da se ideja pradavne ureditve in republikanizem uvrščata v drugačno zvrst kot naravno pravo oziroma naravne pravice, pa so ti dejansko uporabljani kot zamenljivi v istih kontekstih, pogosto pa tudi pri istem avtorju, od Miliona do Jeffersona. Drugič, Harringtona in

215-310, 217-218, 223-242, 258; »Between Gog and Magog: The Republican Thesis and Ideologia Americana«, *Journal of the History of Ideas* 48, 2, 1987, str. 325-346; »Transformations in British Political Thought«, *Political Science* 40, 1, julij 1988, str. 160-187, 169-174; »Introduction«, v: Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Indianapolis 1987, str. vii-lvi, xii-xiii, xxvii-xxlvii; »States, Republics and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective«, v: T. Ball in J. G. A. Pocock, *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Kansas 1988, str. 55-78, 58-59 (ta Pocockov članek je preveden tudi v slovenščino: J. G. A. Pocock: »Države, republike in imperiji: utemeljitev Amerike iz zgodnjemodernega zornega kota«, *Problemi* 3, Ljubljana 1995 – Op. ur.).

2. »John Locke«, str. 1.

Sidneya uvrsti v drugačno zvrst kot Locka (republikansko nasproti juristični), medtem ko pisci od Defoeja do Jeffersona vse tri avtorje razumejo kot predstavnike iste teoretske zvrsti. Pocock je na hitro omenil štiri podobnosti, ki prečijo njegove razvrstitve in tako pojasnjujejo obe posebnosti. Označil jih je za »sugestivne« in vredne podrobnejše raziskave.<sup>3</sup> Ne da bi poskušal zmanjšati pomen razlik, ki jih je razkril, bi se rad z istim labirintom spoprijel z vidika teh štirih podobnosti in jih uporabil, da bi v to podobo vključil nemitski *Razpravi*.

Štirje vidiki *Razprav*, ki izražajo podobnost z literaturo pradavne ureditve in republikanstva, so: obliki vladavine in lastnine v naravnem stanju; družbena zgodovina njunega razvoja; njune moderne ali »civilizirane« oblike; in način, kako je moderna vladavina omejena. Na hitro jih bom povzel, nato pa se bom nanje opiral v celotnem članku.

V naravnem stanju ljudje izvajajo politično oblast neposredno v oblikah vladanja samim sebi [*self-government*]. Vsi imajo pravico in državljansko dolžnost [*civic duty*], da razsojajo o domnevnih kršitvah naravnih zakonov v *ad hoc* sodnih zborih in izvršujejo svoje razsodbe s pomočjo kazni, ki ustrezajo tem kršitvam in so zadostne za odškodovanje. Prav tako imajo pravico do izvrševanja svoje delovne sposobnosti in prisvajanja proizvodov svojega dela brez pristanka drugih. To omogoči nastanek lastninskih pravic v okviru naravnih zakonov, ki so uveljavljene s pomočjo *ad hoc* sistema vladavine. Na delu utemeljeni sistem lastnine se prvotno razvije na osnovi lovskega in nabiralniškega gospodarstva, ki ga opredeljuje nespremenljiva poraba, proizvodnja za nadomestitev porabljenega in počasna rast prebivalstva. Z manjšimi spremembami se ohranja tudi v obdobju prehoda k poljedelskemu gospodarstvu, v katerem se neobdelana zemlja prisvaja brez soglasja drugih, pravice do nje pa se pridobivajo s pomočjo poljedelskega obdelovanja.

Drugič, zgodovina družbenih, gospodarskih, demografskih in psiholoških sprememb pojasnjuje prehod k modernim sistemom institucionalizirane vladavine in lastnine. Lov in nabiralništvo so nadomestili udomačevanje živali, poljedelstvo in uporabne obrti; število prebivalstva je naraslo, razmahnilo se je trgovanje, vpeljan je bil denar, človeško motivacijo pa sta začela spodbujati ljubezen do samega sebe in naraščajoča želja po večji količini dobrin kot jih posameznik potrebuje, s čimer se je razkrojilo preddenarno obdobje omejenih želja in stalnih potreb. Ljudje so stremeli k povečevanju svoje posesti, tako s pomočjo etike delavnosti in poljedelskega obdelovanja, pri čemer so svoj višek

3. »Myth of Locke«, str. 12; cf. »Authority and Property«, str. 67.

dobrin prodajali na nastajajočem trgu za denar, ali pa z zlorabo politične oblasti za to, da bi zasegli lastnino drugih. Zemlja, ki je bila še na voljo, je postala redka in prišlo je do sporov o upravičenosti oziroma pravici [*title*] do zemlje in prisvajanju brez pristanka. Ljudje so preoblikovali svoj sistem vladavine in lastnine, vpeljali začasne kralje ali poglavarje za vodenje vojne in svete za notranje zadeve sorodstvenih skupin in malih narodov, vendar pa se sam ta sistem ni bil sposoben spopasti z lastninskimi spori in nastalimi nevarnostmi.

Tretjič, ljudje so potem prešli k modernim oblikam vladavine in lastnine. Iz začasnih monarhij in svetov so oblikovali »politične družbe«, najprej na osnovi družinskih vezi in zaupanja, pozneje pa s pristankom, da oblikujejo skupnosti in pogojno zaupajo svojo politično oblast institucionaliziranim monarhijam in predstavniškim zakonodajnim telesom, da bi imeli »enotno uveljavljeno pravo in pravosodje, na katero bi se lahko obrnili in bi bilo pooblaščen za razreševanje sporov med njimi in kaznovanje kršiteljev«. <sup>4</sup> Na podoben način so se odrekli tudi svoje pravice do prisvajanja brez pristanka, da bi bilo mogoče zapletenost prisvajanja, lastništva in trgovine uravnavati s pomočjo pravnega sistema, ki vzpostavlja ozemeljsko opredeljeno suverenost, trdno in pravno zaščiteno lastnino zemlje in splošno obliko postopkov pravnega spora. Pravni sistem je bil torej oblikovan zato, da bi ohranil lastnino in jo uravnaval v skladu z javnim dobrim.

Četrtrič, novonastali sistem držav in lastninskega prava je razrešil spore, ki so spodkopali prejšnji sistem, vendar pa je s sabo prinesel nove težave. Vsakdo se je navzel ljubezni do samega sebe in želja, ki so presegle njegove potrebe; laskanje, razkošje in častihlepje pokvarijo vladavine in vodijo k zlorabam oblasti. Zgodovina političnih družb je zaznamovana z razraščanjem pokvarjenih monarhij in predstavniških teles in s prizadevanji, da bi jih podvrgli nadzoru, omejili in uravnotežili. Poleg teh zunanjih mehanizmov pa ljudstvo svojim vladajočim postavi tudi dodatno omejitev, ki izhaja iz značilnosti starega sistema vladanja samim sebi, ki se ohranja kot temelj novega. Ljudje tako zaupajo svojo oblast vladavini pod tremi pogoji: da bo izvajana zakonito, da bo odvisna od soglasja njihovih predstavnikov in delovala v mejah naravnega prava. Te ustavne omejitve, ki jih ljudstvo naloži vladavini, pa so povezane z njegovo dolžnostjo in pravico razsojanja, ali so bile te prekršene. Če se to zgodi, kaznuje kršitelja z odstranitvijo, prav tako kot bi sodilo in kaznovalo tudi kršitelja v naravnem stanju.

4. John Locke, *Two Treatises of Government*, ur. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1962, 2. 87.



## I

Če te štiri poglede umestimo v Izključitveno [*Exclusion*] debato, lahko uvidimo, zakaj so pisci kot sta bila James Tyrell in Algernon Sidney, argumente naravnega prava in ideje pradavne ureditve uporabljali kot zamenljive in zakaj so številni avtorji v celotnem zgodnjemodernem obdobju trdili, da sta naravno pravo in pradavna ureditev eno in isto.<sup>5</sup> Prvič, sistem *ad hoc* vladavine kaže podobnosti z idejami prednormanskih in saksonskih svoboščin ter angleških rojstnih pravic, ki so prisotne v spisih, ki zagovarjajo republikanske ideje in idejo pradavne ureditve, kot npr. *Mirrou of Justice* (ki jih med sabo poistoveti, zaradi česar ga Locke toplo priporoča), z zgodovino saksonskih svoboščin Nathaniela Bacona, Harringtonovimi oboroženimi posestniki in *communitas militium* Henryja Nevillea. Obe obliki pojmovanja trdita, da politična oblast in lastnina izvirata iz ljudstva, ne kralja. Drugič, vrsto zgodovine, ki razvoj vladavine in lastnine povezuje z družbenimi spremembami, na katerih temeljita, so uporabljali tako republikanski zagovorniki pradavne ureditve, kot tudi whigovski zagovorniki naravnega prava: med njimi so bili Tyrrell, William Temple, William Atwood, Sidney, Neville in John Wildman. Kljub izredno pomembnim razlikam ni razloga, zakaj v tem pogledu zgodovine Lockove vrste ne bi smeli razlagati kot »harringtonovske«. Tretjič, podobno pojmovanje modernega sistema vladavine in lastnine pri Locku in omenjenih avtorjih služi tudi podobnemu namenu: utemeljiti neodvisnost lastnine od kralja in podvreči izvajanje oblasti omejitvam in soglasju.

Locke sam pokaže, kako naravnopravna analiza in analiza s stališča pradavne ureditve dopolnjujeta druga drugo. Z vidika pradavne ureditve so ustanove, kot so deželna sodišča, Spodnji dom, skupna [*conjoint*] suverenost in svobodnjaška lastnina v običajnem pravu [*Common law*] pojmovane kot nasledki saksonskih svoboščin. Normanska osvojitve pa jih je vkovala v nezakonit dvojni jarem: absolutno monarhijo in sistem lastnine, ki je izhajal iz Viljemovih fevdalnih pravic osvojitve. Ta fevdalni sistem kraljeve oblasti in lastnine zagovarjata Robert Brady in Robert Filmer. Locke v odgovor na Filmerjevo kritiko znova uveljavi trditev o ljudskem poreklu lastnine in napade Filmerjevo fevdalno

5. Glej Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, Princeton 1986, str. 181-227, posebej str. 189-190, 210-212, 217, 222; in Pocockovo razpravo, *Ancient Constitution*, str. 357-362, »Recent Scholarship«, str. 256. Sam se v tem razdelku opiram na spoznanja obeh avtorjev.

teorijo, da lastnina izhaja iz kraljeve suverenosti. V poglavju »O osvojitvi« [»*On Conquest*«] se loti obravnave normanske osvojitve. Mnogi angleško monarhijo utemeljujejo na Osvojitvi in iz tega izpeljujejo sklep, da je absolutna, vendar pa, kot zatrdi Locke, zgodovinska dejstva temu nasprotujejo, zato pritrdi tezam o pradavni ureditvi svojih bližnjih whigovskih somišljenikov, Atwooda, Tyrrella in Williama Petyta. Nato pokaže, da je s pomočjo naravnopravnih argumentov mogoče priti do istih sklepov. Če bi Viljem imel »pravico napasti ta otok«, kot trdijo absolutisti, bi mu osvojitve dajala le pravico do despotske oblasti (ki torej ne zahteva soglasja) nad življenji Saksoncev in starih Britancev, ki so se bojevali proti njemu; ne pa tudi nad Normani, ki so prišli z njim, niti nad tistimi, ki se niso bojevali ter prihodnjimi rodovi Saksoncev in Britancev. Prav tako Viljem ne bi imel nikakršne suverene oblasti nad obstoječim sistemom lastnine, niti lastnine tistih, ki so se bojevali proti njemu, pa tudi nobene pravice, da razlasti prihodnje rodove. Locke uporabi »kontinuitetno teorijo« osvojitve iz britanskega imperialnega ustavnega prava – ta trdi, da se pravne in politične ustanove zavojevanih kljub osvojitvi ohranijo – da bi ovrgel normanski jarem.<sup>6</sup> Zatorej, čeprav Pocock pravilno opaza, da Locke »kaže le malo ali sploh nobenega zanimanja za pradavnost Spodnjega doma, ne prav mnogo večjega za problem normanske Osvojitve, in prav nobenega omembe vrednega za zgodovino fevdalnih posestniških pravic [*tenure*]«, v tem kontekstu zadostuje, da pojasnimo, da se njegovi naravnopravni argumenti, tako kot tudi argumenti drugih ekskluzionistov, nanašajo prav na te teme.<sup>7</sup>

Četrty vidik – shema soglasja, omejevanja in upora – je osrednjega pomena za »radikalne« whigovske in republikanske pisce zgodnjih 80-tih let sedemnajstega stoletja, pa tudi leta 1689. Pocock je pokazal, da se je precejšen del razprav v letih od 1642 do 1689 osredotočal na vprašanje, ali suverenost posedujejo skupno [*conjointly*] kralj, lordi in državljani [*Commons*], ali pa absolutno kralj. Skupno suverenost je bilo mogoče zgodovinsko utemeljiti s tem, da se je dokazovalo pradavnost Spodnjega doma.<sup>8</sup> Kljub temu pa, kot pokaže Locke, angleška skupna [*conjoint*] ureditev kralja-v-parlamentu ne ponuja sredstev, ki bi lahko preprečila, da kralj izigra oblast parlamenta in, *eo ipso*, razpusti ureditev, kot je storil Karel [drugi – op. prev] marca leta 1681, ko je razpustil parlament

6. Locke, *Treatises* 2.177-180. Nasprotno meni Pocock, *Ancient Constitution*, str. 237.

7. Pocock, *Ancient Constitution*, str. 354.

8. Pocock, »Recent Scholarship«, str. 253-256; »Authority and Property«, str. 66; »Varieties of Whiggism«, str. 218-223; *Ancient Constitution*, str. 308-312, 348-349.

in vladal brez njega, in kot je storil Jakob [tudi drugi – op. prev.] leta 1687 in 1688. Če se s tem sprijaznimo, s tem le kralju priznamo vso suverenost, če pozovemo parlament k dejanju, to pomeni, da suverenost podelimo njemu, ne obstaja pa nobeno ustavno prizivno sodišče. Edini način, kako ohraniti ali ponovno vzpostaviti ureditev skupne suverenosti, je ta, da obstaja neko zunanje telo, ki naj razsodi o sporu in odpravi posledice prekrška: namreč, ljudstvo.<sup>9</sup> Torej nas ne more presenetiti, ko vidimo, da tako Locke, ki podpira skupno suverenost kralja-v-parlamentu, kot tudi večina Whigov in republikancev, uporabljajo govorico soglasja, omejevanja in upora, da bi ponovno vzpostavili zakonito ureditev.<sup>10</sup>

K temu koraku so jih, kot spomni Locke, prisilili torijci z izdajo Filmerjeve obrambe absolutne monarhije, v kateri ta izključi vse elemente ljudskega soglasja in omejitve.<sup>11</sup> Filmer je trdil, da je prevladujoči zagovor skupne suverenosti tisti, ki je utemeljen na teoriji soglasja, omejevanja in upora. Nato je navedel vodilne predstavnike takšnega mnenja, vključno z Grotiusom in številnimi splošno uveljavljenimi pisci ter jih podvrget kritiki. To je razpravo strukturiralo okoli dveh možnih odgovorov in Whigi so preprosto posegli po široki tradiciji uglednih avtoritet, ki jo je Filmer nenamerno ustvaril zanje s tem, da je tako široko razprostrl svojo kritičsko mrežo. Locke je tako svojo »radikalno« pravico do upora oprl na avtoriteto rojalista Williama Barclaya.

*Razpravi* sta bili razumljeni kot teorija soglasja, omejevanja in upora delno tudi zato, ker sta bili povezani z neko določeno interpretacijo revolucije leta 1688. Ko sta bil predelani in leta 1689 objavljeni, sta tvorili del »radikalne« whigovske interpretacije. Uradna interpretacija, sprejeta leta 1689 po precejšnjem merjenju moči v Konvenciji, ki jo je podprl tudi osrednji del whigovske oligarhije, je bila, da ni prišlo do nikakršne razpustitve vladavine in da je bila Konvencija enostavno parlament. Bolj radikalna interpretacija pa je bila, da je Jakob [II.] s svojim absolutizmom razpustil vladavino, Konvencija je bila

9. Locke, *Treatises*, 2.149-152. Glej Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge 1978 in Pocock, »Recent Scholarship«, str. 252-253, »John Locke«, str. 4; »Varieties of Whiggism«, str. 223, 225.

10. »Soglasje, omejevanje in upor« [*Consent, limit, and resistance*] predstavlja motiv prevladujoče govorice v whigovski literaturi ob izključitvi [*Exclusion*] in tudi v letu 1689, po Ashcraftu, *Revolutionary*, str. 190 op., Mark Goldie, »The Revolution of 1689 and the Structure of Political Argument«, *Bulletin of Research in the Humanities*, 83, zima 1980, str. 473-564, 489; in Pocock, »Varieties of Whiggism«, str. 224.

11. Locke, *Treatises*, 1.126.

potemtakem ustavodajna skupščina, Viljem pa je s svojim pristankom na Listino pravic [*Bill of Rights*] priznal omejitve svoje oblasti, ki izhajajo iz njene soglasne ali pogodbene narave.<sup>12</sup>

Pocock meni, da sta *Razpravi* netipični za radikalno whigovsko in *commonwealthsko* republikansko politično misel zaradi treh razlogov. Najprej zaradi njegove domneve, da v Lockovi teoriji razpustitev vladavine povzroči tudi razpustitev ureditve in je zatorej nezdržljiva z neuničljivo prдавno ureditvijo.<sup>13</sup> Res je, da je eden od pomembnih Whigov, namreč Atwood, zavrnil *Razpravi* prav zaradi tega razloga, vendar pa je taka hobbesovska interpretacija obče mesto uradnih napadov na teorije razpustitve nasploh. Poleg tega pa je ost te teorije usmerjena prav v nasprotno smer. Monarh, ki vlada brez omejitev, s tem grozi, da bo razpustil ureditev, medtem ko jo ljudstvo s svojim uporom proti takemu ravnanju ohranja. Takšen vladar razdre vez zaupanja med sabo in ljudstvom, s čimer se glede nanj postavlja v naravno stanje, tako kot zločinec, kljub temu pa ustavna in pravna struktura družbe ostaja v veljavi. Torej je Lockova »zmerna« teorija razpustitve vladavine vendarle lahko združljiva s prдавno ureditvijo, ki se ohranja kljub različnim osebnim zamenjavam in spremembam oblik vladavine.

Drugič, Locke pristojnosti reformiranja predstavniškega telesa ter sklicevanja in razpuščanja parlamenta prepušča izvršni oblasti, ki je prav tako pooblaščen, da deluje v nasprotju z zakonom, če je to v korist javnega dobra. Edina ovira [*check*] tem oblastnim pravicam pa je pravica ljudstva, da o njih razsoja in se upre, če so uporabljene v nasprotju z javnim dobrim. Po drugi strani pa so predstavniki radikalne ustavne teorije zahtevali ustavno zagotovljen vsakoletni sklic parlamenta.<sup>14</sup> Ne glede na to razliko pa Locke, čeprav pravi, da se ne bo ukvarjal z vprašanjem, »ali naj bo pogostost sklica zakonodajne oblasti prepuščena oblastnim pravicam vrhovne oblasti ali določena ustavno«, dejansko daje prednost ustaljenemu angleškemu sistemu zaradi dveh razlogov: naključnost dogodkov in potreba po sklicu sta preveč spremenljivi, da bi ga bilo mogoče vnaprej določiti, sistem oblastnih pravic vrhovne oblasti pa je v preteklosti na dolgi rok dobro deloval. Razlog, zakaj mora zlorabo oblastnih pravic nadzirati ljudstvo in ne zakonodajna oblast, pa je na koncu koncev ta,

12. Mark Goldie, »The Revolution« in »The Roots of True Whiggism 1688-94«, *History of Political Thought*, 1, 2, junij 1980, str. 195-236.

13. Pocock, »Myth of Locke«, str. 4-6; »Recent Scholarship«, str. 251-253, 256-258; »Authority«, str. 65; »Varieties of Whiggism«, str. 217-218, 223-232, 258; »Transformations«, str. 170-172.

14. Pocock, »Varieties of Whiggism«, str. 227-228; *Ancient Constitution*, str. 361.

da Locke kot samoumevno sprejema običajno angleško »samo-omejujočo se« [»*self-checking*«] ureditev kralja-v-parlamentu, v kateri se zakonodajna oblast ne more postaviti nad kralja, ne da bi s tem porušila ureditev.<sup>15</sup> To so klasični zgodovinski in ustavni argumenti, ki so bili morda zapisani zato, da bi njegovim republikanskim somišljenikom pokazali, da je njihova nezgodovinska in abstraktna zahteva v razkoraku z uveljavljenimi pravili teorij pradavne ureditve.

Tretjič, Locke se ne osredotoča na pokvarjenost izvršne oblasti. Ta vrsta pokvarjenosti je predstavljena v idiomatski obliki, ki napoveduje razprave osemnajstega stoletja, kot meni Pocock, v *Pismu ugledne osebe* [*A Letter from a Person of Quality*] (1675). Ta element nas v nelockovski interpretaciji klasičnega republikanizma mora nekoliko zbegati, saj se je vedno domnevalo, da je avtor tega dela Locke, čeprav to ni bilo dokazano. Pocockova interpretacija je po mojem mnenju v tem, da analize pokvarjenosti izvršne oblasti morda ni napisal Locke, in, kar je še pomembneje, da takšne analize ni najti v *Razpravah*.<sup>16</sup> Vendar pa je argument *Pisma* v tem, da je najboljšo sredstvo za obvladanje skušnjave izvršne oblasti po pokvarjenosti grožnja upora, ta trditev pa se ponovi tudi v *Razpravah*. Še več, pojmi in zgodovinski pregled, s pomočjo katerih Locke pokaže, kako so častihlepe, razkošje in laskanje »vladarjem privzgojili idejo, da so njihovi interesi različni in ločeni od interesov njihovega ljudstva«, ter kako je ljudstvo odkrilo »načine, kako obrzdati takšna pretirana odstopanja«, so zelo podobni tistim, ki jih srečamo v poznejših različicah whigovstva.<sup>17</sup>

Dokler je prevladovala mitska interpretacija tega dela kot nezgodovinske teorije liberalnega individualizma, je bilo te podobnosti težko opaziti, delno tudi zato, ker so bile pravice razumljene kot svoboščine ali aduti, ki posameznika ščitijo pred nadlegovanjem. To razumevanje ustvarja videz, da so pravice v nasprotju z državljanskimi dolžnostmi republikanizma.<sup>18</sup> Vendar pa so, kot sem se trudil pokazati, Locke in republikansko-whigovski pisci pojem pravic *uporabljali* predvsem z namenom, da bi prisilili oziroma omejili kralja ali parlament, da bi delovala v okviru znane in priznane ustavne strukture zakonitosti: da bi

15. Locke, *Treatises*, 2.160-167. V Lockovem (in britanskem) sistemu kralja-v-parlamentu kralj omejuje frakcijsko politiko v parlamentu, ki je temeljna pomanjkljivost republik in demokracij, parlament pa omejuje ločene interese kralja, ki so temeljna pomanjkljivost absolutnih monarhij. Le če ta notranji mehanizem spodleti, posreduje ljudstvo.

16. Pocock, *Machiavellian Moment*, str. 406-416; »Varieties of Whiggism«, str. 226.

17. Locke, *Treatises*, 2.106, 107, 110-112, 162.

18. Prav to je osrednji poudarek Pococka v »Myth of Locke«, »Authority and Property«, »Mobility of Property«, »Beyond Gog«, »Virtue, Rights, and Manners«, in »Cambridge Paradigms«.

torej z uveljavljanjem svojih pravic podredili svoje voditelje vladavini prava.<sup>19</sup> S stališča takšnega pojmovanja pravic, ki se zavzema za »uveljavitev ustavnosti«, pa bistvena razlika ne poteka med republikanizmom in pravicami – kajti vprašanje, kako naj ljudstvo vladajoče podvrže vladavini prava, je tudi v osrčju republikanske tradicije – temveč med sistemom, v katerem so ljudje pasivni podložniki (»sužnji«), kot v teorijah Filmerja in drugih absolutistov, ter sistemom, ki temelji na soglasju in v katerem ljudje sodelujejo pri vladanju svojim voditeljem, ki ga zagovarjajo teorije Milтона, Harringtona, Sidneya in Locka.<sup>20</sup>

## II

Ko je Pocock tako očrtal svoj pogled na politične razprave osemnajstega stoletja in odstranil mitske predpostavke (4), (5) in (6), je upravičeno izrazil domnevo, da so imeli drugi Lockovi spisi neprecenljiv vpliv. Preučevalci so odtlej potrdili, da se je večina tem literature trgovske družbe oblikovala s pogostimi sklicevanji na Lockove spise o psihologiji in motivacijah, zgodovini, etiki, spoznavni teoriji, naravnem pravu, politični ekonomiji, religiji, izobrazbi, razlagi obnašanja, delu in sociologiji manir.<sup>21</sup> Opaziti je mogoče tudi, da sta *Razpravi* igrali pomembno vlogo tudi v drugih razpravah razen tistih, ki jih je sprva omenjal Pocock.

Čeprav *Razpravi* nista »republikanski« v pomenih, ki jih je temu pojmu pripisal Pocock, pa so ju celo stoletje povezovali s Sidneyevim republikanskim delom *Discourses*.<sup>22</sup> Whigi so obe deli navezali na neuradno interpretacijo leta 1688 in ju brali kot teoriji o tem, kako je pokvarjenost izvršne in parlamentarne

19. To pojmovanje pravic, ki se je zavzemalo za uveljavitev ustavnosti, se je pojavilo med sojenjem Johnu Hampdenu leta 1637, na njegovi osnovi pa so se postavljale tudi zahteve po politični udeležbi, svobodi in obrambi ljudstva med državljansko vojno in v Listini pravic [*Bill of Rights*]. Richard P. Claude, »The Classical Model of Human Rights Development«, *Comparative Human Rights*, Baltimore 1976, str. 6-50, posebno str. 12-20.

20. Isto povezavo med Lockom in republikansko tradicijo podaja tudi Quentin Skinner v »The State«, v: T. Ball, J. Farr in R. L. Hanson (ur.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 90-131, 114-116.

21. Tako npr. Stephen Buckle, John Dunn, Knud Haakonssen, Istvan Hont, Michael Ignatieff, John Marshall, Ronald Meek, James Moore, Michael Silverthorne, David Norton, Barbara Shapiro in Charles Taylor.

22. Caroline A. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge Mass. 1959; o tem delu razpravlja Pocock, »Varieties of Whiggism«, posebno str. 260, kjer svari pred »naivnim in grobim zoperstavljanjem republikanske in Lockove oblike radikalizma.«

oblasti mogoče obdržati pod nadzorom s pomočjo spon ljudskega soglasja, omejitve in upora. To razlago je razširil Daniel Defoe. Pocock je poudaril pomen Defoeja kot »ideologa whigovskega ureditve«, vendar pa je pozornost posvetil predvsem nelockovskim platem njegovih spisov.<sup>23</sup> Toda iz dopolnjujočega zornega kota soglasja, omejevanja in upora, je Defoe, kot opaža Goldie, »Lockov poznejši popularizator«.<sup>24</sup>

Ko je Hume kritiziral skrajno obliko teorije soglasja, jo je skromno poimenoval »popolna zavrnitev političnih sistemov Locka, Sidneya, in Whigov, ki so jih vsi polfilozofi tega naroda izrecno sprejemali skoraj celo stoletje«.<sup>25</sup> Poleg tega, da je s tem podkrepil priljubljenost Locka in Sidneya, je Hume podal opis skrajne, »atwoodovske« oblike teorije soglasja, ki je služila kot bavljav in priljubljeni domnevni nasprotnik poznejšim kritikom ter kot izgovor poznejšim radikalcem. Med »polfilozofe« so bili uvrščeni ugledni republikanski Whigi Škotske, ki so slavili Locka in Sidneya in zagovarjali umerjeno obliko njune splošne teorije soglasja, omejevanja in upora, kakršno je bilo mogoče najti v vplivnih opombah Jeana Barbeyraca k Pufendorfovemu delu *O naravnem in mednarodnem pravu* [*On the Law of Nature and Nations*].<sup>26</sup> V tem republikansko-whigovskem okolju sta bili *Razpravi* leta 1764 ponovno objavljene.<sup>27</sup> Leta 1781 je Josiah Tucker hvalil umerjeno obliko Lockove teorije, da vladavina temelji na soglasju in zaupanju ter pravici do upora proti očitnim zlorabam oblasti. Nadaljeval je s kritiko skrajne verzije – da je potrebno splošno soglasje vsakega posameznika – in to interpretacijo povezal z Molyneauxom, londonskimi radikali in ameriškimi revolucionarji, ki se navezujejo na republikance, kakršen je bil Andrew Fletcher. Nikoli ni bil povsem prepričan, ali je Locke

23. Pocock, »Myth of Locke«, str. 15.

24. Goldie, »The Revolution of 1689«, str. 509. Cf. Ashcraft, *Revolutionary*, str. 565-566, in R. Ashcraft in M. M. Goldsmith, »Locke, Revolution Principles and the formation of Whig Ideology«, *Historical Journal*, 26, 4, 1983, str. 773-800. Pocock to dopolnjevanje opaža v »Varieties of Whiggism«, str. 228 op. 45 in v »Transformations«, str. 172.

25. Pismo lordu Elibanku, leta 1748 na temo »O izvorni pogodbi«, E. G. Mossner, »New Hume Letters of Lord Elibank«, *Texas Studies in Language and Literature*, 4, 3, 1962, navedeno v James Moore, »John Locke and the Scottish Jurists«, neobjavljeno predavanje, predstavljeno na simpoziju »John Locke and the Political Thought of the 1680s« leta 1980, str. 20. V tem razdelku se v precejšnji meri opiram na spoznanja iz tega pomembnega prispevka. Nanj opozori tudi Pocock, »Cambridge Paradigms«, str. 251.

26. Jean Barbeyrac (ur.), *Samuel Pufendorf, On the Law of Nature and Nations*, prevod izdaje iz leta 1706 (1726), 7.8.6., str. 720, op 1. Moore, »Locke«, str. 22.

27. John Locke, *Two Treatises of Government*, ur. Thomas Hollis, London 1764. Glej Moore, »Locke«, str. 30-31.

sam zagovarjal skrajno ali umerjeno obliko.<sup>28</sup> Thomas Elrington je leta 1798 objavil z opombami opremljeno izdajo *Razprav*, da bi z njo zagovarjal umerjeno interpretacijo in obranil Locka tako pred njegovimi kritiki kot tudi pred samozvanimi radikalnimi privrženci – da bi torej pokazal na razliko »med Lockovim sistemom in teorijami modernih demokratov«.<sup>29</sup>

Pocock je pravilno ugotovil, da Lockova analiza lastnine ni igrala nobene vloge pri oblikovanju pojmov kredita, prekupčevanja in prenosljive lastnine v razpravah o vrlinah in trgovski družbi. Vendar pa so v zadnjem času preučevalci pokazali, da sta imeli pomemben vpliv Lockova zgodovina lastnine in vladavine. Gershom Carmichael, Francis Hutcheson in Adam Smith so orisali enako podobo razvoja trgovske družbe s sklicevanjem na Barbeyracove izdaje Pufendorfa. V svojih opombah je Barbeyrac trdil, da je Locke ponudil najdoslednejši prikaz zgodovine lastnine; in prav po tej poti sta *Razpravi* vstopili v polemiko.<sup>30</sup>

Prva figurativna ideja, ki jo je prispeval Locke, je bila njegova postavka, da je bil »na začetku cel svet Amerika«.<sup>31</sup> Ta utemeljuje konvencionalno pojmovanje, da so bile vse družbe na svetu ob svojih začetkih enake in jih je zato mogoče razvrstiti vzdolž enotne lestvice svetovnega zgodovinskega razvoja. Družbe ameriških Indijancev so po definiciji primitivne, zato jih je mogoče preučevati, da bi videli, kakšni sta bili politika in lastnina ob nastanku evropske družbe. Na vrhu lestvice se nahajajo evropske družbe, ki so po zaslugi svojih lastninskih in državnih tvorb postale »civilizirane«.<sup>32</sup> To evrocentrično konvencionalno pojmovanje je določalo okvire razprav osemnajstega stoletja in teorij razvoja vse do današnjega dne.

Drugo konvencionalno pojmovanje predstavlja mnenje, da družbe ameriških Indijancev temeljijo na lovu in nabiralništvu. Ljudstva prvotnih prebivalcev

28. Josiah Tucker, *A Treatise concerning Civil Government in Three Parts* (1781), London 1967; o tem razpravlja Pocock, »Josiah Tucker« in »Varieties of Whiggism«, str. 263. Tucker omenja privržence umerjene interpretacije na str. i, hvali jo na str. 3-5, svoje dvome pa poda na str. ii-iv.

29. John Locke, *An Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, z opombami opremil in uredil Thomas Elrington, Dublin 1798.

30. Barbeyrac, *On the Law*, 4.4.4., str. 365, op. 4. Moore, »Locke«; in Istvan Hont, »Needs and Justice in the *Wealth of Nations*«, v: I. Hont in M. Ignatieff (ur.), *Wealth and Virtue*, str. 26-43.

31. Locke, *Treatises*, 2.49. (Ta postavka ni izvirmo Lockova.) Glede njene vloge v osemnajstem stoletju glej Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge 1976; o njej razpravlja Pocock, »Mobility of property«, str. 116, in »Cambridge Paradigms«, str. 242.

32. Locke, *Treatises*, 2.30.



imajo pravico le do tistega, kar ujamejo, naberejo in obdelajo, vsakdo pa ima pravico do prisvajanja neobdelane zemlje brez soglasja drugih. Torej imajo, sklepa Locke, Evropejci pravico, da se na »neobdelanih prostanstvih Amerike« naselijo, obdelujejo zemljo in si pridobijo pravico do nje brez pristanka ljudstev domačinov, ki nimajo nobenega »razloga, da bi se pritoževali ali čutili oškodovane zaradi vdiranja teh ljudi«. Če se ljudstva domačinov upirajo, kršijo naravno pravo in »jih je mogoče uničiti kot leve ali tigre, kot kakšno vrsto teh divjih okrutnih zveri«. <sup>33</sup> Ta argumentacija, ki je vpeta v poglavje o osvajanju, služi za upravičevanje angleške kolonizacije v Ameriki: ljudstvom prvotnih prebivalcev se odvzame njihova zemlja na osnovi argumenta, da do nje nimajo pravice, ker je ne obdelujejo, in ne posedujejo nikakršne suverenosti, saj nimajo ustaljenih ustanov »političnih družb«, če se temu upirajo, pa se jih »pokonča« z vojaško silo, saj njihovo upiranje dokazuje, da so »divjaki«. To je bila ena od najbolj spornih tem tega obdobja in Locke v tem poglavju večkrat ponovi, da njegova teorija prilaščanja brez soglasja predstavlja njegovo razrešitev. Oblika upravičenja, ki jo ponuja Locke, je dobila naziv poljedelskega argumenta. Angleški kolonisti in propagandisti so ga uporabljali že od dvajsetih let sedemnajstega stoletja dalje. Locka in Emeric de Vattela (v letu 1758) pa lahko štejemo za njegova najbolj vplivna zagovornika. <sup>34</sup>

Pravica do prilaščanja brez soglasja v Ameriki je bila tista značilnost Lockove teorije, ki so jo škotski teoretiki izpostavili kot ustreznejšo od Pufendorfovega argumenta, da je soglasje potrebno. Kot je značilno komentiral Smith: »V Severni Ameriki ... kjer še vedno obstaja obdobje lovcev, se kraji ne posveča veliko pozornosti. Ker pri njih skorajda ni lastnine, je edino oškodovanje, ki ga je mogoče povzročiti, to, da se jih prikrajša za njihovo igro.« <sup>35</sup> Ne glede na to, ali so se zavedali, čemu je običajno služila, so to Lockovo nit vtkali v vzorec svojih evrocentričnih teorij modernizacije.

Tretja konvencionalna ideja, ki se prenaša prek Locka, je večvrednost evropskega trgovskega poljedelstva v primerjavi z lovom in nabiralništvom

33. Locke, *Treatises*, 2.36-37, 11. Cf. 1.130-131.

34. Emeric de Vattel, *The Law of Nations or the Principles of Natural Law*, prev. C. G. Fenwick, Washington 1902, 1.8.81, 1.18.207-210. Sam sem razpravljal o Lockovih argumentih in njihovi vlogi pri upravičevanju razlastitve ameriških Indijancev v: »Rediscovering America: John Locke and Aboriginal Title«, neobjavljenem predavanju, predstavljenem na simpoziju ob Lockovi tristoletnici na Christ College, Oxford, 4.-7. septembra 1990 (zbornik bo uredil John Rogers, objavljen pa bo pri Oxford University Press).

35. Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ur. R. L. Meek, D. D. Raphael in L. G. Stein, Indianapolis 1982, 1.33, str. 16. Glej Moore, »Locke«, za nadaljnje primere.

ameriških Indijancev. Locke razvije vrsto argumentov, ki jih v celotnem obdobju razprave uporabljajo tako poljedelski republikanci kot zagovorniki trgovine: trgovsko kmetijstvo uporablja zemljo učinkoviteje (v nasprotju z »razsipnim trošenjem« ameriških Indijancev), prehranjuje številnejše prebivalstvo, spodbuja delitev dela in trgovine ter, kar je najbolj vplivno merilo modernih časov, proizvaja več dobrin. Ko si Locke prizadeva pojasniti, zakaj naj bi kdorkoli raje izbral ukvarjanje s trgovskim poljedelstvom kot pa z lovom, nabiranjem in kmetovanjem za lastne potrebe, ugotavlja, da je to mogoče pojasniti le z »upanjem, ki ga prinaša trgovina z drugimi deli sveta, da bo s prodajo svojih proizvodov zaslužil denar.« Smithova pa to razloži s »priložnostmi, ki jih ponuja trgovina, torej ... [s] priložnostjo povečanja njihovega bogastva s pomočjo prizadevnosti«. <sup>36</sup> Lockova opredelitev trgovskega kmetijstva kot odlikovane etične dejavnosti »prizadevnega« in »racionalnega« »obdelovanja« »neobdelane zemlje« je ponudila eno od najpomembnejših prispevkov poznejših razprav v Britaniji in Ameriki.

In končno, eden od kriterijev, ki jih je uporabil Pocock, da bi pokazal na razliko med mitskim Lockom in razpravami o trgovski družbi, je njegova »ravnodušnost do vrline«. <sup>37</sup> Vendar pa je nemitski Locke, tako kot tudi mnogo njegovih sodobnikov, državljansko vrline obravnaval podobno kot poznejši zagovorniki trgovske družbe, ki so trdili, da pripada predhodnemu obdobju. V svojih spisih o izobraževanju je napadel renesančno čaščenje vrline, slavljenje vojne, krutosti in časti, ter jo označil za nemoralno in neustrezno za uporabo vojne kot zgolj sredstva in za politiko »ohranitve«, ki sta značilni za moderne čase. V *Razpravah* je ljubezen do vrline postavil v zgodnje obdobje neposredne vladavine, njeno prisotnost pa je uporabil za to, da bi pojasnil, kako deluje sistem, ki se opira na sodelovanje in predanost javnemu dobru. Z nastopom denarja, porastom prebivalstva in želja, ki presegajo potrebe, pa je ljubezen do samega sebe spodkopala ta sistem in omogočila razmah politične pokvarjenosti in potrebe po ustanovah, omejitvah in prisilnih javnih dolžnostih, ki naj nadomestijo razkroj vrline. <sup>38</sup>

36. Locke, *Treatises*, 2.48-49; in Smith, *Lectures*, IV.61, str. 223.

37. Pocock, »Myth of Locke«, 18, »Virtue, Rights, and Manners«, str. 48, »Cambridge Paradigms«, str. 248.

38. Locke, *Treatises*, če 2.110-111 povežemo z 2.12-13 in 124-126.

## III

Pri spodbijanju mitov (7) in (8) pa Pocock ni nikdar zanikal pomena, ki sta ga imeli *Razpravi* za ameriške rodoljube pri upravičevanju njihovega upora. Strinja se z mnenjem, da predstavlja veliko govorico revolucije in njenega avtoritativnega zagovora, Jeffersonove *Deklaracije neodvisnosti*.<sup>39</sup> Tako kot Bailyn pa si tudi on prizadeva pokazati, da so pomembno vlogo v Ameriki skozi celo osemnajsto stoletje igrale tudi nelockovske govornice republikanizma in da niso izginile niti v devetnajstem.<sup>40</sup> Rad bi pokazal na nekatere od vplivov *Razprav* v tej kompleksnejši podobi, da bi zopet opozoril na področja njihovega prekrivanja.

Da bi lahko ocenili te vplive, je nujno razumeti polemične spore o pravni upravičenosti [*title*] do zemlje v Ameriki, za katere je Locke menil, da jih je razrešil. Razlastitev zemlje prvotnih Američanov se je opirala na štiri različne in nasprotujoče si oblike pravne upravičenosti.<sup>41</sup> Prva je bila Lockova trditev, da so Evropejci upravičeni do zemlje, ki jo obdelujejo, brez soglasja domačinov. Običajno jo je dopolnjevala kupoprodajna pogodba, sklenjena z domačimi prebivalci, ki jo bilo potem mogoče uradno potrditi v okviru kolonialnega prava. Nakup (v skladu z Lockovimi argumenti sicer odvečen) se je pojasnjevalo z nujnostjo, da se pomiri sicer bojovite Indijance. Kolonialne vladavine so to obliko pravne upravičenosti podpirale s tem, da so povsod, kjer ni prihajala navzkriž z njihovo lastno podelitvijo zemlje, dajale prednost dejanski naselitvi in obdelovanju, pa naj je bila ta zakonita ali ne.

Podelitev zemlje s strani kolonialne vladavine je druga oblika pravne upravičenosti. V primeru posestniških [*proprietary*] kolonij se je oblast kolonialne vladavine lahko opirala na podelitev s strani krone. To je ustvarilo razred posestnikov, ki so bili v sporu z naseljenci, ki so raje obdelovali svojo lastno zemljo in zahtevali upravičenost do nje na osnovi poljedelskih argumentov. Posebej zanimiv spor te vrste je predstavljal upor v Karolini leta 1719. Naseljenci so zrušili sistem lastnine, ki jo je nadzorovala posestniška vladavina, ki sta jo vzpostavila Shaftesbury in Locke leta 1668, in postavili kolonijo pod kronsko upravo. John Norris je svoj zagovor upora proti Lockovi ustavi utemeljil

39. Pocock, *Machiavellian Moment*, str. 516; »Myth of Locke«, str. 8; »Between Gog«, str. 339; »Varieties of Whiggism«, str. 267; »Transformations«, str. 175; »States, Republics«, str. 58-59; »Države, republike in imperiji«, str. 82-84; in še posebej »Introduction«, str. xiv, op. 24.

40. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge Mass. 1967; Pocock, *Machiavellian Moment*, str. 506-552; »Between Gog«, str. 41.

41. Glej Tully, »Rediscovering America«, za ozadje in nadaljnja pojasnila k temu razdelku.

na *Razpravah*.<sup>42</sup> Naslednji primer, v katerem so za upravičitev upora prav tako navajali *Razpravi*, predstavlja upor proti obsežnim podeljevanjem zemlje v New Jerseyu leta 1747.<sup>43</sup>

Tudi neodvisna oblast kolonialne skupščine, da podeljuje zemljo, je bila pogosto utemeljena na precej široki interpretaciji *Razprav*: pravica ljudstva, da se preseljuje, osvaja in oblikuje neodvisne politične družbe, je bila uporabljena kot jamstvo »pogodbene« teorije kolonialne neodvisnosti. Če se k temu prišteje še zanikanje zemljiških pravic domačinov, je imela skupščina popolno pravno upravičenost do zemlje.<sup>44</sup> Njene podelitve zemlje so ustvarile razred zemljiških posestnikov, ki je bil pogosto v sporu z revnejšimi naseljenci in z rivalskimi elitami, ki so bile nosilke zemljiške upravičenosti v sosednjih kolonijah in so zahtevale pravno pristojnost nad istim ozemljem.<sup>45</sup>

V skladu s tretjo obliko pravne upravičenosti pa so posamezniki ali družbe prekupčevalcev kupovali zemljiške površine od poglavarjev domačinov na osnovi predpostavke, da so prvotni narodi posedovali upravičenost prvih prebivalcev do svojih ozemelj in so zato lahko pomemben del teh ozemelj tudi oddali. V najbolj slavnem zemljiškem sporu sedemnajstega stoletja, v katerega niso bili vključeni domači prebivalci, so bile zahteve Rogerja Williama, ki se je skliceval na upravičenost do zemlje na osnovi kupoprodajne pogodbe, spodbijane s pomočjo poljedelskih argumentov.<sup>46</sup> Nasprotujoče si »igre s kupoprodajnimi pogodbami« so postale vsesplošen pojav, ko so zemljiški prekupčevalci v 40-tih letih osemnajstega stoletja množično prodirali na zahodna ozemlja. Samuel Wharton, katerega zloglasne družbe za zemljiško prekupčevanje so posedovale obsežna ozemlja, ki si jih je lastila Virginija, je najdosledneje zagovarjal svojo stvar v spisu *Gola dejstva* [*Plain Facts*] (1781).<sup>47</sup> Potem ko je

42. John Norris, *The Liberty and Property of British Subjects Asserted in a Letter from an Assemblyman in Carolina to his Friend in London*, London 1726.

43. *New Jersey Archives*, prva serija, 5.7, 1746-1751, str. 42, navedeno v Stanley Dowertz, *The Unvarnished Doctrine: Locke, Liberalism and the American Revolution*, Durham, N.C. 1990, str. 211, op. 35.

44. James Otis, *Rights of the British Colonies Asserted and Proved*, Boston 1764, str. 25-31; in Thomas Jefferson, spodaj.

45. Glej Georgina C. Nammack, *Fraud, Politics, and the Dispossession of the Indians*, Norman, Okla. 1968; in spodaj.

46. Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, New York 1975, str. 128-145.

47. Samuel Wharton, *Plain Facts: Being an Examination into the Rights of the Indian Nations of America to their Respective Countries, and a Vindication of the Grant from the Six United*

navedel Grotiusa, Pufendorfa in kolonialno zgodovino, je (v nasprotju z uveljavljeno interpretacijo) zatrdil, da Lockove naravne pravice do sredstev za samoohranitev dajejo Indijancem naravne (neodtujljive) pravice do njihovih lovskih ozemelj, zato mora prevzem njihove zemlje temeljiti na sporazumu. Tako so se vneli spori med farmerji kot nosilci poljedelsko utemeljene zemljiške upravičenosti, zemljiškimi prekupčevalci, ki so imeli kupoprodajne pogodbe, sklenjene z Indijanci, ali pa dokumente o podelitvi zemlje s strani kolonialnih skupščin, ter med prvotnimi narodi, ki so se sklicevali na svojo suverenost.

Nad vsemi temi nasprotujočimi si zahtevami pa se je nahajala izključna upravičenost krone do zemlje v Britanski Severni Ameriki, ki je bila utemeljena na teoriji odkritja in kontinuitete v imperialnem ustavnem pravu.<sup>48</sup> V skladu s kronsko upravičenostjo so bile družbe ameriških domačinov priznane kot neodvisni, suvereni narodi. Po zaslugi odkritja ima krona edina pravico, ki izključuje vse druge evropske narode, da trguje s prvotnimi narodi in pridobiva indijansko zemljo. Ker se suverenost prvotnih prebivalcev v času odkritja ohrani oziroma »nadaljuje«, lahko krona pridobiva zemljo od domačinov le s pomočjo pogodb. Da bi bile veljavne, morajo biti te pogodbe sklenjene med predstavniki krone in poglavarji domačinov, javno, in nikakor ne s pomočjo pogajanj pod pritiskom. Veljavna izročitev zemlje izniči upravičenost domačinov do nje in vzpostavi kronsko upravičenost, krona pa lahko potem podeli zemljo nedomačinom. Neizročena zemlja ostane v pravni pristojnosti domačinov. Vsa zemlja nedomačinov v Ameriki izhaja od krone, tako kot v fevdalnem pravu, toda na osnovi pogodb, ne pa osvojitve. Do leta 1776 je bilo v kolonijah podpisanih na stotine pogodb, medtem ko so zahodna ozemlja in številna področja znotraj samih kolonij ostala neizročena in ohranjena kot indijanska ozemlja. Krona ni priznala pravice kolonialnih skupščin, da podeljujejo zemljo, nenehna trenja med kraljevimi guvernerji in kolonialnimi zakonodajalci ter njihovimi posameznimi zemljeposestniškimi elitami pa so bila poglaviti vzrok revolucije.

Varnost britanskega imperija v Ameriki je bila odvisna od podpore domačih ljudstev, posebej Irokeške konfederacije, tako glede samega obstanka kot pri vojaški pomoči v boju proti Francozom in pri trgovskem družabništvu pri

*Nations ...*, Philadelphia 1781, str. 7, 15. Glej Robert A. Williams, *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourse of Conquest*, Oxford 1990, str. 257-264, 277-279, 288-289, 298-300.

48. Glej Bruce Clark, *Native Liberty, Crown Sovereignty: The Existing Aboriginal Right of Self-Government in Canada*, Montreal 1990; R. L. Barsh in J. Y. Henderson, *The Road: Indian Tribes and Political Liberty*, Berkeley 1980, str. 31-61.

trgovanju vse od Floride do Hudsonovega zaliva. To občutljivo ravnotežje moči domačinov, Francozov in Britancev so neprestano ogrožali naseljenci, prekupčevalci in kolonialne skupščine, ki so si prillašali indijanska ozemlja in domačine prisilili, da so z orožjem branili svojo lastnino in podpirali Francoze. Cilj centraliziranega dodeljevanja lastnine v okviru kronske pravne upravičenosti je bil torej zavarovati prvotne narode pred nebrzdanim pohlepom kolonistov po zemlji, da bi s tem zagotovili trdnost imperialnega sistema kot celote. Njegov učinek pa je bil v tem, da je odvrnil tiste prebivalce kolonij, katerih zemljiška upravičenost ni izhajala od krone.<sup>49</sup>

V sodnem primeru, ki se je vleklo od 90-tih let sedemnajstega stoletja do 40-tih let osemnajstega stoletja in je vzpostavil precedens (trenutno pa je spet v sodnem postopku), se je Mohegansko ljudstvo pritožilo na Državni svet [*Privy Council*] z zahtevo, da prizna njihovo suverenost in prepove prisvajanje njihove zemlje s strani kolonije Connecticut. Dve Kraljevi komisiji (leta 1705 in 1743) sta razsodili v prid Moheganske suverenosti.<sup>50</sup> Najodločnejša zavrnitev suverenosti domačinov je prišla izpod peresa Johna Bulkleya leta 1724.<sup>51</sup> Potem ko predstavi slavnega gospoda Locka, avtor prvotnim Američanom zanika suverenost na osnovi argumenta, da nimajo politične družbe, in upraviči pravico Evropejcev, da se naselijo in obdelujejo zemljo brez soglasja. Avtor pojasnjuje, da so potem, ko so naseljenci vpeljali denar, želje Indijancev presegle njihove potrebe, zato so zahtevali prednostno upravičenost do zemlje, ki so jo prizadevni naseljenci obdelovali, ter s tem povzročali spore in prepire. Celotno avtorjevo stališče se opira na natančne navedbe in parafraze ustreznih odlomkov *Razprav* (zgoraj navedene točke 1-3). Leta 1743 je William Samuel Johnson ponovil lockovske argumente, da Moheganci ne posedujejo suverenosti, ker niso oblikovani v institucionalizirano politično družbo, in dodal, da so »divjaki«, tako kot »Levi, Volkovi ali Zveri«, s katerimi lahko Angleži opravijo s silo.<sup>52</sup>

Ko so Irokezi in Britanci porazili Francoze v Sedemletni vojni, je naraslo število naseljencev in zemljiških prekupčevalcev, ki so prestopili meje indijanskih ozemelj na obmejnih področjih, kolonije pa so razširile svoje sporne

49. Jack M. Sosin, *Whitehall and the Wilderness: The Middle West in British Colonial Policy, 1760-1775*, Lincoln 1961.

50. J. H. Smith, *Appeals to the Privy Council from the American Plantations*, New York 1950, str. 417-442.

51. John Bulkley, »An Inquiry into the Right of the Aboriginal Natives to Land in America« (1724), v: Roger Wolcott, *Poetical Meditations*, New London, Conn. 1725.

52. Smith, *Appeals*, str. 434-435, op. 109.

zahteve. Severozahodni narodi so se združili pod vodstvom ottawskega poglavarja Pontiacja in se dvignili v obrambo svoje lastnine. Da bi zaščitila tako domačine kot črnborzijance, je krona v Kraljevem Proglasu iz oktobra leta 1763 začrtala mejo vzdolž zalednih področij kolonij od Kanade do vzhodne Floride in proglasila, da spadajo ozemlja zahodno od te meje pod suverenost domačinov. Celotno naseljevanje naj bi se odtlej odvijalo pod okriljem sistema pogodb na osnovi kronske upravičenosti, naseljencem zahodno od te meje je bilo ukazano, da se vrnejo nazaj, zemljiško prekupčevanje (v katero so bili vpleteni mnogi od voditeljev revolucije) je bilo razveljavljeno, zahteve Virginijske listine po zahodnih ozemljih pa so bile okleščene.<sup>53</sup> Ko so naseljenci in prekupčevalci prekoračili mejo in povzročili ponovne sovražnosti, je krona odgovorila s Quebeškim zakonom [*Quebec Act*] iz leta 1774. Ta je temeljil na teoriji osvojitve in kontinuitete in je priznaval Francoski Kanadi pravico do lastne vere (katolištva) in pravnega sistema (civilnega prava). Poleg tega pa so bile francoskim Kanadčanom zato, ker so bili trgovci in ne naseljenci ter so sprejeli način življenja domačinov, zaradi česar so jim Indijanci zaupali, dodeljene v upravljanje vojaške in trgovske utrjene postojanke, ki so bile razporejene vzdolž meje iz leta 1763, ozemlja zahodno od nje pa so bila priključena h Kanadi.<sup>54</sup> Odtlej je imperialna ureditev postala federacija večplastne domačinske, francosko kanadske in britanske suverenosti (kar je ustavni temelj Kanade). Končno je parlament sprejel še zakonodajne ukrepe, s katerimi naj bi poplačal dolg iz Sedemletne vojne in stroške varovanja sistema tako pred Španci na jugu kot pred kljubovalnimi uporniki znotraj njega. Iz zornega kota rodoljubov je bil celoten poskus združitve štirih nasprotujočih si oblik zemljiške upravičenosti v okviru kronske upravičenosti ter priznanja domačinske in francosko kanadske oblike vladavine in vere dojet kot »izkazovanje sovražnosti«, in sledil je upor.<sup>55</sup>

53. Jack Stagg, *Anglo-Indian Relations in North America to 1763 and an Analysis of the Royal Proclamation of 7 October 1763*, Ottawa 1980. Glede reakcije zemljiških prekupčevalcev, vključno z Benjaminom Franklinom in Georgeom Washingtonom, glej Francis Jennings, *Empire of Fortune: Crowns, Colonies and Tribes in the Seven Years War in America*, New York 1988; Sosin, *Whitehall*, str. 79-127, 181-210, 239-258, in Williams, *The American Indian*, str. 233-325.

54. *The Quebec Act*, Geo. III cap.83, Adam Shortt in A. G. Doughty (ur.), *Documents Relating to the Constitutional History of Canada*, Ottawa 1907, v 2 zv., zv. 1, str. 406-409.

55. Glej Jack P. Greene, »'A posture of hostility': A Reconsideration of Some Aspects of the Origins of the American Revolution«, *Proceedings of the American Antiquarian Society*, 87, 1977, str. 27-68.

Oglejmo si zdaj, kako sta bili *Razpravi* uporabljeni pri obravnavanju teh tem v revolucionarni literaturi, pri čemer bi rad začel s Thomasom Jeffersonom. Prva značilnost njegovih spisov je ponovno poseganje po običaju uporabe tako žanra starodavne ureditve kot naravnopravnega žanra v delu *A Summary View of the Rights of British America* (1774).<sup>56</sup> Tega običaja se oprijema tudi drugi lockovsko-sidneyevski rodoljub, James Otis, ki se (zato da bi se izognil trditvi, da so kolonije nastale na osnovi kronskih ustanovnih listin) sklicuje na »naravne pravice« ki so jih, kot nemudoma dodaja, »naši predniki pred prihodom prvih normanskih tiranov bolje razumeli in popolneje uživali, kot se je to zgodilo kdajkoli pozneje, vse dokler se ni zaradi rešitve kraljestva pokazala nujnost spopada s samovoljnim in zlonamernim ravnanjem Stuartov.«<sup>57</sup> V tem citatu Otis, tako kot tudi Jefferson, neuradno interpretacijo leta 1688 priključi k tradiciji teorij pradavne ureditve in naravnega prava. Najbolj vplivno poistovetenje saksonskih svoboščin, leta 1688 in naravnih pravic pa predstavlja delo anonimnega avtorja *Historical Essay on the English Constitution* (1771).<sup>58</sup>

Drugič, Jefferson povezuje lockovsko naravnopravno teorijo osvajanja, oblikovanja politične družbe in prilaščanja z zgodovino Anglije, utemeljeno na idejah pradavne ureditve in normanskega jarma zato, da bi dokazal neodvisnost kolonialnih zakonodajnih teles in ovrigel upravičenost krone do podeljevanja zemlje. Kot trdi Jefferson, so njegovi saksonski predniki zapustili severno Evropo, se naselili v redko naseljeni Britaniji in vzpostavili sistem splošnih zakonov [*common laws*], ki predstavlja »slavo in zaščito te dežele«. Njihova prejšnja dežela si nad njimi ni lastila suverenosti, zato so imeli zemljo v »absolutni (ob)lasti« [*dominion*] ali v »prostolastninski« [*allodial*] posesti, neodvisni obliki lastnine, ki se je ohranila v običajnem pravu [*common law*]. Fevdalna oblika lastnine je bila vsiljena šele po normanski osvojitvi, fevdalni pravniki pa so razglasili fiktivno idejo, da vsa lastnina izvira od krone.

Tako kot njihovi saksonski predniki so tudi poznejši Britanci osvojili Ameriko in se v njej naselili v skladu z naravno pravico, da zapustijo svojo deželo in vzpostavijo neodvisno družbo na osnovi pogodbe. V okviru običajnega prava so vzpostavili lastnino v obliki svobodnih posestev na osnovi dveh oblik pravne upravičenosti: dodelitve zemlje s strani njihovih lastnih skupščin, v drugem

56. Thomas Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America*, ur. T. P. Abernethy, New York 1943.

57. Otis, *The Rights*, str. 31.

58. Anon., *Historical Essay on the English Constitution*, London 1771.



primeru pa si »vsak posameznik ... lahko prilasti tista ozemlja, za katerega ugotovi, da so neobdelana, sama zasedba pa mu podeljuje upravičenost do njih«. Kronska upravičenost do zemlje je zavrnjena, saj »njegovo Veličanstvo ... nima nobene pravice, da samo podeljuje zemljo. Vsa zemljišča znotraj meja, ki jih je okoli sebe načrtala katerakoli posamezna družba, so v lasti te družbe in le predmet njenega dodeljevanja zemlje.« Čeprav so kolonialne ustanovne listine pogodbe med neodvisnimi kolonialnimi skupščinami in krono, ki zagotavljajo soglasje in meje, so si poznejši kralji lastili suvereno oblast in pravico do podeljevanja zemlje na osnovi fiktivne fevdalne interpretacije teh listin ter s tem v Ameriki uvedli normanski jarem, ki se mu naseljenci lahko uprejo »odločno in z vsemi svojimi silami«. To jedrnato dojetje zgodove predstavlja nazor »svobodnih ljudi, ki si prizadevajo uveljaviti svoje pravice, kakršne izhajajo iz naravnega prava, in ne, kot da bi bile te darilo njihovega vrhovnega vladarja.«<sup>59</sup>

Upravičitev upora v Deklaraciji neodvisnosti temelji na uporabi Lockove teorije soglasja, omejevanja in upora za razlago potez, ki jih je potegnila krona, da bi zavarovala sistem kronske upravičenosti do zemlje.<sup>60</sup> Zakonski ukrepi, ki jih navajamo v nadaljevanju, so bili uvrščeni med »nepravičnosti in nezakonito prisvajanje oblasti«, ki je vodilo do »vzpostavitve popolne Tiranije nad temi Državami«. Kraljevi Proglas [*Royal Proclamation*] iz leta 1763 je bil obtožen, da »vzpostavlja pogoje novega Prilaščanja Ozemelj«. Ustavni pluralizem Quebeškega Zakona je bil opredeljen kot »ukinitev svobodnega sistema Angleških Zakonov v sosednji Provincii, v kateri vzpostavlja samovoljno vladavino in razširja njene meje, s čimer ta služi obenem kot zgled in kot prikladno sredstvo za vpeljavo iste absolutne vladavine v teh kolonijah«. Ukrepu, s katerim je krona zaščitila domača ljudstva in lastnino pred nadaljnjim nezakonitim prilaščanjem, pa je bilo, z besedami, ki so upravičevale vojno, pripisano, da si je »prizadeval opogumljati prebivalce ob naših mejah, neusmiljene indijanske divjake, katerih znano pravilo vojskovanja zahteva pobijanje ljudi vseh starosti, spolov in stanov brez razlik.«<sup>61</sup>

59. Jefferson, *A Summary View*, str. 4-22.

60. Glede lockovskih značilnosti *Deklaracije*, glej Ronald Hamowy, »Declaration of Independence«, Jack P. Greene (ur.), *Encyclopedia of American Political History*, New York 1984, zv. 1, str. 455-465; na to opozarja tudi Pocock, »Introduction«, str. li, op. 24.

61. James Brown Scott (ur.), *The Declaration of Independence*, New York 1917, str. 4, 5, 6. Glede podobne reakcije drugih rodoljubov na Quebeški Zakon glej Charles H. Metzger, *The Quebec Act: A Primary Cause of the American Revolution*, New York 1936. Glede ozadja Jeffersonove govornice o divjaštvu, glej Bernard Sheehan, *Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge 1980.

Poglavitni lockovski argument v Deklaraciji in uporniški literaturi nasploh je, da je upor upravičen zato, ker jim je bila lastnina odvzeta brez soglasja. Izhodiščna postavka je bila, da so bili Kraljeve zakonske odredbe in parlamentarna zakonodaja, s katerimi naj bi utrdili in uveljavili kronsko pravno upravičenost, sprejeti brez soglasja kolonistov in da je Razglasitveni Zakon [*Declaratory Act*] proglasil pravico parlamenta, da tako ravna »v kateremkoli in vsakem primeru«. Lockovski rodoljubi so se oprli na 11. poglavje (razdelki 138-140), da bi lahko z njegovo pomočjo te poteze opisali kot odvzemanje njihove lastnine brez soglasja in torej uničevanje lastnine nasploh, prekoračevanje omejitev naravnega prava, vpeljevanje sužnosti in samovoljne vladavine, in s tem pripravljanje pogojev za upor.<sup>62</sup> *Razpravi* sta se prav tako zdeli prikladni zaradi treh prav posebnih razlogov: rodoljubi so trdili, da zagovarjajo lockovsko interpretacijo leta 1688 nasproti dvornim Whigom; zaradi uporabe paternalističnega besednjaka v nekaterih delih imperialne literature; in dejstva, da je Molyneux postavil odločilen precedens, ko je iste razdelke *Razprav* uspešno uporabil za zagovor britanske protestantske parlamentarne neodvisnosti.<sup>63</sup>

Način, kako so *Razpravi* uporabljali rodoljubi, so postavili pod vprašaj lockovski lojalisti, ki so zagovarjali kronsko pravno upravičenost. Imeli so to prednost, da so zagovarjali ista stališča kot Locke, ki je Karolini vladal z od krone podeljeno oblastjo, kolonije uravnaval s pomočjo Trgovske zbornice [*Board of Trade*] in jih v *Razpravah* postavil pod imperialno oblast. V celoti vzeto so lojalisti *Razpravi* razlagali na svoj »umerjeni« način – vladavina kralja-vparlamentu se opira na soglasje in zaupanje in je podvržena omejitvam, ki so na koncu koncev vsiljene z uporom. Svojim nasprotnikom so odgovarjali s trditvijo, da so revolucionarji tako v Angliji kot v kolonijah s tem, da so se zavzemali za njeno skrajno različico, to teorijo razlagali narobe, da bi se ujemala z njihovimi interesi, s tem pa so, kot je podrobno pokazal Tucker, ustvarili mislsko teorijo, ki v praksi ni bila uporabna.<sup>64</sup>

62. Glej Stanley Dowertz, *The Unvarnished Doctrine*, str. 65-97. Avtor razume svoj prikaz vloge *Razprav* pri upravičevanju revolucije kot zavrnitev Poccockove teze, toda kolikor mi je znano, ni Poccock nikoli zanimal te Lockove vloge.

63. Barsh in Henderson, *The Road*, str. 3-19; Bailyn, *The Ideological*, str. 311-318.

64. Glede lockovskih lojalistov, glej Peter J. Smith, »The Origins of Commercial Whiggism, Loyalism and the Federal Idea«, Ottawa University of Carleton, doktorska disertacija 1983, pogl. 4; in Janice Potter, *The Liberty We Seek: Loyalist Ideology in Colonial New York and Massachusetts*, Cambridge Mass. 1983.

Dejanja, ki se jih je poslužila krona, da bi utrdila sistem, so bila namenjena »javnemu dobru« kolonialnega sistema kot celote in zato niso predstavljala zlorabe oblastnih pristojnosti. Preobrnilo so celo samo republikansko ideologijo, saj so domoljubom očitali nehvaležnost in državljansko neodgovornost, ker niso pomagali britanskim četam v Sedemletni vojni in niso sprejemali obveznosti do sistema, ki jih je varoval.<sup>65</sup> V trditvi, da ima kralj-v-parlamentu vrhovno oblast »v vseh in vsakršnem primeru«, ni ničesar nezakonitega, je pojasnil Joseph Galloway, saj je to povsem v skladu z Lockovo doktrino vrhovne vloge zakonodajne oblasti. V razdelkih 138 do 140 Locke ne trdi, da je potrebno soglasje vsakega posameznika, ampak soglasje njihovih predstavnikov, to pa je bilo podano v parlamentu. Zatorej ni prišlo do nikakršne kršitve uveljavljenega ali naravnega prava.<sup>66</sup> Opozorili so tudi na pomembnost Lockovega poudarjanja, da uporaba in uživanje lastnine dokazujeta soglasje in spodbujata poslušnost, nato pa so predstavili predloge za reformo.<sup>67</sup>

Rodoljubi so jim odgovorili, da je bilo soglasje kolonialnih skupščin potrebno, pri čemer so se opirali na predpostavko, da so kolonialne listine predstavljale lockovske pogodbe. Lojalisti so v odgovor navajali člene teh listin in britansko zgodovino; zavračali so pretirano vlogo, ki so jo revolucionarni pisci pripisovali posameznikovemu soglasju pri oblikovanju političnih skupnosti; in poudarjali blažilno vlogo družinske naklonjenosti in zaupanja.<sup>68</sup> Še več, lojalisti so bili trgovsko usmerjeni [*commercialists*] in so obtoževali republikanske rodoljube, da ne razumejo modernega trgovskega političnega sistema.<sup>69</sup> V četrti knjigi najbolj slavne od vseh lojalističnih razprav je Adam

65. Glej William Knox, *The Controversy between Great Britain and Her Colonies Reviewed* (1769), in *The Justice and Policy of the Late Act of Parliament [The Quebec Act] ...* (1774).

Po obsežnem navajanju Lockove teorije kralja-v-parlamentu v *The Controversy* avtor zaključuje: »to je Britanska ureditev/ustava«, str. 69.

66. Joseph Galloway, *A Candid Examination of the Mutual Claims of Great Britain and the Colonies ...*, New York 1775, str. 4; Knox, *The Controversy*, str. 67-68, 71-72.

67. Galloway, *A Candid Examination*, str. 15, 18 (*Treatises* 2.120); Knox, *The Controversy*, str. 69.

68. Galloway, *A Candid Examination*, str. 10, 35-37 (kjer se sklicuje na pravadno ureditev, saksonske svoboščine in leto 1688); Alan Ramsay, *Thoughts on the Origin and Nature of Government* (1769); in Tucker, *A Treatise*, str. 122-201.

69. Na pomembnost te lockovsko-smithovske govornice opozarja Smith, »The Origins«, poglavje 4, in »The Dream of Political Union: Loyalism, Toryism and the Federal Idea in Pre-Confederation Canada«, v Ged Martin (ur.), *The Causes of Canadian Confederation*, Fredericton 1990, str. 148-171. Pocock opozori na smithovske elemente pri Tuckerju: »Josiah Tucker«, str. 161-162, 188-189.

Smith ponudil klasični lojalistični zagovor britanskega sistema parlamentarne in trgovske zveze in zavrnil pogloblitve argumente upornikov, še posebej njihovo republikansko obtožbo, da je izvršna oblast »pokvarila« kolonialne skupščine.<sup>70</sup>

Voditelji domačinov so lahko najjasneje videli temeljno nepravilnost argumentov rodoljubov. V stotinah diplomatskih protestov, ki so jih izročili Siru Williamu in Guyu Johnsonu, so poglavarji kot je bil mohavški Thayendanega (Joseph Brant) zagovarjali trditev, da je bila njihova lastnina tista, ki so si jo kolonisti prisvojili brez soglasja, zato so tudi oni tisti, ki imajo pravico, da se uprejo in branijo svojo lastnino tako, da se skupaj z Britanci bojujejo za varnost pod okriljem kronske pravne upravičenosti do zemlje.<sup>71</sup> Večina domačinov oziroma narodov prvotnih prebivalcev se je bojevala v vrstah lojalistov; mnogi so se po vojni preselili na sever v Kanado, zavrnilo ameriški vdor leta 1812 in obdržali zaščito v okviru Kraljevega Proglasa. Rodoljubi so imeli še en, zadnji odgovor. Lojaliste so polivali s katranom in posipali s perjem, zažigali njihove hiše, porušili njihove tiskarne, razlastili njihovo premoženje, domačine proglasili za divjake ter obojim napovedali vojno.<sup>72</sup>

#### IV

Vojna se je končala z izgonom lojalistov, odstranila je jarem kronske pravne upravičenosti do zemlje in na zahodu omogočila osvajanje, priseljevanje in imperialno ozemeljsko širitev v spopadih z obrambo domačinov in Britancev.<sup>73</sup> Toda vprašanje o tem, katera pravna upravičenost bi lahko služila kot »odobritev imperija«, je ostalo brez odgovora.<sup>74</sup> V Deklaraciji je Jefferson previdno zapisal,

70. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ur. R. H. Campbell in A. S. Skinner, Oxford 1976, 4.7.b (str. 585), 4.7.c (str. 619-623). Glej Smith, »The Dream«, str. 163-164.

71. Glej Charles Thomson, *Causes of the Alienation of the Delaware and Shawanese Indians from the British Interest ...* (1759). Diplomatski govori poglavarjev so zbrani v: Francis Jennings, William N. Fenton, Mary A. Druke in David R. Miller (ur.), *Iroquois Indians: A Documentary History of the Diplomacy of the Six Nations and their League*, Woodbridge, Conn. 1985, o njih pa se razpravlja v: Jennings, *Empire of Fortune*; in v: Dorothy V. Jones, *License for Empire: Colonialism by Treaty in Early America*, Chicago 1982.

72. Walter Stewart, *True Blue: The Loyalist Legend*, Toronto 1985.

73. Colin G. Calloway, *Crown and Calumet: British-Indian relations, 1783-1815*, Norman, Okla. in London 1987.

74. Jones, *License for Empire*, str. 157-186; in Barsh in Henderson, *The Road*, str. 37-61.

da oblast preide na »neodvisne države«, ne v naravno stanje, s čimer bi Virginija dobila oblast nad ozemlji zahodno od nje v dolini Ohia.<sup>75</sup> Virginija je oblast nad temi ozemlji proglasila leta 1779. Thomas Paine, prav tako eden od zagovornikov univerzalnih pravic človeka in zemljiški prekopčevalec v Indijanski družbi [Indiana Company], je v spisu *Javno dobro* [*Public Good*] na to odgovoril, da Virginija ni imela nobenih oblastnih pravic do teh ozemelj, ne zato, ker bi prvotni Američani imeli kakršnekoli pravice, pač pa zato, ker je fevdalna oblast krone nedotaknjena prešla na Kontinentalni Kongres.<sup>76</sup> Poleg tega so poljedelske argumente kot temeljno opravičilo za prisvajanje indijanskih ozemelj uporabljali tako različni avtorji, kot so bili H. H. Brackenridge (1782), John Adams (1818) in predsednik Jackson (1829). Jefferson je poglavarje 20.000 let starih lovsko nabiralniških družb poučil o lockovskih prednostih prehoda k poljedelstvu in zasebni lastnini.<sup>77</sup>

Pocock omenja dve republikanski temi tega obdobja: nujnost, da imperialna republika osvaja nova ozemlja in se širi, ki jo povezuje z Jacksonovimi machiavellističnimi vrlinami in z brezobzirnostjo v vojnah proti narodoma Creekov in Seminolov, ter Harringtonovski ideal krepostne republike, utemeljene na imperiju neomejenega dednega lastništva zemlje [*fee-simple*] izključno za belce, ki ga je mogoče pripisati Jacksonu in Noahu Webstru.<sup>78</sup> Če preučujemo, kako je bila razrešena ta zmeda glede pravne upravičenosti do zemlje, pa lahko tej podobi dodamo še različne med sabo prekrivajoče se lockovske teme.

Te spore je končno razrešil, s tem pa tudi vzpostavil sistem lastnine Združenih držav, John Marshall, predsednik Vrhovnega sodišča, s svojimi tremi odločilnimi rabsodbami (v letih 1810, 1823 in 1832).<sup>79</sup> V primeru *Johnson*

75. To opaža Pocock, »States, Republics«, str. 59; »Države, republike in imperiji«, str. 84.

76. Thomas Paine, *Public Good, Being an Examination into the Claims of Virginia to the Vacant Western Territory...* (1780), v: Philip S. Foner (ur.), *The Complete Writings of Thomas Paine*, New York 1945, str. 303-333.

77. John Adams, »Letter to William Tudor«, 23. september 1818, v: Charles F. Adams (ur.), *The Works of John Adams Second President of the United States*, Boston 1856, 10 zv., zv. X, str. 359-362; H. H. Brackenridge, *Atrocities: Narratives of the Perils and Sufferings of Dr. Knight and John Slover among the Indians* (1782), Cincinnati 1867, v: Virgil J. Vogel (ur.), *This Country was Ours: A Documentary History of American Indian*, New York 1972, str. 104-106; President Andrew Jackson, prvo letno sporočilo 1829, v: Vogel, *This Country*, str. 107-110; Thomas Jefferson, »Speeches to the Indians«, v: Saul K. Padover (ur.), *The Complete Jefferson*, New York 1943, str. 449-514.

78. Pocock, *Machiavellian Moment*, str. 531-542, z namigom na Lockovo vlogo na str. 542.

79. *Fletcher v. Peck* (1810) 10 US (6 Cranch) 87; *Johnson and Graham's Lessee v. M'Intosh* (1823) 8 Wheaton 543 (USSC); *Worcester v. State of Georgia* (1832) 6 Peters 5150 (USSC).

proti *M'Intoshu* (1823) so tožniki uveljavljali zahtevo po zemljišču v državi Illinois in trdili, da so ga kupili od illinoiških in piankeshawskih Indijancev v letih 1773 in 1775, ko se je nahajalo znotraj meja Virginije. Ta dva indijanska naroda sta pozneje svojo zemljo prepustila ameriški vladi, ki jo je podelila obtožencem. Tožniki so se pri utemeljevanju veljavnosti svoje pogodbe sklicevali na Grotiusa in Pufendorfa.

Obtoženci so jim odgovorili, da je bila ta pogodba neveljavna, saj se »celotna teorija pravne upravičenosti evropskih narodov do zemlje v Ameriki opira na hipotezo, da Indijanci niso imeli nobene pravice do zemlje [*right of soil*], ki bi jim pripadla kot suverenim, neodvisnim narodom.« Domačini se nahajajo v naravnem stanju (navedba *Razprav.*, 2.87-89, 143, 123-130), njihova lastnina pa je omejena na njihove potrebe in dejansko uporabo (navedba 2.25, 34-40). Zato to, da se Indijanci sklicujejo na pravico do zemlje in skušajo Evropejcem preprečiti, da bi obdelovali zemljo, po kateri sami zgolj pohajkujejo (navedba 2.36-48), predstavlja kršitev naravnih pravic Evropejcev:

»Indijanci nimajo kot posamezniki nikakršnih pravic do zemlje: prav tako nimajo nobenih skupnih ali takih, ki bi jim pripadale kot narodu; kajti ozemlj, ki jih naseljuje vsako od teh plemen, ta ne uporabljajo na tak način, da bi to predstavljalo oviro temu, da si jih prilasti ljudstvo obdelovalcev. Vse lastninske pravice civiliziranih narodov na tej celini temeljijo na tem načelu.«

Če se to poveže s teorijo osvojitve (kot v *Razpravah*, 2 knjiga, str. 184), potem se vsi primeri pravne upravičenosti do zemlje v Ameriki opirajo na temeljno pravno upravičenost krone, pridobljeno z odkritjem in osvojitvijo, ki »se ne ozira na nikakršne lastninske pravice domačinov« in jo zdaj poseduje ameriška vlada.<sup>80</sup> V skladu s tem je mogoče enega od najbolj znanih sodnih primerov, povezanih z zahodnim imperijem neomejenega dednega lastništva poljedelskih zemljišč, s katerih so bili ljudstva domačino izseljena oziroma pobita, če so se temu upirala, zagovarjati s povsem lockovskim besednjakom brez sklicevanja na Harringtona ali vrline.

Marshall je v svoji odločitvi zavrnil lockovske argumente in pojasnil, da teoretično kronska upravičenost do zemlje v Ameriki temelji na odkritju in kontinuiteti, opredelil jo je torej v skladu s Kraljevim Proglasom (kot smo videli zgoraj). Vendar pa, je nadaljeval, in pri tem spregledal stotine sporazumov,

80. 8 Wheaton 543 (USSC), na str. 567-571. »Ljudstvo obdelovalcev« je Vattelova fraza.

ta teorija v praksi ni bila upoštevana. Amerika je bila zasedena s pomočjo osvojitve in diskontinuiteto ali odpravo suverenosti domačinov: torej s pomočjo fevdalno-pravne teorije normanske osvojitve. Od osvajačev se običajno pričakuje, da bodo spoštovali lastnino prebivalcev osvojene dežele, razširili državljanstvo tudi nanje in jim vladali s pomočjo njihove vključitve v novo politično skupnost ali pa kot ločenemu ljudstvu. Vendar pa tega običaja »ni bilo mogoče uveljaviti«, ker so »plemena Indijancev, ki so naseljevala to deželo, sestavljali okrutni divjaki, ki so se ukvarjali predvsem z bojevanjem, kot vir sredstev za preživetje pa so jim v glavnem zadostovali gozdovi«. Njihove dežele ni bilo mogoče pustiti v njihovi lasti, saj bi to pomenilo, da bi pustili, da ta ostane »divjino«, prav tako pa jim ni bilo mogoče vladati na običajen način, saj so bili »pogumni«, »izredno ponosni« in »nasilni«; »ob vsakem napadu na svojo neodvisnost so se bili pripravljene zateči k orožju«. Evropejci niso imeli nobene druge izbire, kot da jim svoje zahteve vsilijo z mečem, ali pa zapustijo celino. To je izzvalo krvave vojne. Naseljenci so napredovali, Indijanci pa so se umikali in tako ozemlja »niso bila več naseljena z njihovimi pradednimi prebivalci«, zato se tudi indijanska upravičenost do zemlje, ki je temeljila na njeni prvotni zasedbi in ki je veljavna le v mirnem času, ni več nanašala na ozemlja, ki so bila zdaj nenaseljena. Zatem pa je Krona uveljavila svojo izključno upravičenost do zemlje in vsa ozemlja v kolonijah »so bila razdeljena v skladu z voljo suverene oblasti«.

Marshall je zavrnil Jeffersonovo tezo, da so kolonije predstavljale neodvisna telesa, ki so imela pristojnost podeljevati zemljiško upravičenost. S tem, da je trdil, da je imela krona vedno izključno pravico do podeljevanja zemlje v Virginiji, se je povrnil k prav tisti fevdalnopravni obliki upravičenosti do zemlje, zaradi katere je po Jeffersonovem mnenju izbruhnil upor, katerega cilj je bil, da jo odpravi. Ta kronska upravičenost do zemlje zdaj pripada ameriški vladi, nanaša pa se tudi na zahodna ozemlja in je omejena le z indijansko upravičenostjo do zemlje, ki temelji na zasedbi. Dopustil je možnost, da je upravičenost do zemlje, pridobljena z osvojitvijo in diskontinuiteto, nepravična – »v nasprotju z naravno pravičnostjo in z običaji civiliziranih narodov« – vendar pa je sklenil, da jo bo podprl zaradi nujnih državotvornih razlogov, kot »nepogrešljivo za tisti sistem, v okviru katerega je bila dežela naseljena« in ki »ga sodišča gotovo ne morejo zavrniti«. <sup>81</sup>

81. 8 Wheaton 543 (USSC), na str. 572-575, 585-586, 587-592, 585-586. Glede spora med Marshallom in Jacksonom, ki ga omenja Pocock, *Machiavellian Moment*, str. 536-537, glej J. C. Burke, »The Cherokee Cases: A Study in Law, Politics and Morality«, *Stanford Law Review*, 21, 1968-1969, str. 500-531.

Po Marshallovem mnenju, ki ga zagovarja v primeru *Johnson proti M'Intoshu*, torej lastninski sistem prvotnih Združenih držav ne izhaja niti iz Harringtona niti iz Locka, pač pa iz normanskega jarma; njegov filozofski pokrovitelj pa je virginijski zemljiški posestnik Sir Robert Filmer. Devet let pozneje pa je v primeru *Worcester proti državi Georgiji* v zvezi s cheroškim narodom zavzel drugačno stališče. Izrecno se je oprl na Kraljevi Proglas iz leta 1763 in razsodil, da zvezna vlada, tako kot krona pred njo, priznava in varuje Indijance kot poseben, samostojen narod, ki ima izključno oblast nad svojimi ozemlji.

## V

Pocock je pokazal, kako so specializacija, nesamostojnost in »poženščenost«  
trgovine ter parlamentarno pokroviteljstvo predstavljali vire moške zaskrbljenosti glede vrlin v zgodnje moderni Britaniji in Ameriki. V tem članku bi rad temu dodal še en, dodaten vir. Britance je v Severni Ameriki obdajala civilizacija, ki je temeljila na etiki vrline in časti. Ženske so opravljale poljedelska dela, ki so se moškim zdela zanje preveč nečastna. Moški predstavniki domačih ljudstev so zasmehovali »nemoško«  
življenje moških naseljencev: njihove utesnjujoče obleke, negibljivost, zasebno lastnino in še posebej njihove dolge delovne dneve, prebite v stopanju za plugom in vprežnim konjem, do gležnjev v gnoju in z uzdami okrog vratu. V nasprotju z njimi pa so se domačini ukvarjali z lovom, političnimi razpravami in diplomacijo ter se bojevali za obrambo svojih narodov in neodvisnosti. Zaslužni možje, še posebej tisti, ki so se odlikovali z vojaškimi junaštvi, so bili deležni časti in spoštovanja, tako s strani lastnih državljanov, kot tudi s strani mnogih Evropejcev. Njihove politične organizacije so bile bolj svobodne in bolj enakopravne kot karkoli od tistega, kar so poznali prišleki. Mnoge naseljence in Evropejce so spominjali na svobodo in neodvisnost naravnega stanja, na saksonske svoboščine in klasične republike. Govorniška nadarjenost domačinov v diplomaciji je mnoge spomnila na Cicera, njihova vojna junaštva pa na plemenita dejanja klasičnih junakov.<sup>82</sup>

82. Najznamenitejši britanski prikaz ameriških Indijancev kot klasičnih republikancev predstavlja delo Cadwalladerja Coldena, *The History of the Five Indian Nations of Canada ...*, London 1747, str. 2-19. Glej James Axtell, *The Invasion Within: the Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford 1981; in William Brandon, *New Worlds for Old: Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe 1500-1800*, Athens, Ohio 1986.



Vendar pa je naseljenci vodil pohlep po zemlji ljudstev prvotnih prebivalcev, ki so si jo prilastili, uničili kulture domačinov in prebivalstvo, ocenjeno na celih 10.000.000, zdesetkali na 250.000 prebivalcev.<sup>83</sup> Vprašanje o vrlinah, ki ga je zastavljalo to izkustvo, je prepričljivo ubesedil Joseph-François Lafitau: je civilizacija, ki je temeljila na vrlinah Hebrejcev, Grkov in Rimljanov, uničila evropska civilizacija, temelječa na pokvarjenosti in samovšečnosti?<sup>84</sup> Tako on kot tudi Samuel Johnson in mnogi drugi so odgovorili pritrdilno. Razlog, zaradi katerega so naseljenci povečevali obseg svoje zemljiške posesti v Ameriki, je bilo, kot je dobro vedel že Locke, njihovo upanje, da bodo zaslužili s prodajo pridelkov, to pa je temeljilo na pokvarjeni želji po obsegu dobrin, ki presega njihove potrebe, medtem ko je bila ta želja ameriškim Indijancem neznan.<sup>85</sup>

Da bi presegli iz tega izhajajoče nelagodje in obnovili svoje prepričanje o krepostnosti lastne pokvarjenosti, so se naseljenci pogosto posluževali različnih mitov o svoji večvrednosti. Eden od najpomembnejših je bil v tem, da so civilizacije domačinov vključili v svetovni nazor, ki jih je prepoznal kot primitivno fazo v fiktivni svetovno-zgodovinski shemi razvoja, ki se je zaključevala z evropskimi živlenskimi običaji. Ko se je uveljavila Lockova postavka, da je bil »na začetku ves svet Amerika«, je bila britanska večvrednost ponovno zagotovljena. Britanci so se lahko, kot je pokazal Pocock, spet prepustili razpravam o sorazmernih odlikah Lockovega posameznika kot nosilca pravic in prizadevnega poljedelca, Harringtonovega krepostnega republikanca in Smithovega uglajenega in civiliziranega trgovca, saj so se vsi ti pojmi uporabljali in bili tudi opredeljeni kot nasprotje podob ameriških Indijancev in na tak način, da so jih izrinili, tako kot so jih odstranili tudi v dejanskosti – torej podob razsipnega lovca-nabiralca brez lastnine, hrabrega in zlega divjaka ter divjega in primitivnega Indijanca. Ta svetovni nazor je lahko povsem ravnodušno sprejemal celo mnenja o izjemnosti in pomembnosti običajev domačinov, saj jih je imel le za nenevarno romantično nostalgijo po načinih življenja, ki se morajo ob soočenju z napredkom preoblikovati ali pa izginiti.<sup>86</sup>

83. H. F. Dobyns, *Their Number Become Thinned: Native American Population Dynamics in Eastern North America*, Knoxville 1983.

84. Joseph-François Lafitau, *Moeurs des sauvages Amériquans comparées aux mœurs des premiers temps*, Pariz 1724.

85. Locke, *Treatises*, II.48-49, 108, in Tully, »Rediscovering America«.

86. Glej Robert F. Berkhofer, Jr., *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the President*, New York 1978; Roy H. Pearce, *The Savages of America: A Study of the Indian and the Idea of Civilization*, Baltimore 1965; in Alden T. Vaughan,

Ta mitski svetovni nazor je bil tako uspešen, da je mnogo poznejših političnih teoretikov bralo te zgodnje moderne tekste in sprejelo pojmovni okvir teh razprav, ne da bi sploh opazili civilizacijo, katere izgon je bil upravičen prav z njimi.<sup>87</sup> Nekritično vztrajanje moderne politične misli pri evrocentričnem pojmovnem okviru lockovske, republikanske in trgovske govornice torej služi tako ohranjanju tega mita, kot tudi prikrivanju dejanske zgodovine. Ta značilnost *Razprav* se nahaja na samem robu zgodnje moderne politične misli, toda ta rob predstavlja obzorje, znotraj katerega se razvije moderna politična misel.

prevedel Gorazd Korošec

---

<sup>87</sup> »From White Man to Red Skin: Changing Anglo-American Perceptions of the American Indian«, *American Historical Review*, 87, 1982, str. 917-952.

87. Pocock predstavlja izjemo pri običajnem sprejemanju tega mita. Tako je obžaloval vzpon progresivne in univerzalizirajoče oblike zgodovine v *Ancient Constitution*, str. 228-254; pisal o »premišljenem genocidu« ljudstev prvobitnih prebivalcev v *Machiavellian Moment*, str. 511; in zavzel po-imperialno, proti-mitsko in kontingentno zgodovinsko gledišče, ki ga je navezal na maorsko in ne-domačinsko dojemljivost svoje rodne dežele Aotearoe v »Between Gog«, str. 332-335.



# Thomae Aquinatis

## DE ENTE ET ESSENTIA

### [Prologvs]

[1.] Quia paruus error in principio magnus est in fine secundum Philosophum in I Celi et mundi, ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Auicenna in principio sue /5/ Methaphisice, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentie et entis significetur, et quomodo in diueris inueniatur, et quomodo se habeat ad intentiones logicas, /10/ scilicet genus, speciem et differentiam.

[2.] Quia uero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora deuenire, ut a facilioribus incipientes conuenientior fiat disciplina, ideo ex significatione /15/ entis ad significationem essentie procedendum est.

### Capitvlvm I

[3.] Sciendum est igitur quod, sicut in V Methaphisice Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod diuiditur per decem genera, alio modo quod significat propositionum /5/ ueritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmatiua propositio formari potest, etiam si illud in re nichil ponat; per quem modum priuationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod /10/ cecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo cecitas et huiusmodi non sunt entia.

[4.] Nomen igitur essentie non sumitur ab ente secundo modo dicto: aliqua enim hoc /15/ modo dicuntur entia que essentiam non habent, ut patet in priuationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Vnde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat

Tomaž Akvinski

## O BIVAJOČEM IN BISTVU<sup>1</sup>

### [Prolog]

[1.] Ker po Filozofu v I. knjigi *O nebu in svetu*<sup>2</sup> majhna zmota na začetku privede do velike na koncu, bivajoče in bistvo pa sta prvo, kar dojamemo razum, kot pravi Avicenna na začetku svoje *Metafizike*,<sup>3</sup> je potrebno, da ne bi zaradi nepoznavanja teh [pojmov] prišlo do zmote ter za razkritje njune težavnosti, povedati, kaj je označeno z imenom »bistvo in bivajoče«, kako se [bistvo]<sup>4</sup> nahaja v različnih stvareh in v kakšnem razmerju je do logičnih intenc, namreč do rodu, vrste in razlike.

[2.] Da bi bil zaradi lažjih začetkov spoznavni postopek primernejši, je potrebno, ker moramo spoznanje enostavnih stvari pridobiti iz sestavljenih in iz poznejših stvari dospeti do prvotnejših, napredovati od pomena bivajočega do pomena bistva.

### 1. poglavje

[3.] Potrebno je torej vedeti, da se, kot pravi Filozof v V. knjigi *Metafizike*,<sup>5</sup> bivajoče po sebi izreka na dva načina: na prvi način tako, da je razdeljeno v deset rodov, na drugi način tako, da označuje resnico izjav. Razlika med njima je v tem, da se lahko na drugi način imenuje bivajoče vse tisto, o čemer lahko tvorimo trdilno izjavo, četudi tisto ni stvarno. Na ta način se imenujejo bivajoče stvari umanjkanja in negacije: pravimo namreč, da »je« trditev nasprotna negaciji in da »je« slepota v očesu. Toda bivajoče na prvi način se lahko imenuje samo tisto, kar je nekaj stvarnega, zato slepota in podobno niso bivajoče stvari na prvi način.

[4.] Ime »bistvo« torej ni vzeto od bivajočega, ki se izreka na drugi način: na ta način se namreč imenujejo bivajoče nekatere stvari, ki nimajo bistva, koč je očitno pri umanjkanjih, temveč je bistvo vzeto od bivajočega, ki se izreka na prvi način. Zato Komentator na istem mestu<sup>6</sup> pravi, da je bivajoče, ki se izreka na prvi

essentiam rei. Et quia, /20/ ut dictum est, ens hoc modo dictum diuiditur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diuersa entia in diuersis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, /25/ et sic de aliis.

[5.] Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere uel specie est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentie a philosophis in nomen /30/ quiditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, /35/ ut dicit Auicenna in II Methaphisice sue. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor quod Boetius in libro De duabus naturis /40/ assignat: secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest, non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam; et sic etiam Philosophus dicit in V Methaphisice quod omnis /45/ substantia est natura. Tamen nomen nature hoc modo sumpte uidetur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur; quiditatis uero nomen sumitur ex /50/ hoc quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.

[6.] Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum /55/ quid de accidentibus, inde est quod etiam essentia proprie et uere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum uero quedam sunt simplices et quedam composite, et in utrisque est essentia; /60/ sed in simplicibus ueriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent: sunt enim causa eorum que composita sunt, ad minus substantia prima simplex que Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentie sunt nobis /65/ magis occulte, ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facilioribus conuenientior fiat disciplina.

## Capitulum II

[7.] In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola rei /5/ non sit essentia, planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est, et in specie ordinatur uel genere;

način, tisto, kar označuje bistvo stvari. In ker je, kot je bilo rečeno, bivajoče, ki se izreka na ta način, porazdeljeno v deset rodov, je nujno, da bistvo označuje nekaj skupnega vsem naravam, po katerih so različne bivajoče stvari zbrane v različne rodove in vrste, tako kot je človeškost bistvo človeka in ravno tako tudi o drugem.

[5.] In zato, ker je tisto, po čemer je stvar uvrščena v lastni rod ali vrsto, to, kar je označeno z definicijo, ki naznačuje, kaj je stvar, spreminjajo filozofi<sup>7</sup> ime bistvo v ime »kajstvo«. In to je tudi tisto, kar Filozof često imenuje »kar je bilo biti«, to je tisto, po čemer ima nekaj kajstveno bit. Imenuje se tudi oblika, glede na to, kot pravi Avicenna v II. knjigi svoje *Metafizike*,<sup>8</sup> da je z obliko označena določnost sleherne stvari. To [sc. bistvo] se z drugim imenom imenuje tudi narava, pri čemer je narava razumljena na prvega izmed tistih štirih načinov, ki jih navaja Boetij v knjigi *O dveh naravah*;<sup>9</sup> glede na to namreč, da se imenuje narava vse tisto, kar se lahko na kakršenkoli način dojame z razumom, kajti stvar je razumljiva samo po svoji definiciji in bistvu. In tako pravi tudi Filozof v V. knjigi *Metafizike*,<sup>10</sup> da je vsaka substanca narava. Kljub temu pa se zdi, da ime »narava«, razumljeno na ta način, označuje bistvo stvari glede na to, da se navezuje na svojstveno dejavnost stvari, kajti nobena stvar ni brez svojstvene dejavnosti. Ime »kajstvo« je vzeto iz tega, kar je označeno z definicijo. Toda bistvo se imenuje glede na to, da ima bivajoče po njem in v njem bit.

[6.] Toda zato, ker se bivajoče o substancah izreka absolutno in prvotno, o akcidencah pa drugotno in kot glede na kaj, sledi, da je tudi bistvo v pravem pomenu in resnično v substancah, v akcidencah pa na neki način in glede na kaj. Med substancami pa so nekatere enostavne in nekatere sestavljene in v obojih je bistvo, vendar v enostavnih na resničnejši in odličnejši način, glede na to, da imajo tudi odličnejšo bit: so namreč vzrok tistih, ki so sestavljene, vsaj prva enostavna substanca, ki je Bog. Toda zato, ker so nam bistva teh substanc bolj skrita, je potrebno začeti z bistvi sestavljenih substanc, da bi bil spoznavni postopek, začenši z lažjimi stvarmi, primernejši.

## 2. poglavje

[7.] V sestavljenih substancah sta torej znani oblika in materija kot, denimo, v človeku duša in telo. Ne moremo pa reči, da se samo eno od teh dveh imenuje bistvo. Da namreč sama materija ni bistvo stvari, je jasno, kajti stvar je spoznavna in uvrščena v vrsto ali rod po svojem bistvu. Toda materija ni niti

sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus uel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est. Neque etiam forma tantum /10/ essentia substantie composite dici potest, quamuis hoc quidam asserere conentur. Ex hiis enim que dicta sunt patet quod essentia est illud quod per diffinitionem rei significatur; diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam /15/ continet sed etiam materiam, aliter enim diffinitiones naturales et mathematice non different. Nec potest dici quod materia in diffinitione substantie naturalis ponatur sicut additum essentie eius uel ens extra essentiam eius, quia hic modus /20/ diffinitionum proprius est accidentibus, que perfecta essentiam non habent; unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est genus extra eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit et materiam et formam. /25/

[8.] Non autem potest dici quod essentia significet relationem que est inter materiam et formam, uel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset accidens et extraneum a re, nec per eam res cognosceretur: que omnia essentie /30/ conueniunt. Per formam enim, que est actus materie, materia efficitur ens actu et hoc aliquid; unde illud quod superaduenit non dat esse actu simpliciter materie, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. /35/ Vnde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter sed secundum quid.

[9.] Relinquitur ergo quod nomen essentie in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est. Et huic consonat /40/ uerbum Boetii in commento Predicamentorum, ubi dicit quod *usya* significat compositionem; *usya* enim apud Grecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro De duabus naturis. Auicenna etiam dicit quod quiditas substantiarum /45/ compositarum est ipsa compositio forme et materie. Commentator etiam dicit super VII Methaphisice »Natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id /50/ est compositum ex materia et forma«. Huic etiam ratio concordat, quia esse substantie composite non est tantum forme neque tantum materie, sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur: unde oportet ut essentia /55/ qua res denominatur ens non tantum sit forma, neque tantum materia, sed utrumque, quamuis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa. Sic enim in aliis uidemus que ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur /60/ ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo quod utrumque complectitur: ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamuis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur /65/ corpus dulce calore sed sapore qui calidum et humidum complectitur.



počelo spoznanja niti ni po njej nekaj uvrščeno v rod ali vrsto, temveč [je nekaj uvrščeno v rod ali vrsto] po tistem, kar je v deju. Prav tako ne moremo reči, da je bistvo sestavljene substance samo oblika, čeprav poskušajo nekateri<sup>11</sup> to zagovarjati. Iz tega, kar je bilo rečeno, je namreč očitno, da je bistvo tisto, kar je označeno z definicijo stvari. Definicija naravnih substanc pa ne vsebuje samo oblike, temveč tudi materijo, drugače se namreč naravne in matematične definicije ne bi razlikovale. Prav tako ne moremo reči, da je materija v naravni substanci postavljena kot dodatek njenemu bistvu ali kot bivajoče zunaj njenega bista, ker je ta zvrst definicij svojstvena akcidenkam, ki nimajo popolnega bista. Zato je nujno, da v svojo definicijo sprejmejo subjekt, ki je izven njihovega rodu. Očitno je torej, da bistvo zaobsega tako materijo kot obliko.

[8.] Ne moremo pa reči, da bistvo označuje razmerje, ki je med materijo in obliko, ali kaj tema dvema pridodanega, ker bi bilo to oboje nujno akcidenca in stvari nekaj zunanjega, niti se po tem stvar ne bi spoznala: kar vse [sc. razmerje in pridodano] sodi k bistvu. Po obliki, ki je dej materije, postane namreč materija dejansko bivajoče in »neko [določeno] tole«. Zato tisto, kar pride povrh, materiji ne da dejanske biti enostavno, temveč takšno dejansko bit, kot to napravijo tudi akcidence, kot napravi, denimo, belina dejansko belo. Kadar se pridobiva takšna oblika, se zaradi tega to ne imenuje enostavno postajanje, temveč postajanje glede na kaj.

[9.] Preostane torej ugotovitev, da ime »bistvo« označuje v sestavljenih substancah tisto, kar je sestavljeno iz materije in oblike. In s to ugotovitvijo soglaša Boetijeva izjava v komentarju *Kategorij*,<sup>12</sup> kjer pravi, da *ousya* označuje sestavo; *ousya* je pri Grkih namreč isto, kar je pri nas bistvo, kot sam pravi v knjigi *O dveh naravah*.<sup>13</sup> Tudi Avicenna<sup>14</sup> pravi, da je kajstvo sestavljenih substanc sama sestava oblike in materije. In tudi Komentator pravi ob VII. knjigi *Metafizike*:<sup>15</sup> »Narava, ki jo imajo vrste v nastajajočih stvareh, je nekaj vmesnega, tj. sestavljenega iz materije in oblike«. S tem soglaša tudi razum, kajti bit sestavljene substance ne pripada samo obliki niti samo materiji, temveč sestavi obeh; bistvo pa je tisto, po čemer se reče, da stvar je: zato je nujno, da bistvo, po katerem se stvar imenuje bivajoče, ni samo oblika niti samo materija, temveč oboje, čeprav je vzrok takšne biti na svoj način samo oblika. Tako namreč vidimo tudi v drugih stvareh, ki so vzpostavljene iz več počel, da stvar ni poimenovana samo po enem od teh počel, temveč po tistem, kar zaobjema obe, kot je to očitno pri okusih. Kajti čeprav je sladkost povzročena z dejavnostjo toplote, ki razgrajuje vlago, in čeprav je na ta način vzrok sladkosti toplota, se telo ne imenuje sladko samo zaradi toplote, temveč zaradi okusa, ki zaobjema toploto in vlago.

[10.] Sed quia indiuiduationis principium materia est, ex hoc forte uidetur sequi quod essentia, que materiam in se complectitur simul et formam, /70/ sit tantum particularis et non uniuersalis: ex quo sequeretur quod uniuersalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est indiuiduationis /75/ principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam que sub determinatis dimensionibus consideratur. Hec autem materia in diffinitione que est hominis in quantum est homo non ponitur, sed poneretur in diffinitione Sortis /80/ si Sortes diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et hec caro, sed os et caro absolute que sunt materia hominis non signata.

[11.] /85/ Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Sortis non differt nisi secundum signatum et non signatum; unde Commentator dicit super VII Methaphisice »Sortes nichil aliud est quam animalitas et rationalitas, que sunt quiditas eius«. /90/ Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamuis alius modus designationis sit utrobique: quia designatio indiuidui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam /95/ constitutiuiam que ex forma rei sumitur. Hec autem determinatio uel designatio que est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens quod nullo modo in essentia generis sit; immo quicquid est in specie /100/ est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo sed pars eius, non predicaretur de eo, cum nula pars integralis de suo toto predicetur.

[12.] Hoc autem quomodo contingat uideri poterit, /105/ si inspiciatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus; non enim potest esse eo modo genus quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus /110/ enim secundum quod est in genere substantie dicitur ex eo quod habet talem naturam ut in eo possint designari tres dimensiones; ipse enim tres dimensiones designate sunt corpus quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus /115/ ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat; sicut patet in homine, qui et naturam sensituiam habet, et ulterius intellectuiam. Similiter etiam et super hanc perfectionem que est habere talem formam /120/ ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut uita uel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam que habet talem formam ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium /125/ dimensionum, cum precisione: ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur, sed si

[10.] Toda ker je počelo individuacije materija, bi se lahko zdelo, da sledi, da je bistvo, ki v sebi hkrati zaobjema materijo in obliko, samo partikularno, in ne univerzalno. Če je bistvo tisto, kar je označeno z definicijo, bi iz tega sledilo, da univerzalnosti ne bi imele definicij. Zato pa je potrebno vedeti, da počelo individuacije ni materija, razumljena na kakršenkoli način, temveč samo označena materija. In označeno materijo imenujem tisto, ki je motrena pod določenimi dimenzijami. Ta materija pa se ne nahaja v definiciji človeka kot človeka, temveč bi se nahajala v definiciji Sokrata, če bi Sokrat imel definicijo. V definiciji človeka pa se nahaja neoznačena materija; v definiciji človeka se namreč ne nahajata ta kost in to meso, temveč kost in meso na splošno, ki sta neoznačena materija človeka.

[11.] Tako je torej očitno, da se bistvo človeka in bistvo Sokrata, razen po označenem in neoznačenem, ne razlikujeta; zato pravi Komentator ob VII. knjigi *Metafizike*:<sup>16</sup> »Sokrat ni nič drugega kot živalskost in razumnost, ki sta njegovo kajstvo.« Tako se po označenem in neoznačenem razlikujeta tudi bistvo rodu in bistvo vrste, čeprav je v obeh primerih način označitve drugačen: kajti označitev individua nasproti vrsti nastane po materiji, določeni z dimenzijami, označitev vrste nasproti rodu pa po konstitutivni razliki, ki je vzeta iz oblike stvari. Ta določitev ali označitev, ki nastane v vrsti nasproti rodu, pa ne nastane po nečem, eksistirajočem v bistvu vrste, kar nikakor ni v bistvu rodu; nasprotno, karkoli je v vrsti, je tudi v rodu kot nedoločeno. Če namreč živo bitje ne bi bilo vse, kar je človek, temveč njegov del, se ne bi izrekalo o njem, ker se noben integralni del ne izreka o svoji celoti.

[12.] Kako pride do tega, bo mogoče uvideti, če raziščemo, kako se razlikuje telo, kolikor je razumljeno kot del živega bitja in kolikor je razumljeno kot rod; ta ne more namreč biti rod in integralni del na isti način. Ime »telo« je mogoče torej razumeti na različne načine. Telo, kolikor je v rodu substance, se imenuje tako zato, ker ima takšno naravo, da se lahko v njem označijo tri dimenzije; tri označene dimenzije same so namreč telo, ki je v rodu kvantitete. V stvarnosti pa se dogaja, da tisto, kar ima eno popolnost, pride tudi do nadaljnje popolnosti; kot je to očitno pri človeku, ki ima čutno in, dalje, razumno naravo. Podobno se lahko tej popolnosti, ki je imeti takšno obliko, da se lahko v njej označijo tri dimenzije, pridoda druga popolnost, denimo življenje ali kaj podobnega. To ime »telo« lahko torej označuje neko stvar, ki ima takšno obliko, iz katere v njej [sc. stvari] sledi označenost treh dimenzij, z izključitvijo, da namreč iz te oblike ne sledi nobena nadaljnja popolnost, temveč, če je pridodano kaj drugega, je to zunaj pomena tako imenovanega telesa. Na

quid aliud superadditur, sit preter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis: quia sic /130/ anima erit preter id quod significatum est nomine corporis, et erit superueniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal.

[13.] /135/ Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi ut significet rem quandam que habet talem formam ex qua tres dimensiones in ea possunt designari, quecumque forma sit illa, siue ex ea possit prouenire aliqua ulterior perfectio, /140/ siue non; et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nichil erit accipere quod non implicite in corpore contineatur. Non enim anima est alia forma ab illa per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo cum /145/ dicebatur quod »corpus est quod habet talem formam ex qua possunt designari tres dimensiones in eo«, intelligebatur quecumque forma esset: siue anima, siue lapideitas, siue quecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis /150/ continetur, prout corpus est genus eius.

[14.] Et talis est etiam habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam que habet talem perfectionem ut possit sentire et moueri per principium in ipso existens, cum /155/ precisione alterius perfectionis, tunc quecumque alia perfectio ulterior supeueniret haberet se ad animal per modum compartis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis: et sic animal non esset genus. Sed est genus secundum /160/ quod significat rem quandam ex cuius forma potest prouenire sensus et motus, quecumque sit illa forma: siue sit anima sensibilis tantum, siue sensibilis et rationalis simul.

[15.] Sic ergo genus significat indeterminate totum /165/ id quod est in specie, non enim significat tantum materiam. Similiter etiam et differentia significat totum, et non significat tantum formam; et etiam diffinitio significat totum, uel etiam species. Sed tamen diuersimode: quia genus significat /170/ totum ut quedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione proprie forme, unde genus sumitur ex materia – quamuis non sit materia –; ut patet quia corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem /175/ ut possit in eo designari tres dimensiones, que quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia uero e couerso est sicut quedam denominatio a forma determinata sumpta, preter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata; ut patet /180/ cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam, non enim determinatur quid sit, utrum corpus uel aliquid aliud: unde dicit Auicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentie eius, sed solum sicut ens extra /185/ essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo etiam genus non predicatur de differentia per se

ta način bo telo integralni in materialni del živega bitja; kajti duša bo tako izven tistega, kar je označeno z imenom »telo«, in bo nekaj pridodanega temu telesu, tako da bo iz teh dveh, namreč duše in telesa, kot iz delov vzpostavljeno živo bitje.

[13.] Ime »telo« je mogoče razumeti tudi tako, da označuje neko stvar, ki ima takšno obliko, iz katere se lahko v njej [sc. stvari] označijo tri dimenzije, pa naj bo tista oblika katerakoli že, naj more iz nje iziti neka nadaljnja popolnost ali ne. In na ta način bo telo rod živega bitja, kajti v živo bitje se ne bo smelo sprejeti nič, kar ni implicitno vsebovano v telesu. Duša namreč ni neka druga oblika, različna od tiste, po kateri so se lahko v oni stvari označile tri dimenzije. In zato je bila, ko je bilo rečeno »Telo je, kar ima tako obliko, iz katere je mogoče v njem označiti tri dimenzije«, mišljena katerakoli oblika: ali duša, ali kamenost, ali katerakoli druga že. In tako je oblika živega bitja implicitno vsebovana v obliki telesa, kolikor je telo njen rod.

[14.] In takšno je tudi razmerje živega bitja do človeka. Če bi namreč živo bitje označevalo samo neko stvar, ki ima takšno popolnost, da lahko zaznava in se giblje na podlagi počela, ki eksistira v njej sami, in to z izključitvijo drugih popolnosti, tedaj bi bila ta – pa katerakoli nadaljnja popolnost bi prišla naknadno – v razmerju do živega bitja na način dela in ne kot implicitno vsebovana v pojmu živega bitja: in tako živo bitje ne bi bilo rod. Toda je rod, kolikor označuje neko stvar, iz oblike katere lahko izide zaznavanje in gibanje, pa kakršnakoli je že tista oblika, bodisi da je samo zaznavna duša bodisi da je zaznavna in razumna hkrati.

[15.] Tako torej rod nedoločno označuje vse tisto, kar je v vrsti, ne označuje namreč samo materije. Podobno tudi razlika označuje celoto in ne samo oblike in tudi definicija označuje celoto oziroma tudi vrsta. Toda kljub temu različno: kajti rod označuje celoto kot neko poimenovanje, določujoče tisto, kar je v stvari materialnega, brez določitve svojstvene oblike, zato je rod vzet iz materije – čeprav ni materija –, kot je očitno, saj se telo imenuje po tem, kar ima takšno popolnost, da se lahko v njem označijo tri dimenzije, kar je neka popolnost, ki je kot materialnost za nadaljnjo popolnost. Nasprotno pa je razlika kot nekakšno poimenovanje, vzeto od določene oblike, ne glede na to, da je na prvi pogled določena materija; kot je očitno, ko pravimo »oduhovljeno«, namreč tisto, kar ima dušo. Ni namreč določeno, kaj to je, ali telo ali kaj drugega. Zato pravi Avicenna,<sup>17</sup> da rod v primeru razlike ni razumljen kot del njenega bistva, temveč samo kot bivajoče zunaj njenega bistva, kakršen je tudi subjekt glede na koncept lastnosti. In zato se rod ne izreka o razliki, če govorimo o izrekanju po sebi,

loquendo, ut dicit Philosophus in III Methaphisice et in IV Topicorum, nisi forte sicut subiectum predicatur de passione. Sed /190/ diffinitio uel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentie.

[16.] Et hoc ex patet ratio quare genus, species et /195/ differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamuis non sint idem quod illa: quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum; neque differentia forma, sed a forma /200/ sumpta ut significans totum. Vnde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali sicut dicimus eum esse ex anima et corpore: ex anima enim et corpore dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quedam res tertia /205/ constituta que neutra illarum est, homo enim neque est anima neque corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. /210/ Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis forme, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultime perfectionis; intellectus autem huius differentie rationalis consistit in determinatione forme specialis: ex quibus /215/ duobus intellectibus constituitur intellectus speciei uel diffinitionis. Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit predicationem earum rerum ex quibus /220/ constituitur, ita nec intellectus recipit predicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod diffinitio sit genus aut differentia.

[17.] Quamuis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diuersarum /225/ specierum quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione uel indifferentia procedit. Non autem ita quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diuersis speciebus, cui superueniat res alia /230/ que sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam que est una numero; sed quia genus significat aliquam formam – non tamen determinate hanc uel illam –, quam determinate differentia exprimit, que non est alia /235/ quam illa que indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator in XI Methaphisice quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem forme significate. Vnde /240/ patet quod per additionem differentie remota illa indeterminatione que erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diuerse.

[18.] Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu indiuidui sicut natura /245/ generis respectu speciei: inde est quod, sicut id quod est genus prout predicabatur de specie implicabat in sua significatione,

kot pravi Aristotel v III. knjigi *Metafizike*<sup>18</sup> in v IV. knjigi *Topik*,<sup>19</sup> razen mogoče tako, kakor se subjekt izreka o lastnosti. Toda definicija oziroma vrsta zaobsega oboje, namreč določeno materijo, ki jo označuje ime »rod«, in določeno obliko, ki jo označuje ime »razlika«.

[16.] Iz tega je razviden razlog, zakaj so rod in vrsta ter razlika v sorazmerju do materije in oblike ter sestavljene stvari v naravi, čeprav niso isto kot te: kajti niti rod ni materija, temveč je vzeta od materije kot označitev celote; niti razlika ni oblika, temveč je vzeta od oblike kot označitev celote.<sup>20</sup> Zato pravimo, da je človek razumno živo bitje in ne da je iz življenjskega in razumskega [dela],<sup>21</sup> tako kot pravimo, da je iz duše in telesa: pravimo, da je človek iz duše in telesa kakor iz dveh stvari vzpostavljena neka tretja stvar, ki ni nobena od teh. Človek namreč ni niti duša niti telo.<sup>22</sup> Toda če bi rekli, da je človek na nek način iz življenjskega in razumskega, ne bi bil kakor tretja stvar iz dveh stvari, temveč kakor tretji koncept iz dveh konceptov. Koncept »živo bitje« je namreč brez določitve vrstne oblike, naravo stvari izraža iz tistega, kar je materialno nasproti poslednji popolnosti; koncept te razlike »razumen« pa sestoji v določitvi vrstne oblike: iz teh dveh konceptov je vzpostavljen koncept vrste oziroma definicije. In kakor iz katerihkoli stvari sestavljena stvar ne sprejme izrekanja tistih stvari, iz katerih je vzpostavljena, tako tudi koncept ne sprejme izrekanja tistih konceptov, iz katerih je vzpostavljen: ne pravimo namreč, da je definicija rod ali razlika.

[17.] Čeprav označuje rod celo bistvo vrste, ni nujno, da imajo različne vrste istega rodu eno bistvo; kajti enost rodu izhaja iz same nedoločenosti oziroma nerazlikovanosti. Vendar ne tako, da je tisto, kar je označeno po rodu, številčno ena narava v različnih vrstah, h kateri naknadno pride druga stvar, ki je razlika, ki določa rod, tako kot oblika določa materijo, ki je ena po številu; temveč zato, ker rod označuje neko obliko – ne sicer določno to ali ono – ki jo določno izraža razlika in ki ni druga kot tista, ki je nedoločno označena z rodом. In zato pravi Komentator v XI. knjigi *Metafizike*,<sup>23</sup> da se prva materija imenuje »ena« zaradi odstranitve vseh oblik, rod pa se imenuje »eden« zaradi občosti označene oblike. Zato je očitno, da z dodajanjem razlike in z odstranitvijo one nedoločenosti, ki je bila vzrok enotnosti rodu, ostanejo vrste, različne po bistvih.

[18.] Zato ker je, kot je bilo rečeno, narava vrste nasproti individuu nedoločena tako, kot je narava rodu nasproti vrsti, sledi, da tako kot je tisto, kar je rod, impliciral v svojem pomenu, četudi nedoločno, vse, kar je določno v vrsti, kolikor se je izrekal o vrsti, tako tudi tisto, kar je vrsta, glede na to, da

quamuis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species secundum quod /250/ predicatur de individuo oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Sorte predicatur. Si autem significetur natura /255/ speciei cum precisione materie designate que est principium indiuiduationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis, humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non /260/ est id unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione excluditur uel precluditur materia designata; et quia pars /265/ non predicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Sorte predicatur. Vnde dicit Auicenna quod quiditas compositi non est ipsum compositum cuius est quiditas, quamuis etiam ipsa quiditas sit composita; sicut humanitas, /270/ licet sit composita, non est homo: immo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata.

[19.] Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio /275/ autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum precisione forme determinate perficienti speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis; /280/ nomen autem significans id unde sumitur natura speciei, cum precisione materie designate, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quedam, et dicitur quod est forma totius; non quidem quasi superaddita /285/ partibus essentialibus, scilicet forme et materie, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius; sed magis est forma que est totum, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum precisione eorum per que nata est materia /290/ designari.

[20.] Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diuersimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum /295/ scilicet non precludit designationem materie sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo predicatur hoc nomen de indiuiduis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, /300/ quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et precludit omnem designationem; unde de indiuiduis hominis non predicatur. Et propter hoc nomen essentie quandoque inuenitur predicatum de re, /305/ dicimus enim Sortem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Sortis non est Sortes.



se izreka o individuu, nujno označuje vse, kar je bistveno v individuu, čeprav nerazločno. In na ta način je bistvo vrste označeno z imenom »človek«, zato se človek izreka o Sokratu. Če pa je narava vrste označena z izključitvijo označene materije, ki je počelo individuacije, potem je na način dela; in na ta način je označena z imenom »človeškost«, človeškost namreč označuje tisto, zaradi česar je človek človek. Označena materija pa ni tisto, zaradi česar je človek človek, in tako nikakor ni vsebovana v tistem, po čemer ima človek to, da je človek. Ker torej človeškost vključuje v svoj koncept samo to, po čemer ima človek to, da je človek, je očitno, da je iz njenega pomena izpuščena oziroma izključena označena materija. In ker se del ne izreka o celoti, sledi, da se človeškost ne izreka niti o človeku niti o Sokratu. Zato pravi Avicenna,<sup>24</sup> da kajstvo sestavljenega ni samo sestavljeno, ki mu [to kajstvo] pripada, čeprav je tudi samo kajstvo sestavljeno; tako kot človeškost, čepravno je sestavljena, ni človek: nasprotno, nujno je, da je sprejeta v nekaj, kar je označena materija.

[19.] Toda zato, ker nastane, kot je bilo rečeno, označitev vrste nasproti rodu po obliki, označitev individua nasproti vrsti pa po materiji, je nujno, da ime, ki označuje tisto, iz česar je vzeta narava rodu, z izključitvijo določene oblike, ki naredi vrsto, označuje materialni del celote, tako kot je telo materialni del človeka. Ime pa, ki označuje tisto, iz česar je vzeta narava vrste, z izključitvijo označene materije, označuje oblikovni del. In zato je človeškost označena kot neka oblika in pravimo, da je oblika celote; ne kot nekaj pridodanega bistvenim delom, namreč obliki in materiji, tako kot se oblika hiše pridoda njenim integralnim delom, temveč je bolj oblika, ki je celota, zaobsegajoča namreč obliko in materijo, vendar z izključitvijo tistih stvari, po katerih je materija narejena [tako], da se jo lahko označi.

[20.] Tako je torej očitno, da bistvo človeka označujeta ime »človek« in ime »človeškost«, vendar različno, kot je bilo rečeno: kajti ime »človek« človeka označuje kot celota, kolikor namreč ne izvzema označitve materije, temveč jo vsebuje implicitno in nerazločno, podobno kot je bilo rečeno, da rod vsebuje razliko; in zato se ime »človek« izreka o individuih. Toda ime »človeškost« ga označuje kot del, kajti v svojem pomenu vsebuje samo to, kar je človek, kolikor je človek, in izvzema vso označenost, zato se ne izreka o individualnih ljudeh. In zaradi tega se včasih ime »bistvo« izreka o stvari, pravimo namreč, da ima Sokrat neko bistvo; včasih pa to zanikamo, tako kot pravimo, da bistvo Sokrata ni Sokrat.

## Capitulum III

[21.] Viso igitur quid significetur nomine essentie in substantiis compositis, uidendum est quomodo se habeat ad rationem generis et speciei et differentie. Quia autem id cui conuenit ratio /5/ generis uel speciei uel differentie predicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio uniuersalis, scilicet generis uel speciei, conueniat essentie secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis uel animalitatis; /10/ et ideo dicit Auicenna quod rationalitas non est differentia sed differentie principium; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis uel speciei conueniat essentie /15/ secundum quod est quedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non predicarentur de hoc indiuiduo; non enim potest dici quod Sortes sit hoc quod ab eo separatum est, nec iterum illud separatum /20/ proficeret in cognitionem huius singularis. Et ideo relinquitur quod ratio generis uel speciei conueniat essentie secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis uel animalis, prout implicite et indistincte continet /25/ totum hoc quod in indiuiduo est.

[22.] Natura autem uel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Vno modo secundum rationem propriam, et hec est absoluta consideratio ipsius: et hoc modo nichil est uerum de ea nisi /30/ quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi; unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa erit attributio. Verbi gratia homini in eo quod homo est conuenit rationale et animal et alia que in diffinitione eius cadunt; album uero aut nigrum, /35/ uel quicquid huiusmodi quod non est de ratione humanitatis, non conuenit homini in eo quod homo. Vnde si queratur utrum ista natura sic considerata possit dici una uel plures, neutrum concendendum est, quia utrumque est extra intellectum /40/ humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Sorte. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio /45/ modo consideratur secundum esse quod habet in hoc uel in illo: et sic de ipsa aliquid predicatur per accidens ratione eius in quo est, sicut dicitur quod homo est albus quia Sortes est albus, quamuis hoc non conueniat homini in eo quod /50/ homo.

[23.] Hec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia; in singularibus etiam habet multiplex esse secundum /55/ singularium diuersitatem. Et tamen ipsi nature secundum suam primam considerationem, scilicet

### 3. poglavje

[21.] Potem, ko smo videli, kaj je označeno z imenom »bistvo« v sestavljenih substancah, je potrebno videti, na kakšen način je v razmerju do pojma rodu, vrste in razlike. Ker pa se tisto, čemur pripada pojem rodu, vrste ali razlike, izreka o tem posameznem označenem, je nemogoče, da bi univerzalni pojem, namreč rodu ali vrste, pripadal bistvu, kolikor je označen kot del, denimo, z imenom »človeškost« ali »živalskost«; in zato pravi Avicenna,<sup>25</sup> da razumnost ni razlika, temveč počelo razlike; in iz istega razloga tako človeškost ni vrsta kot živalskost ni rod. Prav tako tudi ne moremo reči, da pojem rodu ali vrste pripada bistvu, kolikor je bistvo neka stvar, ki eksistira zunaj posameznih stvari, kot so trdili platoniki, kajti tako se rod in vrsta ne bi izrekala o tem individu; ne moremo namreč reči, da je Sokrat to, kar je od njega ločeno, tisto ločeno pa tudi ne bi pripomoglo k spoznanju tega posameznega. In zato preostane, da pojem rodu ali vrste pripada bistvu, kolikor je označeno kot celota, denimo, z imenom »človek« ali »živo bitje«, kolikor implicitno in nerazločno vsebuje vse to, kar je v individu.

[22.] Tako razumljeno naravo oziroma bistvo, pa lahko obravnavamo na dva načina. Na prvi način po svojstvenem pojmu, in to je absolutna obravnava: na ta način je o njem resnično samo to, kar mu pripada kot takemu; zato bo vse, karkoli drugega se mu bo pripisalo, napačno pripisovanje. Na primer človeku, kolikor je človek, pripada razumno in živo bitje ter druge stvari, ki sodijo v njegovo definicijo; belo ali črno ali karkoli podobnega, kar ni v pojmu »človeškost«, ne pripada človeku, kolikor je človek. Če bi se vprašalo, ali se lahko narava, obravnavana na ta način, imenuje »ena« ali več kot ena, se ne bi smelo dopustiti nobeno od tega, kajti oboje je zunaj koncepta »človeškost«, poleg tega pa se ji lahko primeri oboje. Če bi namreč v njenem konceptu bilo množstvo, ne bi mogla nikoli biti ena, čeprav je ena, kolikor je v Sokratu. Ravno tako bi bilo, če bi bila v njenem pojmu enost, tedaj bi imela Sokrat in Platon eno in isto naravo, ki se ne bi mogla pomnožiti v mnogih posameznikih. Na drug način je obravnavana glede na bit, ki jo ima v tem ali onem: in tako se o njej sami nekaj izreka akcidentalno, zaradi tistega, v čemer je; tako kot pravimo, da je človek bel, ker je Sokrat bel, čeprav to ne pripada človeku, kolikor je človek.

[23.] Ta narava pa ima dvojno bit: eno v posameznih stvareh, drugo v duši, in po obeh spremljajo omenjeno naravo akcidence; v posameznih stvareh ima glede na različnost posameznih stvari tudi mnogotero bit. In vendar sami naravi, po njeni prvotni absolutni obravnavi, ni potrebno biti na nobenega od teh dveh

absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, /60/ quia si esse in hoc singulari conueniret homini in quantum est homo, numquam esset extra hoc singulare; similiter etiam si conueniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo: sed uerum est dicere /65/ quod homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulari uel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat precisio alicuius eorum. Et hec natura /70/ sic considerata est que predicatur de indiuiduis omnibus.

[24.] Non tamen potest dici quod ratio uniuersalis conueniat nature sic accepte, quia de ratione uniuersalis est unitas et communitas; nature autem /75/ humane neutrum horum conuenit secundum absolutam suam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inueniretur humanitas inueniretur communitas; et hoc falsum est, quia in Sorte /80/ non inuenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est indiuiduatum. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis uel speciei accidat nature humane secundum esse quod habet in indiuiduis, quia non inuenitur in indiuiduis natura /85/ humana secundum unitatem ut sit unum quid omnibus conueniens, quod ratio uniuersalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat nature humane secundum illud esse quod habet in intellectu.

[25.] /90/ Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus indiuiduantibus; et ideo habet rationem uniformam ad omnia indiuidua que sunt extra animam, prout equaliter /95/ est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia indiuidua, intellectus adinuenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator in /100/ principio De anima quod »intellectus est qui agit in rebus uniuersalitem«; hoc etiam Auicenna dicit in sua Methaphisica. Et quamuis hec natura intellecta habeat rationem uniuersalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est /105/ una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu uel in illo est quedam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in III De anima, qui uoluit ex uniuersalitate forme intellecte unitatem intellectus /110/ in omnibus hominibus concludere; quia non est uniuersalitas illius forme secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum; sicut etiam si esset una statua corporalis representans multos /115/ homines, constat quod illa ymago uel species statue haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune representantium plurium.

[načinov biti]. Narobe je namreč reči, da ima narava človeka kot takega bit v tem posameznem: kajti če bi biti v tem posameznem pripadalo človeku, kolikor je človek, ne bi bila nikoli izven tega posameznega; in podobno, če bi človeku, kolikor je človek, pripadalo ne biti v tem posameznem, ne bi bila nikoli v njem. Toda pravilno je reči, da je človeku svojstveno, toda ne kolikor je človek, biti v tem ali v onem posameznem ali v duši. Torej je očitno, da narava človeka, obravnavana absolutno, abstrahira od sleherne biti, vendar tako, da ne nastane izključitev katere od teh. In ta narava, obravnavana tako, je tista, ki se izreka o vseh individuih.

[24.] Vendar ne moremo reči, da tako razumljeni naravi pripada univerzalni pojem, kajti k pojmu univerzalnosti sodita enost in občost; človeški naravi pa, po njeni absolutni obravnavi, ne pripada nič od tega obojega. Če bi namreč bila v konceptu človeka občost, potem bi se občost nahajala v vsem v čemer bi se nahajala človeškost; to pa ni točno, kajti v Sokratu se ne nahaja neka občost, temveč je vse, karkoli je v njem, individuirano. Ravno tako tudi ne moremo reči, da pojem rodu ali vrste pritiče človeški naravi po njeni biti, ki jo ima v individuih, kajti v individuih se človeška narava ne nahaja po enosti, da bi bila neko, vsem pripadajoče eno, kar zahteva pojem univerzalnosti. Preostaja torej, da pojem vrste pritiče človeški naravi po tisti biti, ki jo ima v razumu.

[25.] Sama človeška narava ima bit v razumu abstrahirano od vseh individuacij in ima zato enolično razmerje<sup>26</sup> do vseh individuov, ki so zunaj duše, kajti na enak način je podobnost vseh in vodi do spoznanja vseh, kolikor so ljudje. In zato razum, ker ima tako razmerje do vseh individuov, domisli pojem vrste<sup>27</sup> in ga pripiše sebi; zato pravi Komentator na začetku knjige *O duši*,<sup>28</sup> da je »razum tisti, ki naredi univerzalnost v stvareh«; to pravi tudi Avicenna v svoji *Metafiziki*.<sup>29</sup> In čeprav ima ta z razumom spoznana narava univerzalni pojem, ker je ena podobnost vseh, če se primerja s stvarmi, ki so zunaj duše, pa je kljub temu, kolikor ima bit v tem ali onem razumu, neka z razumom spoznana partikularna vrsta. In zato je očitna napaka Komentatorja v III. knjigi *O duši*,<sup>30</sup> ki je hotel iz univerzalnosti z razumom spoznane oblike sklepati na enost razuma v vseh ljudeh; kajti tista oblika nima univerzalnosti po tej biti, ki jo ima v razumu, temveč glede na to, da se nanaša na stvari kot podobnost stvari; tako kot tudi drži, da če bi en telesni kip predstavljal mnogo ljudi, bi ta podoba ali vrsta kipa imela posamezno in svojstveno bit glede na to, da bi bila v tej materiji, vendar pa bi imela pojem občosti glede na to, da bi bila obči reprezentant mnogih.

[26.] /120/ Et quia nature humane secundum suam absolutam considerationem conuenit quod predicetur de Sorte, et ratio speciei non conuenit sibi secundum suam absolutam considerationem sed est de accidentibus que consequuntur eam secundum /125/ esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non predicatur de Sorte ut dicatur Sortes est species: quod de necessitate accideret si ratio speciei conueniret homini secundum esse quod habet in Sorte, uel secundum suam considerationem /130/ absolutam, scilicet in quantum est homo; quicquid enim conuenit homini in quantum est homo predicatur de Sorte.

[27.] Et tamen predicari conuenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Predicatio enim est quiddam quod completur per actionem /135/ intellectus componentis et diuidentis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Vnde ratio predicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis que est genus, que similiter per actum intellectus completur. /140/ Nichilominus tamen id cui intellectus intentionem predicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine /145/ animal.

[28.] Sic ergo patet qualiter essentia uel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de hiis que conueniunt ei secundum absolutam suam considerationem, neque est de accidentibus que consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo et nigredo; sed est de accidentibus /150/ que consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu. Et per hunc modum conuenit etiam sibi ratio generis uel differentie.

#### Capitulum IV

[29.] Nunc restat uidere per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. Quamuis autem simplicitatem cause prime omnes concedant, tamen compositionem forme et materie quidam /5/ nituntur inducere in intelligentias et in animam; cuius positionis auctor uidetur fuisse Auicebron, actor libri Fontis uite. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, quia eas substantias separatas a materia nominant et absque /10/ omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex uirtute intelligendi que in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles /15/ in actu nisi per uirtutem substantie intelligentis,

[26.] In ker človeški naravi po njeni absolutni obravnavi pripada, da se izreka o Sokratu, pojmu vrste pa po njeni absolutni obravnavi to ne pripada, temveč pripada akcidenkam, ki jo spremljajo glede na njeno bit, ki jo ima v razumu, zato se ime »vrsta« ne izreka o Sokratu, da bi rekli, Sokrat je vrsta: to bi se nujno pripetilo, če bi pojem vrste pripadal človeku po biti, ki jo ima v Sokratu, ali po njegovi absolutni obravnavi, namreč kolikor je človek; karkoli namreč pripada človeku, kolikor je človek, se izreka o Sokratu.

[27.] In kljub temu pripada izrekanje rodu po sebi, ker je to v njegovi definiciji. Izrekanje je namreč nekaj, kar nastane z dejavnostjo razuma, ki spaja in razdvaja enost tistega, kar eno izreka o drugem in kar temelji v sami stvarnosti. Zato je mogoče pojem zmožnosti izrekanja vključiti v pojem te intence rod, ki ravno tako nastane z dejavnostjo razuma. Kljub temu to, čemur pripisuje razum intenco zmožnosti izrekanja, sestavljajoč ono z drugim, ni sama intenca rodu, temveč prej tisto, čemur razum pripisuje intenco rodu, tako kot tisto, kar je označeno s tem imenom »živo bitje«.

[28.] Tako je torej očitno, v kakšnem razmerju je bistvo oziroma narava do pojma vrste. Kajti pojem vrste ne sodi k tistemu, kar ji pripada po njeni absolutni obravnavi, niti k akcidenkam, ki jo spremljajo glede na bit, ki jo ima zunaj duše, kot, denimo, belina ali črnina, temveč sodi k akcidenkam, ki jo spremljajo glede na bit, ki jo ima v razumu. In na ta način ji pripada tudi pojem rodu ali razlike.

#### 4. poglavje

[29.] Zdaj preostane videti, na kakšen način je bistvo v ločenih substancah, namreč v duši, inteligenci in prvem vzroku. Čeprav vsi priznavajo enostavnost prvega vzroka, si nekateri kljub temu prizadevajo vnesti sestav materije in oblike v inteligence in dušo. Zdi se, da je bil tvorec tega mnenja Avicbron,<sup>31</sup> pisec knjige *Izvir življenja*. To pa je na splošno v nasprotju z izjavami filozofov, ki imajo te substance za ločene od materije in dokazujejo, da so brez vsake materije. Najmočnejši dokaz za to izhaja iz moči razumevanja, ki je v njih. Vidimo namreč, da so oblike dejansko razumljive samo, če so ločene od materije in njenih pogojev, in da postanejo dejansko razumljive samo z močjo razumne substance, kolikor so vanjo privzete in kolikor ona deluje nanje. Zaradi tega je

secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Vnde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a /20/ materia, ita quod neque habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa in materia ut est de formis materialibus.

[30.] Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediatur materia quolibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materie corporalis /25/ tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oporteret quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a /30/ forma corporali; et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est sicut et alie forme, secundum quod a materia abstrahitur. Vnde in anima uel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, /35/ ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus. Sed est ibi compositio forme et esse; unde in commento nono propositionis libri De causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse: et accipitur ibi forma /40/ pro ipsa quiditate uel natura simplici.

[31.] Et quomodo hoc sit planum est uidere. Quecumque enim ita se habent ad inuicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem cause potest habere esse sine altero, sed /45/ non conuertitur. Talis autem inuenitur habitudo materie et forme quod forma dat esse materie, et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia, forma enim in eo quod /50/ est forma non habet dependentiam ad materiam. Sed si inueniantur alique forme que non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio quod est actus primus et purus. Vnde ille forme que sunt /55/ propinquissime primo principio sunt forme per se sine materia subsistentes, non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est; et huiusmodi forme sunt intelligentie, et ideo non oportet ut essentie uel quiditates /60/ harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

[32.] In hoc ergo differt essentia substantie composite et substantie simplicis, quod essentia substantie composite non est tantum forma sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantie /65/ simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur alie due differentie. Vna est quod essentia substantie composite potest significari ut totum uel ut pars, quod accidit propter materie designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo predicatur essentia rei composite de ipsa re /70/ composita: non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis que est sua forma non potest significari nisi ut totum, cum nichil sit ibi preter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur /75/ essentia substantie simplicis, de ea predicatur. Vnde Auicenna dicit quod »quiditas simplicis est ipsummet simplex«, quia



nujno, da je sleherna razumna substanca popolnoma prosta materije, tako da nima materije niti kot svoj del niti ni kakor v materijo vtisnjena oblika, kot je to pri materialnih oblikah.

[30.] Niti ne more kdo reči, da razumljivosti ne preprečuje kakršnakoli materija, temveč samo telesna materija. Če bi bilo to namreč samo zaradi telesne materije, tedaj bi bilo nujno, da ima materija to, da namreč preprečuje razumljivost, od telesne oblike, kajti materija se imenuje telesna samo, kolikor stoji pod telesno obliko. To pa ne more biti, kajti tudi sama telesna oblika je dejansko razumljiva, tako kot tudi druge oblike, kolikor so abstrahirane od materije. Zato v duši ali inteligenci ni nikakor sestave iz materije in oblike, tako da bi bilo na ta način razumljeno bistvo v njih kot v telesnih substancah. Je pa tam sestava oblike in biti; zato je rečeno v komentarju IX. postavke knjige *O vzrokih*,<sup>32</sup> da je inteligenca nekaj, kar ima obliko in bit: in oblika je tam razumljena kot kajstvo ali enostavna narava.

[31.] In kako je s tem, je lahko uvideti. Karkoli je namreč v takem medsebojnem razmerju, da je eno vzrok biti drugega, more tisto, kar poseduje pojem vzroka, imeti bit brez drugega, toda ne obratno. Razmerje materije in oblike pa je takšno, da oblika dá bit materiji. In zato je nemogoče, da bi obstajala materija brez kake oblike, čeprav ni nemogoče, da obstaja kaka oblika brez materije, oblika kot oblika namreč ni odvisna od materije. Toda če obstajajo kake oblike, ki lahko bivajo samo v materiji, pride do tega glede na to, da so oddaljene od prvega počela, ki je prvi in čisti dej. Zato so tiste oblike, ki so najbližje prvemu počelu, po sebi obstoječe oblike brez materije. Obliki namreč materija ni potrebna v celoti njenega rodu, kot je bilo rečeno. Takšne oblike so inteligence in zato ni nujno, da so bistva ali kajstva teh substanc kaj drugega kot sama oblika.

[32.] Sestavljene substance in enostavne substance se razlikujejo v tem, da bistvo sestavljene substance ni samo oblika, temveč zaobsega obliko in materijo, bistvo enostavne substance pa je samo oblika. S tem sta povzročeni dve drugi razliki. Prva je ta, da lahko bistvo sestavljene substance označuje kot celota ali kot del, kar se zgodi, kot je bilo rečeno, zaradi označitve materije. In zato se bistvo sestavljene stvari ne izreka o sami sestavljeni stvari na kakršenkoli način; ne moremo namreč reči, da je človek svoje kajstvo. Toda bistvo enostavne stvari, ki je njena oblika, je lahko označeno samo kot celota, kajti tu razen oblike ni ničesar, kar bi sprejelo obliko. In zato se, kakorkoli se že razume bistvo enostavne substance, [to] izreka o njej. Zato pravi Avicenna,<sup>33</sup> da »je kajstvo enostavnega sama enostavnost«, kajti ničesar

non est aliquid aliud recipiens ipsam. Secunda differentia est quia essentie rerum compositarum ex eo quod /80/ recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum diuisionem eius, unde contingit quod aliqua sunt idem specie et diuersa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo /85/ oportet ut non inueniantur in illis substantiis plura indiuidua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi indiuidua tot sunt ibi species, ut Auicenna expresse dicit.

[33.] Huiusmodi ergo substantie, quamuis sint forme /90/ tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentie; et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentie uel quiditatis, hoc est adueniens extra et faciens /95/ compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essentie intelligi potest. Omnis autem essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo uel fenix /100/ et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate. Nisi forte sit aliqua res cuius quiditas sit ipsum suum esse, et hec res non potest esse nisi una et prima: quia impossibile est ut fiat /105/ plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentie, sicut multiplicatur natura generis in species; uel per hoc quod forma recipitur in diuersis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diuersis indiuiduis; uel per hoc quod unum /110/ est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita /115/ ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie, quia iam non esset esse tantum sed esse et preter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materie, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Vnde /120/ relinquitur quod talis res que sit suum esse non potest esse nisi una; unde oportet quod in qualibet alia re preter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas uel natura seu forma sua; unde oportet quod in intelligentiis sit esse preter /125/ formam, et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.

[34.] Omne autem quod conuenit alicui uel est causatum ex principiis nature sue, sicut risibile in homine; uel aduenit ab aliquo principio /130/ extrinseco, sicut lumen in aere ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma uel quiditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res se ipsam in esse /135/ produceret: quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id

drugega ni, kar bi ga sprejelo. Druga razlika je ta, da so bistva sestavljenih stvari zaradi tega, ker so sprejeta v označeno materijo, pomnožena v skladu z njeno delitvijo in se zato zgodi, da so ista po vrsti in različna po številu. Toda ker bistvo enostavnega ni sprejeto v materijo, tu ne more biti takšne pomnožitve; in zato je nujno, da se v teh substancah ne nahaja mnogo individuov iste vrste, temveč je tam toliko vrst, kolikor je individuov, kot izrecno pravi Avicenna.<sup>34</sup>

[33.] Čeprav so takšne substance samo oblike brez materije, v njih kljub temu ni popolne enostavnosti, niti niso čisti dej, temveč imajo primešano možnost; in to je očitno na naslednji način. Karkoli namreč ni v konceptu bistva ali kajstva, to prihaja od zunaj in naredi sestavo z bistvom; kajti nobena bistva ni mogoče razumeti brez delov bistva. Vsako bistvo ali kajstvo pa se lahko razume brez tega, da se kaj razume o njegovi biti: lahko namreč razumem, kaj je človek ali feniks in kljub temu ne vem, ali ima bit v stvarnosti. Torej je očitno, da je bit nekaj drugega kot bistvo ali kajstvo. Razen če ne obstaja kaka stvar, katere kajstvo je sama njena bit; taka stvar pa je lahko samo ena in prva: kajti nemogoče je, da bi nastala pomnožitev nečesa, razen po dodajanju neke razlike, tako kot se množi narava rodu v vrste; ali tako, da je oblika sprejeta v različnih materijah, kakor je pomnožena narava vrste v različnih individuih; ali tako, da je eno absolutno in je drugo v nekaj sprejeto, tako kot bi bila neka ločena toplota, če bi obstajala, nekaj drugega kot neločena toplota po sami ločitvi. Če pa bi predpostavili neko stvar, ki je samo bit, tako da je samostojno obstoječa bit, ta bit ne bi sprejela dodajanja razlike, ker bi potem ne bila samo bit, temveč bit in poleg tega neka oblika; in še mnogo manj bi sprejela dodajanje materije, ker bi potem ne bila samostojno obstoječa bit, temveč materialna bit. Zato preostaja ugotovitev, da je takšna stvar, ki je svoja bit, lahko samo ena; zato je nujno, da je v katerikoli drugi stvari – razen v tej – eno njena bit in drugo njeno kajstvo ali narava ali oblika. Zato je nujno, da je v inteligencah bit zunaj oblike in zato je bilo rečeno, da je inteligenca oblika in bit.

[34.] Vse pa, kar pripada nečemu, je bodisi povzročeno iz počel svoje narave, tako kot sposobnost smejanja v človeku, bodisi prihaja iz nekega zunanjega počela, tako kot svetloba v zraku iz vplivanja sonca. Ne more pa biti, da je sama bit povzročena od same oblike ali kajstva stvari, [in s tem] menim kot od dejavnega vzroka, ker bi bila na ta način neka stvar vzrok same sebe in bi neka stvar samo sebe proizvajala v bit, kar je nemogoče. Torej je nujno, da ima vsaka takšna stvar, katere bit je nekaj drugega kot njena narava, bit od nečesa

quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua /140/ res que sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res que non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse /145/ habet a primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima que Deus est.

[35.] Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius; ergo oportet quod ipsa /150/ quiditas uel forma que est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita inuenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi equiuoce. Vnde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi /155/ que uidentur rebus ratione materie conuenire, equiuoce conueniunt substantiis intellectualibus et substantiis corporalibus, ut in III De anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentie quiditas est ipsamet intelligentia, ideo /160/ quiditas uel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantie componi /165/ ex quo est et quod est, uel ex quod est et esse, ut Boethius dicit.

[36.] Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile inuenire multitudinem intelligentiarum, quod esset impossibile si nulla potentia in eis esset. Vnde Commentator /170/ dicit in III De anima quod si natura intellectus possibilis esset ignota, non possemus inuenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad inuicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior /175/ que magis propinqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis.

[37.] Et hoc completur in anima humana, que tenet ultimum gradum in substantiis intellectuallibus. Vnde intellectus possibilis eius se habet /180/ ad formas intelligibiles sicut materia prima, que tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III De anima dicit; et ideo Philosophus comparat eam tabule in qua nichil est scriptum. Et propter hoc quod /185/ inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materialis trahatur ad participandum esse suum: ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, /190/ quamuis illud esse prout est anime non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam que est anima inueniuntur alie forme plus de potentia habentes et magis propinque materie, /195/ in tantum quod esse earum sine materia non est; in quibus esse inuenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, que sunt propinquissime materie: unde

drugega. In ker se vse, kar je po drugem, zvede na tisto, kar je po sebi, kot na prvi vzrok, je nujno, da obstaja neka stvar, ki je vzrok biti vseh stvari zavoljo tega, ker je samo bit; drugače bi šli iz vzroki v neskončnost, kajti vse stvari, ki niso samo bit, imajo, kot je bilo rečeno, vzrok svoje biti. Očitno je torej, da je inteligenca oblika in bit in da ima bit od prvega bivojočega, ki je samo bit; in to je prvi vzrok, ki je Bog.

[35.] Vse pa, kar sprejema nekaj od drugega, je nasproti tistemu v stanju možnosti, tisto, kar je v tem sprejeto, pa je njegov dej; nujno je torej, da je samo kajstvo ali oblika, ki je inteligenca, v stanju možnosti glede na bit, ki jo sprejema od Boga, ta bit pa je sprejeta na način deja. In tako se v inteligencah nahajata možnost in dejanskost, pa kljub temu ne oblika in materija, razen ekvivokalno. Zato tudi trpeti, sprejemati, biti subjekt in vse takšno, za kar se zdi, da pripada stvarjem zaradi materije, pripada ekvivokalno razumnim in telesnim substancam, kot pravi Komentator v III. knjigi *O duši*.<sup>35</sup> In ker je, kot je bilo rečeno, kajstvo inteligence sama inteligenca, je njeno kajstvo oziroma bistvo to, kar je sama, njena bit, sprejeta od Boga, pa je tisto, po čemer obstaja v stvarnosti; in zaradi tega pravijo nekateri,<sup>36</sup> da so takšne substance sestavljene iz tistega, po čemer nekaj je, in iz tistega, kar je, oziroma iz tega, kar je in biti, kot pravi Boetij.<sup>37</sup>

[36.] In ker se v inteligencah nahajata možnost in dej, ne bo težko najti množta inteligenc, kar bi bilo nemogoče, če ne bi bilo v njih nobene možnosti. Zato pravi Komentator v III. knjigi *O duši*,<sup>38</sup> da ne bi mogli najti množta v ločenih substancah, če bi bila narava možnega razuma neznana. Torej je razlika med njimi glede stopnje možnosti in deja, tako da ima najvišja inteligenca, ki je najbližja prvemu, več deja in manj možnosti, tako pa je tudi pri ostalih.

[37.] In to se konča v človeški duši, ki zaseda zadnjo stopnjo v razumnih substancah. Zato je njen možni razum v takem razmerju do intelegibilnih oblik, kot je prva materija, ki zaseda zadnjo stopnjo v čutni biti, do čutnih oblik, kot pravi Komentator v III. knjigi *O duši*.<sup>39</sup> In zato jo Filozof<sup>40</sup> primerja s tablico, na kateri ni nič napisanega. In zato, ker ima med ostalimi razumnimi substancami več možnosti, privlači materialne stvari k deležnosti na njeni biti, tako da nastane iz duše in telesa ena bit v eni sestavi; čeprav tista bit, kolikor je duša, ni odvisna od telesa. In zato se najdejo po tej obliki, ki je duša, druge oblike, ki imajo več možnosti in ki so toliko bližje materiji [kot duša], da njihova bit ni brez materije. V njih se nahajata tudi red in stopnja vse do elementarnih oblik, ki so najbližje materiji: zato tudi nimajo neke dejavnosti,

nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam /200/ qualitatum actiuarum et passiuarum et aliarum quibus materia ad formam disponitur.

## Capitulum V

[38.] Hiis igitur uisis, patet quomodo essentia in diuersis inuenitur. Inuenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum /5/ esse; et ideo inueniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem uel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere; quia omne quod est in genere oportet quod /10/ habeat quiditatem preter esse suum, cum quiditas uel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem nature in illiis quorum est genus uel species, sed esse est diuersum in diuersis.

[39.] /15/ Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse uniuersale quo quelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huiusmodi conditionis est ut nulla sibi /20/ additio fieri possit, unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonne propositionis libri De causis dicitur quod indiuiduatio prime cause, que est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse /25/ autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo precisionem additionis; quia, si hoc esset, nichil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur.

[40.] Similiter etiam quamuis sit esse tantum, non /30/ oportet quod deficient ei relique perfectiones et nobilitates. Immo habet omnes perfectiones que sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in V Methaphisice dicunt; sed /35/ habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diuersitatem habent. Et hoc est quia omnes ille perfectiones conueniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere /40/ operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo perfectiones habet.

[41.] Secundo modo inuenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse /45/ quam essentia earum, quamuis essentia sit sine materia. Vnde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem nature recipientis; sed natura uel quiditas earum est absoluta, non recepta in /50/ aliqua materia. Et ideo dicitur in libro De causis

razen v smislu izvršitve aktivnih, pasivnih in drugih kvalitiet, s katerimi se materija prilagaja obliki.

## 5. poglavje

[38.] S tem ko smo uvideli te stvari, je torej razvidno, kako se bistvo nahaja v različnih stvareh. Obstajajo trije načini obstoja bistva v substancah. Obstaja namreč nekaj, kakor Bog, katerega bistvo je sama njegova bit; in zato nekateri filozofi<sup>41</sup> pravijo, da Bog nima kajstva ali bistva, kajti njegovo bistvo ni nič drugega kot njegova bit. In od tod sledi, da on sam ni v rodu, kajti vse, kar je v rodu, mora imeti kajstvo zunaj svoje biti, kajti kajstvo oziroma narava rodu ali vrste se ne razlikuje po pojmu narave tistega, česar rod ali vrsta je, temveč je v različnih stvareh različna bit.

[39.] Če pravimo, da je Bog samo bit, tudi ni nujno, da zapademo v zmotu tistih, ki so trdili, da je Bog tista univerzalna bit, po kateri je vsaka stvar formalno. Ta bit namreč, ki je Bog, ki je takšen, da ne more dobiti nobenega dodajanja, je zato po sami svoji čistosti od vse [ostale] biti ločena bit. Zaradi česar je rečeno v komentarju IX. postavke knjige *O vzrokih*,<sup>42</sup> da individuacija prvega Vzroka, ki je samo bit, nastane po njegovi čisti dobroti. Obča bit pa v svoj koncept ne vključuje nobenega dodajanja kot tudi ne izključitve dodajanja; kajti če bi bilo tako, ne bi bilo mogoče misliti nobene biti, ki bi ji bilo poleg biti kaj dodano.

[40.] Podobno tudi ni nujno, čeprav je samo bit, da mu manjkajo ostale popolnosti ali odličnosti. Nasprotno, ima vse popolnosti, ki so v vseh rodovih, zaradi česar se imenuje enostavno popolno, kot to pravita Filozof<sup>43</sup> in Komentator v V. knjigi *Metafizike*.<sup>44</sup> Toda ima jih na odličnejši način kot vse druge stvari, ker so v njem eno, v drugih pa so različne. To pa je zato, ker mu vse te popolnosti pripadajo glede na njegovo enostavno bit, tako kot bi, če bi kdo lahko vršil dejavnosti vseh zmožnosti z eno zmožnostjo, v tej eni zmožnosti imel vse zmožnosti; tako ima Bog v sami svoji biti vse popolnosti.

[41.] Na drugi način se nahaja bistvo v ustvarjenih razumnih substancah, v katerih je bit nekaj drugega kot njihovo bistvo, čeprav je bistvo brez materije. Zato njihova bit ni absolutna, temveč sprejeta in zato omejena in končna po sposobnosti sprejemajoče narave; toda njihova narava ali kajstvo je absolutna(o) in ni sprejeta(o) v kako materijo. In zato je rečeno v knjigi *O vzrokih*,<sup>45</sup> da so

quod intelligentie sunt infinite inferius et finite superius; sunt enim finite quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum forme non limitantur ad /55/ capacitatem alicuius materie recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non inuenitur multitudo indiuiduorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus cui unitur. Et licet indiuiduatio eius ex corpore occasionaliter dependeat /60/ quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse indiuiduatum nisi in corpore cuius est actus: non tamen oportet ut subtracto corpore indiuiduatio pereat, quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi /65/ esse indiuiduatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet indiuiduatum. Et ideo dicit Auicenna quod indiuiduatio animarum et multiplicatio pendet ex /70/ corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

[42.] Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in predicamento; et propter hoc inuenitur in eius genus /75/ et species et differentia, quamuis earum differentie proprie nobis occulte sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipse differentie essentialis ignote sunt; unde significantur per differentias accidentales que ex essentialibus oriuntur, sicut causa /80/ significatur per suum effectum: sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, unde differentie earum nec per se nec per accidentales differentias significari possunt.

[43.] /85/ Hoc tamen sciendum est quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia in substantiis sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia uero ab eo quod est /90/ formale in ipsa; unde dicit Auicenna in principio libri sui De anima quod forma in rebus compositis ex materia et forma »est differentia simplex eius quod constituitur ex illa«: non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium /95/ differentie, ut idem dicit in sua Methaphisica. Et dicitur talis differentia esse differentia simplex quia sumitur ab eo quod est pars quiditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantie immateriales sint simplices quiditates, non potest /100/ in eis differentia sumi ab eo quod est pars quiditatis sed a tota quiditate; et ideo in principio De anima dicit Auicenna quod »differentiam simplicem non habent nisi species quarum essentie sunt composite ex materia et forma«.

[44.] /105/ Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Vna enim substantia separata conuenit cum alia in immaterialitate, et differunt ab inuicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate /110/ et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eius genus, sicut est intellectualitas uel



inteligence neomejene navzdol in omejene navzgor: so namreč omejene, kolikor svojo bit sprejemajo od višjega, vendar niso omejene navzdol, ker njihove oblike niso omejene s sposobnostjo neke materije, ki bi jih sprejemala. In zato v takšnih substancah ni množstva individuov v eni vrsti, kot je bilo rečeno, razen v človeški duši, in to zaradi telesa, s katerim je združena. In čeprav je njena individuacija, kar zadeva njen začetek, priložnostno odvisna od telesa, ker svojo individualno bit doseže samo v telesu, katerega dej je, ni nujno, da z izginotjem telesa izgine individuacija. Kajti, ker ima [od telesa] neodvisno bit, iz katere si je tako, da je postala oblika tega telesa, pridobila individuirano bit, ostane tista bit vedno individuirana. In zato pravi Avicenna,<sup>46</sup> da je individuacija in pomnožitev duš odvisna od telesa, kar zadeva njihov začetek, toda ne kar zadeva njihov konec.

[42.] In ker v teh substancah kajstvo ni isto kot bit, so razvrstljive v kategorije; in zato so v njih rod, vrsta in razlika, čeprav so nam njihove svojstvene razlike skrite. V čutnih stvareh so namreč neznane same bistvene razlike, zato so označene z akcidentalnimi razlikami, ki izvirajo iz bistvenih, tako kot je vzrok označen s svojim učinkom, kot, denimo, dvonožnost za razliko človeka. Svojstvene akcidence nematerialnih substanc pa so nam neznane, zato njihove razlike ne moremo označiti niti z razlikami po sebi niti z akcidentalnimi razlikami.

[43.] Kljub temu je treba vedeti to, da v teh substancah in čutnih substancah nista na isti način vzeta rod in razlika, kajti v čutnih [substancah] je rod vzet od tistega, kar je v stvari materialno, razlika pa od tistega, kar je v njej oblikovno; zato pravi Avicenna na začetku svoje knjige *O duši*,<sup>47</sup> da je oblika v stvareh, sestavljenih iz materije in oblike, »enostavna razlika tistega, kar je vzpostavljeno iz teh«, pa ne tako, da je sama oblika razlika, temveč ker je počelo razlike, kot enako pravi v svoji *Metafiziki*.<sup>48</sup> In pravimo, da je takšna razlika enostavna razlika, ker je vzeta od tistega, kar je del kajstva stvari, namreč od oblike. Ker pa so nematerialne substance enostavna kajstva, v njih ne moremo vzeti razlike od tistega, kar je del kajstva, temveč od celega kajstva; in zato pravi Avicenna na začetku knjige *O duši*,<sup>49</sup> da »imajo enostavno razliko samo vrste, katerih bistva so sestavljena iz materije in oblike«.

[44.] Podobno se v njih jemlje rod iz celega bistva, vendar na drugačen način. Ena ločena substanca se namreč sklada z drugimi v nematerialnosti, medsebojno pa se razlikujejo v stopnji popolnosti, glede na oddaljenost od možnosti in glede na dostop do čistega deja. In zato se v njih jemlje rod od tega, kar jim pripada, kolikor so nematerialne, tako kot razumnost ali kaj

aliquid huiusmodi; ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. Nec oportet has /115/ differentias esse accidentales quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, que non diuersificant speciem; gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diuersificat speciem, sicut albius et minus album in participando /120/ eiusdem rationis albedinem: sed diuersus gradus perfectionis in ipsis formis uel naturis participatis speciem diuersificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalis per quedam que sunt media inter animalia et plantas, secundum /125/ Philosophum in VII De animalibus. Nec iterum est necessarium ut diuisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias ueras, quia hoc impossibile est in omnibus rebus accidere, ut dicit Philosophus in XI De animalibus.

[45.] /130/ Tertio modo inuenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura uel quiditas earum est recepta in materia signata. Et ideo /135/ sunt finite et superius et inferius; et in eis iam propter diuisionem signate materie possibilis est multiplicatio indiuiduorum in una specie. Et in hiis qualiter se habeat essentia ad intentiones /140/ logicas dictum est supra.

## Capitulum VI

[46.] Nunc restat uidere quomodo sit essentia in accidentibus; qualiter enim sit in omnibus substantiis dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia est id quod per diffinitionem significatur, oportet ut eo modo habeant essentiam quo habent /5/ diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione; et hoc ideo est quia non habent esse per se absolutum a /10/ subiecto, sed sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale quando accidens subiecto aduenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam /15/ habet nec materia, quia etiam in diffinitione forme substantialis oportet quod ponatur illud cuius est forma, et ita diffinitio eius est per additionem alicuius quod est extra genus eius sicut et diffinitio forme accidentalis; unde et in /20/ diffinitione anime ponitur corpus a naturali qui considerat animam solum in quantum est forma phisici corporis.

podobnega, razlika pa se v njih jemlje od tistega, kar jim pripada po stopnji popolnosti, čeprav je nam neznana. Ni pa zavoljo tega, ker so te razlike po večji ali manjši popolnosti, ki vrste ne napravi različne, nujno, da so te razlike akcidentalne. Stopnja popolnosti namreč s sprejetjem iste oblike vrste ne napravi različne vrste, tako kot bolj belo in manj belo v primeru deležnosti na istem pojmu belega [tudi ne napravi različne vrste], temveč napravi različno vrsto različna stopnja popolnosti, ki je v samih oblikah ali naravah, v katerih je kaj udeleženo, tako kot prehaja narava po stopnjah od rastlin do živali prek nekih [bitij], ki so sredina med živalmi in rastlinami, po Filozofu v knjigi *O živalih*.<sup>50</sup> Poleg tega pa tudi ni nujno, da se delitev razumnih substanc vedno dogodi po dveh resničnih razlikah, kajti to se ne more pripetiti v vseh stvareh, kot pravi Filozof v XI. knjigi *O živalih*.<sup>51</sup>

[45.] Na tretji način se nahaja bistvo v substancah, sestavljenih iz materije in oblike, v katerih je bit, ker imajo bit od drugega, sprejeta in omejena, poleg tega pa je njihova narava ali kajstvo sprejeta(o) v označeni materiji. In zato so omejene tako navzgor kot navzdol; in v njih je že zaradi delitve označene materije možna pomnožitev individuov v eni vrsti. V kakšnem razmerju je bistvo do logičnih intenc v teh substancah pa je bilo že povedano.

## 6. poglavje

[46.] Zdaj preostane videti, kako je bistvo v akcidencah; kako je v vseh substancah, je bilo [namreč] že rečeno. In ker je, kot je bilo rečeno, bistvo tisto, kar je označeno z definicijo, je nujno, da imajo bistvo na tak način, kot imajo definicijo. Definicijo pa imajo nepopolno, kajti ne morejo biti definirane, razen če ni v njihovo definicijo postavljen subjekt. To pa je zato, ker nimajo biti po sebi, neodvisno od subjekta, temveč, tako kot iz oblike in materije, kadar se sestavita, nastane substancialna bit, tako iz akcidence in subjekta nastane akcidentalna bit, kadar pristopi akcidenca k subjektu. In zato niti substancialna oblika niti materija nimata kompletnega bistva, kajti tudi v definicijo substancialne oblike mora biti vnešeno tisto, česar oblika je; in tako nastane njena definicija po dodajanju nečesa, kar je zunaj njenega rodu, podobno kot nastane tudi definicija akcidentalne oblike; in zaradi tega naravoslovec, ki obravnava dušo samo, kolikor je oblika fizičnega telesa, v definicijo duše postavlja telo.

[47.] Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest quia, sicut forma substantialis /25/ non habet per se esse absolutum sine eo cui aduenit, ita nec illud cui aduenit, scilicet materia; et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se: propter quod /30/ ex coniunctione eorum relinquitur essentia quedam. Vnde forma, quamuis in se considerata non habeat completam rationem essentie, tamen est pars essentie complete. Sed illud cui aduenit accidens est ens in se completum subsistens in /35/ suo esse, quod quidem esse naturaliiter precedit accidens quod superuenit. Et ideo accidens superueniens ex coniunctione sui cum eo cui aduenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se; sed causat quoddam /40/ esse secundum sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Vnde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat /45/ essentia quedam sicut ex coniunctione forme ad materiam; propter quod accidens neque rationem complete essentie habet neque pars complete essentie est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

[48.] /50/ Sed quia illud quod dicitur maxime et uerissime in quolibet genere est causa eorum que sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Methaphisice dicitur: ideo substantia que est primum in genere entis, uerissime et /55/ maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium que secundo et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diuersimode contingit. Quia enim partes substantie sunt materia et forma, ideo quedam accidentia /60/ principaliter consequuntur formam et quedam materiam. Forma autem inuenitur aliqua cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia uero non habet esse nisi per formam. Vnde in accidentibus que consequuntur formam est /65/ aliquid quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in III De anima; aliqua uero ex consequentibus formam sunt que habent communicationem cum /70/ materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione forme.

[49.] In hiis tamen accidentibus que materiam consequuntur inuenitur quedam diuersitas. Quedam enim accidentia consequuntur materiam secundum /75/ ordinem quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diuersitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X Methaphisice; unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi equiuoce.

[47.] Vendar je kljub temu med substancialnimi in akcidentalnimi oblikami velika razlika, kajti tako kot substancialna oblika nima po sebi neodvisne biti brez tistega, k čemur pristopa, tako je nima niti tisto, k čemur pristopa, namreč materija. In zato iz povezave enega in drugega nastane tista bit, v kateri obstaja stvar po sebi, in iz njiju nastane eno po sebi: zaradi česar nastane iz njune povezave neko bistvo. Zato je oblika, čeprav obravnavana v sebi nima kompletnega pojma bistva, kljub temu del celotnega bistva. Toda tisto, k čemur pristopa akcidenca, je v sebi kompletno bivajoče, obstoječe v svoji biti, ta bit pa je po naravi pred akcidenco, ki pristopa naknadno. In zato akcidenca, ki pristopa naknadno, iz svoje povezave s tistim, k čemur pristopa, ne povzroči tiste biti, v kateri stvar obstaja, ne povzroči tistega, po čemer je stvar bivajoče po sebi, temveč povzroči neko drugotno bit, brez katere obstoječo stvar lahko mislimo, tako kot lahko prvotno mislimo brez drugotnega. Zato iz akcidence in subjekta ne nastane eno po sebi, temveč akcidentalno eno. In zato iz njune povezave ne izide neko bistvo, tako kot izide iz povezave oblike z materijo. Zaradi tega akcidenca nima niti pojma kompletnega bistva niti ni del kompletnega bistva, temveč ima, tako kot je bivajoče glede na kaj, tudi bistvo glede na kaj.

[48.] Toda zato, ker je tisto, kar se v vsakem rodu imenuje najvišje in najresničnejše, vzrok tistega, kar je v tem rodu kasneje, tako kot je ogenj, ki je v konici toplote, vzrok toplote v toplih stvareh, kot je rečeno v II. knjigi *Metafizike*,<sup>52</sup> je nujno, da je substanca, ki je tisto prvo v rodu bivajočega in poseduje bistvo najresničnejše in v največji meri, vzrok akcidence, ki so drugotno in kot glede na kaj udeležene na pojmu bivajočega. Kar pa se dogaja na različne načine. Ker sta dela substance materija in oblika, spremljajo nekatere akcidence predvsem obliko in nekatere materijo.<sup>53</sup> Najde pa se kaka oblika, katere bit ni odvisna od materije, kot, denimo, razumna duša; materija pa ima bit samo po obliki. Zato je v akcidencah, ki spremljajo obliko, kaj, kar nima povezave z materijo, kot, denimo, razumevanje, ki se ne dogaja po telesnem organu, kakor dokazuje Filozof v III. knjigi *O duši*;<sup>54</sup> in obstajajo nekatere obliko spremljajoče akcidence, ki imajo povezavo z materijo, kot, denimo, zaznavanje. Toda nobena akcidenca ne spremlja materije brez povezave z obliko.

[49.] Kljub temu se v teh akcidencah, ki spremljajo materijo, nahaja neka različnost. Nekatere akcidence spremljajo materijo glede na zvezo, ki jo ima materija z vrstno obliko, kot, denimo, moško in žensko v živih bitjih, katerih razlika se zvaja na materijo, kot je rečeno v X. knjigi *Metafizike*;<sup>55</sup> zato imenovane akcidence z odstranitvijo oblike živega bitja ostanejo samo ekvivokalno.

/80/ Quedam uero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem; et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in ethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione anime, et ideo /85/ post mortem in eo manet.

[50.] Et quia unaqueque res indiuiduatur ex materia et collocatur in genere uel specie per suam formam, ideo accidentia que consequuntur materiam sunt accidentia indiuidui, secundum que /90/ indiuidua etiam eiusdem speciei ad inuicem differunt; accidentia uero que consequuntur formam sunt proprie passionem uel generis uel speciei, unde inueniuntur in omnibus participantibus naturam generis uel speciei, sicut risibile consequitur /95/ in homine formam, quia risus contigit ex aliqua apprehensione anime hominis.

[51.] Sciendum etiam est quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum /100/ actum perfectum, sicut calor in igne qui semper est calidus; aliquando uero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accidit ex agente exteriori, sicut dyaphaneitas in aere que completur per corpus lucidum exterius: et in talibus aptitudo /105/ est accidens inseparabile, sed complementum quod aduenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei, uel quod non intrat constitutionem rei, est inseparabile, sicut moueri et huiusmodi.

[52.] Sciendum est etiam quod in accidentibus modo /110/ alio sumitur genus, differentia et species quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum, una quadam natura ex earum coniunctione resultante que proprie in predicamento substantie collocatur, /115/ ideo in substantiis nomina concreta que compositum significant proprie in genere esse dicuntur, sicut species uel genera, ut homo uel animal. Non autem forma uel materia est hoc modo in predicamento nisi per reductionem, sicut /120/ principia in genere esse dicuntur. Sed ex accidente et subiecto non fit unum per se; unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura cui intentio generis uel speciei possit attribui. Vnde nomina accidentalium concretium dicta non ponuntur /125/ in predicamento sicut species uel genera, ut album uel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo et musica. Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non /130/ potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis; sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diuersimode secundum prius et posterius dicitur de decem /135/ generibus predicamentorum, sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantie et qualitas secundum quod est dispositio substantie, et sic de aliis, secundum Philosophum in IX Methaphisice.

Nekatere akcidence pa spremljajo materijo glede na zvezo, ki jo ima materija z rodovno obliko; in zato ostanejo po odstranitvi vrstne oblike še vedno v njej [sc. materiji], tako kot črnina kože v Etiopcu izvira iz mešanice elementov in ne iz pojma duše in zato ostane po smrti v njem.

[50.] In zato, ker je sleherna stvar individuirana po materiji in uvrščena v rod ali vrsto po svoji obliki, so akcidence, ki spremljajo materijo, akcidence individua, po katerih se individui iste vrste medsebojno razlikujejo; akcidence, ki spremljajo obliko, so svojstvene lastnosti ali rodu ali vrste, zato se nahajajo v vsem, kar je udeleženo na naravi rodu ali vrste, tako kot spremlja zmožnost smejanja v primeru človeka obliko [človeka], kajti smeh nastane iz dojetja človeške duše.

[51.] Vedeti je tudi treba, da so akcidence kdaj povzročene iz bistvenih počel [kot take, ki so] po popolnem deju, tako kot toplota v primeru ognja, ki je vedno topel, kdaj pa [so iz teh počel povzročene kot take, ki so] samo po naravnosti [do popolnega deja], dopolnilo pa prejmejo iz zunanjega dejavnika, tako kot v primeru prozornosti v zraku, ki je dopolnjena z zunanjim svetlim telesom. V takšnih primerih je naravnost neločljiva akcidenca, dopolnilo, ki pristopa iz nekega počela, ki je zunaj bistva stvari, oziroma, ki ne vstopa v sestavo stvari, pa je ločljivo, kakor biti giban in podobno.

[52.] Treba je tudi vedeti, da se v akcidencah rod, vrsta in razlika jemljejo drugače kot v substancah. Zato ker nastane namreč v substancah iz substancialne oblike in materije eno po sebi, izide iz njune povezave ena narava, ki je v pravem pomenu uvrščena v kategorijo substance, se v substancah za konkretna imena, ki označujejo neko sestavljeno stvar, pravilno reče, da so v rodu substance tako kot vrste ali rodovi, denimo, kot človek ali živo bitje. Ni pa na ta način v kategoriji substance oblika ali materija, razen po zvajanju, tako kot pravimo za počela, da so v nekem rodu. Toda iz akcidence in subjekta ne nastane eno po sebi; zato iz njune povezave ne izide neka narava, ki bi ji lahko pripisali intenco rodu ali vrste. Zato akcidentalna imena, ki se izrekajo konkretno, niso postavljena v kategorije kot vrste ali rodovi, denimo, kot belina ali glasbeno, razen po zvajanju, temveč samo, kolikor označujejo abstraktno, kot npr. belo in glasba. In zato, ker akcidence niso sestavljene iz materije in oblike, v njihovem primeru ne moremo vzeti rod iz materije in oblike iz razlike tako kot v sestavljenih substancah, ampak je nujno, da prvi rod vzamemo iz samega načina biti, v skladu s katerim se bivajoče na različne načine, v smislu prvotnejšega in poznejšega, izreka o desetih rodovih kategorij, tako kot se o kvantiteti govori zato, ker je je mera substance, in o kvaliteti, kolikor je dispozicija substance, in tako tudi o drugem, po Filozofu v IX. knjigi *Metafizike*.<sup>56</sup>

[53.] Differentie uero in eis sumuntur ex diuersitate principorum ex quibus causantur. Et quia proprie passionnes /140/ ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentie si in abstracto diffiniuntur, secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est curuitas nasi. Sed e conuerso esset /145/ si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretie dicuntur; sic enim subiectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum in quibus ratio generis sumitur a /150/ materia, sicut dicimus quod simum est nasus curuus. Similiter etiam est si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum hec diuidit Philosophus relationem in /155/ V Metaphisice. Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregatum et disgregatum dicuntur differentie coloris que causantur /160/ ex habundantia uel paucitate lucis, ex quo diuerse species coloris causantur.

[54.] Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus, et quomodo in substantiis compositis et simplicibus, et qualiter in hiis /165/ omnibus intentiones uniuersales logice inueniuntur; excepto primo quod est in fine simplicitatis, cui non conuenit ratio generis aut speciei et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem: in quo sit finis et consummatio /170/ huius sermonis. Amen.



[53.] Razlike pa se v njih [sc. akcidencah] jemljejo iz različnosti počel, iz katerih so povzročene. In zato ker so svojstvene lastnosti povzročene iz svojstvenih počel subjekta, je subjekt v njihovih definicijah postavljen na mesto razlike, če so definirane abstraktno, kolikor so v pravem pomenu v rodu, tako kot pravimo, da je krivonosost ukrivljenost nosu. Vendar bi bilo drugače, če bi se njihovo definicijo razumelo konkretno; na ta način bi namreč prišel subjekt v njihovo definicijo kakor rod, kajti tedaj bi bile definirane na način sestavljenih substanc, v primeru katerih je pojem rodu vzet od materije, tako kot pravimo, da je krivonosno zakrivljen nos. Podobno je tudi, če je ena akcidenca počelo druge, tako kot je počelo razmerja dejavnost in trpnost in kvantiteta; in zato deli Filozof v V. knjigi *Metafizike*<sup>57</sup> razmerje po teh. Toda zato, ker svojstvena počela akcidenc niso vedno očitna, jemljemo kdaj razlike akcidenc iz njihovih učinkov, tako kot pravimo, da sta zbirajoče in razpršujoče razlika barve, ki sta povzročena iz obilja ali pomanjkanja svetlobe, s čimer so povzročene različne vrste barve.

[54.] Tako je torej jasno, kako je bistvo v substancah in akcidencah, kako v sestavljenih in enostavnih substancah in kako se v vseh teh nahajajo univerzalne logične intence; z izjemo prvega [počela], ki je na vrhu enostavnosti in mu zaradi njegove enostavnosti ne pripada pojem rodu ali vrste, v posledici niti definicija: v tem naj bo konec in zaključek te razprave. Amen.

Prevedel Matjaž Vesel

## Opombe

1. Delo je prevedeno po izdaji S. Thomae Aquinatis, *De ente et essentia*, Leonina, tom. XLIII, Rim, 1976, po kateri povzemamo tudi latinski tekst. Citate virov navajamo v glavnem po izdaji *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, ur. M. D. Roland-Gosselin, Vrin, Pariz 1926.
2. Aristotel, *De caelo*, I, cap. 5, 271 b 8-13. Cf. tudi Averroes, *In De anima*, III, comm. 4: »... minimus enim error in principio est causa maximi erroris in fine, sicut dicit Aristoteles.«
3. Avicenna, *Metaph.*, I, cap. 6: »Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiruntur ex aliis notioribus se; sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea ... similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi quae imaginantur per se .... Si autem omnis imaginatio egeret alia praecedenti imaginatione procederet hoc in infinitum vel circulariter.«
4. Kot je razvidno iz 3. in 5. pogl. je subjekt glagolov *invenitur in se habeat* bistvo.
5. Aristotel, *Metaph.*, V, cap. 7, 1017 a 22-35.

6. Averroes, *In Metaph.*, V, comm. 14: »Sed debes scire uniuersaliter quod hoc nomen ens quod significat essentiam rei est aliud ab ente quod significat verum.«
7. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 5, passim; Averroes *Metaph.*, VII, passim.
8. Avicenna, *Metaph.*, I, cap. 6: »Redeamus igitur et dicamus de his quae manifesta sunt est hoc quod unaqueque res habet certitudinem propriam que est eius quidditas.«; *Ibid.*: »... unaqueque enim res habet certitudinem qua est quid est, sicut triangulus habet certitudinem, qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo: et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium. Nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi.«; *Ibid.* II, cap. 2: »... haec certitudo ... est forma.«
9. Boetij, *De persona et duabus naturis in Christo* (= *Contra Eutychem et Nestorium*), cap. 1: »Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio debetur quae res omnes quae sunt possit includere. Erit ergo huiusmodi: 'Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt'.«
10. Aristotel, *Metaph.*, V, cap. 4, 1014 b 36. Latinski prevod tega mesta se glasi: »Alio modo dicitur natura existentium natura substantia.«
11. Cf. Tomažev komentar *In VII Metaph.*, lect. 9: »Et haec opinio videtur Averrois et quorundam sequentium ipsum. Sed videtur esse contra intentionem Aristotelis.« Averroes pravi v *In Metaph.*, VII, comm. 21: »Quidditas hominis est homo uno modo, et non est homo alio modo; et est forma hominis, et non est homo qui est congregatus ex materia et forma.«
12. Pri Boetiju tega mesta ni moč najti, mu pa to mnenje v *Super I Sent.*, dist. 23, art. 4 (Borgnet 25, 591 a) pripisuje tudi Albert Veliki: »quia dicit Boetius in commento libri Praedicamentorum quod ousia est compositum ex prima materia et prima forma; usiosis autem prima forma, et hypostasis prima materia.«
13. Boetij, *De persona et duabus naturis in Christo* (= *Contra Eutychem et Nestorium*), cap. 3: »Idem est igitur ousian esse quod essentiam, idem ousiosin quod substantiam, idem hypostasin quod substantia, idem prosopon quod personam.«
14. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 5: »... composito non est haec intentio [scil. intentio formae], quia composita est [quidditas] ex forma et materia; haec enim est quidditas compositi, et quidditas est haec compositio, ...«
15. Averroes, *In Metaph.*, VII, comm. 27: »Et declaravit hoc, ut apparet quod natura, quam habet species in generabilibus rebus, est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma.«
16. Averroes, *In Metaph.*, VII, comm. 20: »Socrates enim nihil aliud est quam animalitas et rationalitas quae sunt quidditas ejus.«
17. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 6: »Dicemus etiam quod genus praedicatur de specie ita quod est pars quidditatis ejus et praedicatur de differentia ita quod est comitans eam non pars quidditatis ejus. ... Dicemus ergo nunc quod differentia non convenit in quidditate cum genere quod de se praedicatur; differt igitur ab eo per se ipsam.«
18. Aristotel, *Metaph.*, III, cap. 3, 998 b 24-26.
19. Aristotel, *Topica*, IV, cap. 2, 122 b 20. Cf. tudi *Topica*, VI, cap. 6, 144 a 31- b 1.
20. Cf. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 5: »... quarum differentiae fluant ab earum formis et genera earum a materiis suarum formarum; quamvis genera earum et differentiae earum non sint materiae et formae earum secundum quod sunt materiae et formae.«
21. Cf. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 5: »... cum nos diffinimus dicentes, verbi gratia, homo est animal rationale, non volumus in hoc quod homo sit conjunctio ex animali et rationali, sed volumus in hoc quod ipse est animal quod est rationale; quasi enim animal in se quiddam est cujus esse non est terminatum, sicut praediximus, nisi cum ipsum animal fuerit rationale.«

22. Cf. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 5: »Dicimus autem quod diffinitio vere determinat unam naturam. Verbi gratia, cum dicitur animal rationale; ex hoc enim jam determinata est intentio unius alicujus quod est animal, quod animal est rationale.«
23. Averroes, *In Metaph.*, XI (=XII), comm. 14: »Et videtur mihi quod intendebat [Aristotel] dare differentiam inter naturam materiae in esse, et naturam formae universalis, et maxime illius quod est genus. Reputatur enim quod prima materia, quia est communis, habet naturam rei universalis, praedicabilis de pluribus. Unde quidam extimant primam materiam esse corpus, et, si ita esset, haberet formam, et non esset una secundum numerum, sed secundum formam. Sed jam dictum est in aliis locis ipsam esse unam secundum numerum. Demonstrandum est igitur quomodo unum numero potest inveniri in pluribus. Hoc quidem non intelligitur in eo quod est in actu; in eo autem quod est in potentia dicere est quod est unum in numero, et commune pluribus, et non habet differentias quibus differunt in singulis ad invicem. Et, quia differentiae indivisibiles absunt, et carent formis quibus invenitur pluralitas in numero, dicuntur esse unum. Et quia carent forma qua res dicitur esse una numero, dicuntur esse communes rebus pluribus in numero, non quia habent formam communem, sicut est in igne. Secundum igitur quod carent differentiis formarum individualium est una numero, non quia habet formam individuaalem quae sit una numero, et secundum hoc etiam quod caret forma in actu individuali est communis pluribus rebus ... Ista autem communitas, quae intelligitur in materia, est pura privatio, cum non intelligitur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea.«
24. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 5: »Compositorum vero forma non est ipsa composita nec est eorum quidditas. Ipsa composita non est forma ideo quia constat quod pars est eorum. Quidditas vero est id quo est quicquid est forma existente conjuncta materiae; quod quidem amplius est quam intentio formae. Composito etiam non est haec intentio quia composita est ex forma et materia; haec enim est quidditas compositi et quidditas est hoc compositum. Ergo forma est unum eorum quae conveniunt in hac compositione; quidditas vero est ipsa compositio complectens formam et materiam; unitas autem quae fit ex illis duobus est ad hoc unum. Et generi quidem ex hoc quod est genus est quidditas, et speciei ex hoc quod est species est quidditas, et singulari et particulari ex hoc quod est singulare et particulare est quidditas cum accidentibus et comitantibus ex quibus constituitur. Cum igitur quidditas predicatur de eo quod est genus et de eo quod est species et de eo quod est singulare individuum, fit hoc sola communione nominis, quoniam haec quidditas non est discreta ab eo quod per ipsam est, quicquid est; alioquin non esset ejus quidditas. Singulare autem non habet diffinitionem ullo modo, quamvis compositum habeat aliquam diffinitionem ...«
25. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 6: »Dicemus ergo quod differentia non est talis qualis est rationalitas et sensibilitas ... Conuenientius est ergo ut haec sint principia differentiarum non differentiae.«
26. *Ratio ima pri Tomažu lahko tudi pomen relatio.*
27. *Adinuenit rationem speciei* pomeni, da razum v stvarih, ki jih misli, ne naleti na že izdelan pojem vrste, temveč, da je intenca vrste (isto velja seveda za vse ostale intence) v razumu, na podlagi tistega, kar razum najde v stvarih, »proizvedena«, »elaborirana«. Razum temu najdenemu na nek način nekaj doda.
28. Averroes, *In De anima*, I, comm. 8: »Demonstratur per hoc quod ipse non opinatur quod diffinitiones generum et specierum sint diffinitiones rerum universalium existentium extra animam, sed sunt diffinitiones rerum particularium extra intellectum, sed intellectus est qui facit in eis universalitatem.«

29. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 1-2.
30. Averroes, *In De anima*, III, comm. 5.
31. Cf. Claus Baumecker, *Avicennabrolii (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus*, Monasterii 1895, praesertim tr. IV, cap. 2.
32. *Liber de Causis*, prop. 9, comm.: »Et intelligentia est habens ylatim, quoniam est esse et forma.«
33. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 5: »Quidditas autem omnis simplicis est ipsummet simplex. Nihil enim est receptibile suae quidditatis.«
34. Avicenna, *Metaph.* V, cap. 2: »Ex his autem naturis illa quae non eget materia ad permanendum vel incipiendum si est, impossibile est eam multiplicari, et species huiusmodi est una numero.«
35. Averroes, *In De anima*, III, comm. 14: »Et dicere etiam ipsum [intellectum] esse in potentia est alio modo ab eis secundum quod dicitur quod res materiales sunt in potentia et hoc est quod dicimus prius quod intelligendum est hic quod haec nomina scilicet potentia et receptio et perfectio modo aequivoco dicuntur cum eis in rebus materialibus.«
36. Cf. Alexander de Hales, *Glossa in librum II Sententiarum*, dist. 34, n. 7 (ur. Quaracchi 1952, str. 27-28); Albert Veliki, *Super II Sent.*, dist. 3, art. 2: »... quas partes nostri doctores vocant quod est et quo est, et Boetius videtur vocare quod est et esse.«
37. Boetij, *De hebdomadibus*: »Diversum est esse et id quod est ... Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.«
38. Averroes, *In De anima*, III, comm. 5: »Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia anime, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis, quemadmodum nisi sciremus hic naturam intellectus non possemus intelligere quod virtutes moventes abstractae debent esse intellectus.«
39. Averroes, *In De Anima*, III, comm. 5: »Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia ad omnes intentiones formarum universalium materialium. Prima autem materia est in potentia omnes istae formae sensibiles non cognoscens neque comprehendens.«
40. Aristotel, *De anima*, III, cap. 4, 429 b 31 –430 a 2.
41. Avicenna, *Metaph.*, VIII, cap. 4: »Igitur omnes habens quidditatem causatum est, et cetera alia excepto necesse esse habent quidditates quae sunt per se possibles esse, quibus non accidit esse nisi extrinsecus; primus igitur non habet quidditatem.« Cf. tudi *Metaph.* IX, cap. 1: »Jam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem.« In tudi *Metaph.* IX, cap. 1: »Jam manifestum est nobis quod universitas habet principium quod est necesse esse non contendendum sub genere, nec sub diffinitione ... expers qualitatis et quantitatis et quidditatis.« Cf. tudi Tomaž Akvinski *In I Sent.*, dist. 8, quaest. 4, art. 2.
42. *Liber de Causis*, prop. 9, comm.: »... et causae quidem primae non est ylcachim, quoniam ipsa est tantum esse ... et indiuiduum suum est bonitas pura.«
43. Aristotel, *Metaph.*, V, cap. 16, 1021 b 30-33. Ne Aristotel ne *versio antiqua* ne govorita o Bogu. *Versio antiqua* ima: »dicuntur perfecta ... quaedam modo universali.«
44. Averroes, *In Metaph.*, V, comm. 21: »Deinde dicit [sc. Arist.] et quaedam modo universali, etc., id est definitio eorum universaliter est talis: perfecta sunt illa quorum nihil invenitur in eis, per quod dicuntur imperfecta in eis, aut extrinsecum, et ista est dispositio primi principii, scilicet Dei.«
45. *Liber de Causis*, prop. 16, comm.: »Et virtus quidem eius [intelligentie] non est facta nisi inferius, non superius.«

46. Avicenna, *De anima*, V, cap. 3: »Singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit... Sed incipit esse cum corpore tantum ... postea animae sunt separatae sine dubio a corporibus.«; Cf. cap. 4: »Quod anima non desinit esse.«47. Avicenna, *De anima*, I, cap. 1: »... non habent nisi species quarum essentiae sunt compositae ex forma et materia; et forma in illis est differentia simplex ejus quod constituitur ex illa.«
47. Avicenna, *De anima*, I, cap. 1: »... non habent nisi species quarum essentiae sunt compositae ex forma et materia; et forma in illis est differentia simplex ejus quod constituitur ex illa.«
48. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 6: »Convenientius est ergo ut haec sint principia differentiarum non differentiae.«.
49. Avicenna, *De anima*, I, cap. 1: »Unaquaque autem species non habet differentiam simplicem. Jam scisti hoc, quia non habent nisi species quarum essentiae sunt compositae ex forma et materia.«
50. Aristotel, *De historia animalium*, VIII, cap. 1, 588 b 4-12.
51. Aristotel, *De partibus animalium*, I, cap. 2, 642 b 5-7.
52. Aristotel, *Metaph.*, II, cap. 1, 993 b 24.
53. Cf. Avicenna, *Sufficiencia*, I, cap. 6: »... horum autem accidentium quaedam sunt quae accidunt extrinsecus, quaedam sunt quae accidunt ex substantia rei. Sunt enim quaedam quae consequuntur materiam, ut nigredo ethyopis, et cicatrices vulnerum, et extensio naturae. Sunt etiam quaedam quae consequuntur formam, sicut spes et gaudium et potentia ridendi et cetera in hominibus. Quia haec quamvis ad esse suum necessario exigant ut materia habeat esse, tamen origo eorum et principium ex forma est; quia etiam invenies quae comitantur formam et oriuntur ex ea, et accidunt ei alio modo, et non egent participatione materiae. Et hoc scies quando declarabitur tibi scientia de anima. Sunt iterum accidentia quae egent materia et forma, et oriuntur ex utraque earum, sicut dormitio et vigilatio ... Quae vero sequuntur ex partes materiae aliquando remanent post formam, sicut cicatrices vulnerum et nigredo ethyopis post mortem.«
54. Aristotel, *De anima*, III, cap. 4, 429 a 24 – b 5.
56. Aristotel, *Metaph.*, IX, cap. 1, 1045 b 27-32. Cf. tudi *Metaph.*, IV, cap. 2, 1003 b 5-7.
57. Aristotel, *Metaph.*, V, cap. 15, 1020 b 26 sqq.



Matjaž Vesel

## KOMENTAR K »DE ENTE ET ESSENTIA« TOMAŽA AKVINSKEGA

Tomaž Akvinski (1224/5-1274) je razpravo *De ente et essentia ad fratres et socios suos* napisal na prošnjo dominikanskih sobratov v letih, ko še ni bil magister, *infra magisterium*, tj. pred svojim enaintridesetim letom, kar pomeni pred marcem l. 1256. Na podlagi tega je mogoče sklepati, da je delo nastalo med Tomaževim prvim bivanjem v »mestu filozofov«, Parizu, v letih med 1252 in 1256, ko je bil *sententiarius*, se pravi, ko je v predavanjih razlagal *Sentence* Petra Lombardskega.

Kljub temu, da je delo naravnano propedeutično, da daje Akvinski večji poudarek razlagi temeljnega besedišča ontologije kot pa argumentom v podporo posamičnim teoretskim stališčem, se v njem že razkrivajo prvi očrti metafizike velikih del Tomaža Akvinskega, kot sta *Summa Theologiae* in *Summa Contra Gentiles*. Razpravo *De ente et essentia* je mogoče brati kot poskus reševanja nekaterih problemov, ki so nastali v konfliktu med avguštinovsko orientiranimi teologi in filozofi ter aristotelsko filozofijo, ki so jo v tem času poskušali inkorporirati v krščanski univerzum. Na manifestativni ravni je ta konflikt v *De ente et essentia* dobil obliko polemike proti Avicebronu in njegovim učencem, ki so zagovarjali univerzalni hilemorfizem, se pravi, sestavo materije in oblike v duhovnih substancah (angeli, človeška duša). V kontekstu zavračanja tega univerzalnega hilemorfizma formulira Akvinski, kot »bistveni stranski produkt«, teorijo razlike med bistvom in bitjo, ki je tudi najpomembnejši in najintrigantnejši teoretski donesek razprave.

Formulacija razlike med bistvom in bitjo iz *De ente et essentia* je skupaj z formulacijami iz drugih del, v katerih Akvinski z drugačnimi ali enakimi argumentativnimi strategijami producira teorijo razlike, spodbudila eno najživahnih teoretskih razprav poznega srednjega veka: kmalu po njegovi smrti l. 1274 je izbruhnil »spor« o tem, ali je razlika med *esse* in *essentia* realna ali ne, oz., rečeno drugače, diskusija glede narave te razlike. V tem »sporu«, ki je trajal vse do izteka sholastike, so sodelovala domala vsa imena, ki so kaj pomenila v tedanjem intelektualnem svetu, kot so, če omenimo samo najbolj

zveneča, Giles iz Rima, Siger Brabantski, Henrik Gentski, Gotfrid Fontaineski, Dietrich Freiberski, Janez iz Viterba, Duns Skotus, Viljem Ockham itd.

Razprava o bistvu in biti je bila posledica, mirne duše lahko rečemo neogibna, *novuma*, ki ga je v polje filozofije prineslo judovsko-krščansko pojmovanje univerzuma, po katerem ta, za razliko od antičnega, predkrščanskega kozmosa grške filozofije, ni več večten, temveč od Boga ustvarjen *ex nihilo*. Kreacija iz nič (»kreacija označevalcev«) spremeni ontološki status vsega ustvarjenega (stvarstva): celotno stvarstvo razloga svojega bivanja nima v samem sebi, ampak je kot ustvarjeno glede svoje biti (bivanja) odvisno od Boga in zato v sebi nujno kontingentno: »Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse.«<sup>1</sup> To kontingentno, povzročeno stvarstvo, v katero so po srednjeveškem naziranju sodile tako iz materije in oblike sestavljene entitete, telesne stvari »vidnega sveta« kot tudi nematerialne entitete »nevidnega sveta«, je bilo potrebno teoretično razložiti in razločiti od Boga kot popolnoma nepovzročene, nujne in enostavne biti. Razprava o razliki med bistvom in bitjo je posledica težave, ki nastopi, ko je potrebno od Boga razločiti entitete, kot so angeli in človeška duša, kajti v primeru teh umanjka distinktivni moment materije, po katerem se od Boga loči telesno stvarstvo.

Program delca *De ente et essentia*, kot ga definira sam Akvinski, je trojen: določiti, kaj je označeno z imenom »bistvo in bivajoče«, kako je bistvo navzoče v različnih substancah in akcidencah ter v kakšnem razmerju je bistvo do logičnih intenc, rodu, vrste in razlike. Tekst je razdeljen na prolog in šest poglavij. V prologu Akvinski utemeljuje smotrnost raziskave o bivajočem in bistvu ter zameji njeno polje. Prvo poglavje je posvečeno razmerju bivajočega in bistva ter, na podlagi tega, definiranju bistva. Drugo poglavje obravnava vprašanje, kaj je bistvo v t. i. sestavljenih (iz materije in oblike) substancah. V tretjem poglavju artikulira Akvinski razmerje bistva do logičnih intenc (Porfirijevih predikabilij) rodu, vrste in razlike. V četrtem poglavju se razprava osredotoči na obravnavo druge vrste substanc, od materije ločenih substanc (duhovnih, nematerialnih substanc), ki so Bog, angeli in človeška duša. Potem, ko je bilo raziskano, kaj je bistvo v različnih substancah in na kakšen način pretresa peto poglavje nekatere konsekvence, ki izhajajo iz v prejšnjih poglavjih razvitega razumevanja bistva. Delce se zaključí z analizo bistva v akcidencah v šestem poglavju.

1. *De aeternitate mundi*, cap. 7.



## Prolog

### § 1. Namen razprave

Akvinski začenja razpravo z referenco na Aristotela, ki ga v skladu s tedaj običajno prakso imenuje enostavno Filozof, tako kot njegovega arabskega interpreta Averroesa imenuje Komentator.

Dejstvo, da je Aristotel v 13. stoletju postal filozof *par excellence*, filozof z velikim F, njegov najvplivnejši arabski interpret Averroes pa komentator z velikim K, je bilo posledica ogromnega prevajalskega projekta prevajanja Aristotelovih del, pa tudi del njegovih arabskih interpretov, v latinščino, ki je vrhunec dosegel v drugi polovici 13. stol. s prevajalskim delom sodobnika in znanca Tomaža Akvinskega Viljema iz Moerbekeja. Z vse večjo dostopnostjo Aristotelovega opusa v latinščini je študij filozofije postal praktično sinonim za študij Aristotela, Aristotelova dela pa središče filozofskega kurikula.

Na srednjeveški latinski zahod so Aristotelova dela prišla v dveh fazah. Prva faza se je začela v 6. stol. z Boetijevimi prevodi Aristotelovih logičnih spisov in njegovimi adaptacijami različnih del o logiki in retoriki: Boetij je v latinščino prevedel *De interpretatione* in *Categoriae*, ki sta skupaj z Porfirijevim delom *Isagoge* tvorili tako imenovano »staro logiko«, *logica vetus*. Druga faza absorbcije Aristotela na latinski zahod pa se je začela v 12. stol. s postopnim prevajanjem celotnega korpusa Aristotelovih del. Na tej stopnji je bila recepcija Aristotela del velikega projekta absorbirati filozofijo, medicino, astrologijo in naravoslovje, ne samo antične Grčije, temveč tudi pretekle in sodobne judovske in arabske produkcije. Aristotelova enciklopedija naj bi zagotovila okvir za ves ta novi material. Zanimanje za logična vprašanja je, približno od l. 1120 naprej, pripeljalo do ponovnega odkritja preostalih Boetijevih prevodov Aristotelovih logičnih del: *Analitica priora*, *Topica*, *De sophisticis elenchis*. Aristotelov logični *corpus* je bil popoln, ko je Janez Beneški prevedel še *Analytica posteriora*. Po njegovi zaslugi in zaslugi ostalih prevajalcev je bil Aristotelov *corpus* do konca 12. stol. skoraj v celoti preveden v latinščino: prevedena so bila vsa logična dela ter, z izjemo *De animalibus* in dela *Etike*, vsa dela o filozofiji narave.

Poleg avtentičnih del so bila v 12. stol. prevedena še številna pseudo-aristoteljska dela, izmed katerih je bilo najvplivnejše delo *Liber de Causis*, arabska parafraza Proklovega dela *Elementatio theologica*. Poleg tega dela in še nekaterih pseudo-aristoteljskih del so korpus »aristotelizma«, ki je bil preveden v 12. stol., dopolnili še prevodi bolj ali manj aristoteljsko orientiranih

arabskih avtorjev, kot so Avicenna, al-Kindi, al-Gazel, al-Farabi in Avicbron (Ibn Gebiriol).

Kljub prevodom pa Aristotela v 12. stol., z izjemo njegovih logičnih del, niso veliko študirali. V zavest intelektualnega sveta se je začel trdneje vpisovati na začetku 13. stol., o čemer priča l. 1210 v Parizu izdana prepoved zasebnega ali javnega študija Aristotelovih naravoslovnih del, ki pa ni imela večjega učinka. V 13. stol. so postopno prevedli še ostala neprevedena Aristotelova dela, obenem pa so med l. 1220 in 1230 iz arabščine prevedli tudi Averroesove komentarje (»male«, »srednje« in »velike«) k Aristotelovim knjigam *Fiziki*, *O Nebu*, *O duši* in *Metafiziki*, *Kategorijam*, *O tolmačenju*, *Prvi analitiki* in *Drugi analitiki*, ki so prišli v obtok po l. 1230. Vrhunec prevajanja Aristotelovih del predstavlja delo dominikanca Viljema iz Moerbekeja (1215-86), ki je v latinščino prvi prevedel še preostali knjigi *O živalih* (*De motu animalium*, *De progressu animalium*), *Politiko* in *Poetiko*, ter na novo prevedel ali revidiral skoraj vse že prevedene Aristotelove spise. Poleg nekaterih grških komentarjev k Aristotelovim delom, je prevedel tudi Proklovo delo *Elementatio theologica*, katerega arabsko-latinska verzija je dolgo krožila pod naslovom *Liber de Causis* in so jo često pripisovali Aristotelu. Tomaž Akvinski, Viljemov sodobnik in znanec, je po zaslugi Viljemovega prevoda delo komentiral že zavedajoč se, da delo ni Aristotelovo ampak parafraza Prokla. Akvinski sam, razen nekaj tehničnih besed in fraz, praktično ni znal grško, zato se je moral zanašati na obstoječe prevode.

Tako kot celotna sholastika (in pravzaprav vsak filozofski projekt) je tudi Akvinski formuliral svoje mišljenje v okviru sprejete tradicije, ki mu predstavlja nabor razpoložljivih izjav, ki definirajo horizont mišljenja. To »polje razpoložljivih izjav« ima v srednjem veku tehnično ime: to so *auctoritates*, ali rečeno drugače, to so filozofske propozicije, za katere se meni, da imajo določeno definitorno ali operativno vrednost. Pri Akvinskem je avtor in največja avtoriteta nedvomno Aristotel, med avtoritete pa sodijo tudi Aristotelovi interpreti arabsko-judovske provenience, predvsem Avicenna (delno tudi Averroes), pa tudi avtorji neoplatonistične tradicije (Plotin, Porfirij, Proklos, Dionizij, Avguštin, Boetij). Ko beremo Akvinskega, moramo zato upoštevati »izjave« avtoritet in polje, ki ga proizvedejo kombinacije njihovih propozicij. Obenem pa moramo upoštevati tudi logiko razprave in polemike, kolikor je ta prisotna. Če povzamemo: sholastična razprava se giblje v polju, ki ga definirata dva elementa. Na eni strani se naslanja na filozofsko tradicijo (*auctores*, ki so *auctoritates*), obenem pa te avtoritete pretresa na rešetu racionalne argumentacije (na podlagi razlogov, *rationes*).

Na »polje razpoložljivih izjav«, vzpostavljeno iz propozicij avtoritet, naletimo v *De ente et essentia* že v prvem stavku. Akvinski se sklicuje na Aristotelovo opozorilo iz *De caelo*,<sup>2</sup> kjer ta, v drugačnem kontekstu, opozarja na dejstvo, da napaka, ki je na začetku argumentacije videti majhna in nepomembna, v teku argumenta oz. razprave postopoma narašča in se na koncu izkaže za ogromno oz. »se pomnoži desetstisočkrat«. Akvinski Aristotela ne navaja neposredno, temveč ga povzema po Komentatorju (Averroesu), ki v *In De anima*<sup>3</sup> parafrazira Aristotela z besedami: »Minimus enim error in principio, est causa maximi erroris in fine, sicut dicit Aristoteles.«

Tudi utemeljitev primarnosti bivajočega, *ens*, in bistva, *essentia*, za naš razum Akvinski operacionalizira s sklicevanjem na avtoriteto. Avicenna v svoji *Metafiziki*<sup>4</sup> trdi, da so bivajoče, stvar, *res*, in podobno, *et talia*, tisto, kar je takoj vtisnjeno v dušo s prvim »vtisom«, *prima impressione*, ki ni pridobljen iz drugih, bolj znanih »vtisov«. Če ne bi bilo tako, če ne bi bilo nekaterih »stvari«, ki jih duša oz. človeški um dojame kot najbolj znane, bi zapadli v krožnost, tako da bi eno stvar utemeljevali z drugo in nasprotno, ali pa bi v iskanju drugih stvari, ki predhodijo le-tem, šli v neskončnost. Obe možnosti sta epistemološko nesprejemljivi, saj bi, če bi jih sprejeli, implicitno priznali, da ni možna znanstvena razlaga fenomenov.

Zaradi tega jemlje Akvinčeva epistemologija za izhodišče sleherne znanosti neposredne propozicije, *propositio immediata*, oz. propozicije, ki so spoznane (oz. znane) po sebi, *cognota per se/nota per se*. Propozicija, ki je »znana po sebi«, je tista propozicija, katere predikat je vsebovan v njenem subjektu:<sup>5</sup> propozicija je znana po sebi, kadar je njen predikat vsebovan že v *ratu* subjekta. Vendar niso vse propozicije, ki so znane po sebi, hkrati znane tudi vsem ljudem. Nekaterih propozicij, čeprav so *immediate*, nekateri ljudje, ker ne vedo kaj (vsebinsko) sta predikat in subjekt, ker ne poznajo njunih definicij, ne prepoznajo kot takih. V to skupino sodijo propozicije tipa: »Vsi pravi koti so enaki«, ki je, kolikor jo obravnavamo v njej sami, znana po sebi in neposredna, ni pa taka za tiste, ki ne vedo, kaj je »pravi kot« in kaj je »enako«. Toda v prvo skupino uvršča Akvinski tiste propozicije, katerih subjekt in predikat sta znana

2. Aristotel, *De caelo*, I, cap. 5, 271 b 8-13.

3. Averroes, *In De Anima*, III, comm. 4.

4. Avicenna, *Metaphysica*, I, cap. 6.

5. Cf. *In I Anal. Post.*, cap. 2, lect. 5, 7: »... quaelibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti, est immediata et per se nota, quantum est in se.«

vsem. Med te pa sodijo bivajoče in eno ter ostale stvari, ki »sodijo k bivajočemu, kolikor je bivajoče.«<sup>6</sup> Bivajoče in tisto, kar spremlja bivajoče kot bivajoče, je torej neposredno in prvo izhodišče sleherne znanosti, od razumevanja bivajočega je odvisna vsa nadaljnja argumentacija.

V *quaestiones disputatae De veritate*<sup>7</sup> utemeljuje Akvinski primarnost bivajočega kot prvega, primarnega »predmeta« uma s tem, da je bivajoče tisto, kar je najbolj poznano in da so v njem razrešeni vsi ostali koncepti. Bivajoče je temelj za vse ostale koncepte: karkoli drugega razum dojame poleg bivajočega, je dodano temu konceptu in izraža poseben način bivanja, poseben *modus essendi*. Toda tisto, kar je dodano konceptu bivajočega, za bivajoče ni neka zunanja narava, ni nekaj zunanjega (tako kot je razlika dodana rodu ali akcidenca subjektu), kajti sleherni narava je bistveno bivajoče.<sup>8</sup>

Iz primarnosti bivajočega in bistva izhajajo tri naloge razprave: določiti, (i.) kaj je označeno z imenom »bistvo in bivajoče«, (ii.) na kakšen način je bistvo v različnih »stvareh« in (iii.) v kakšnem razmerju je bistvo do logičnih intenc rodu, vrste in razlike.

(i.) Prva naloga razprave je določiti, kaj je označeno z imenom »bivajoče in bistvo« – zanimivo je, da ima Akvinski izraza »bivajoče« in »bistvo« za eno

6. Cf. *In I Anal. Post.*, cap. 2, lect. 5, 7: »... ens, et unum, et alia quae sunt entis, in quantum ens: nam ens est prima conceptio intellectus.«

7. *De veritate*, quaest. 1, art. 1, resp.: »Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens ... Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam Philosophus probat in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera.«

8. Eno izmed vprašanj, ki se zastavlja ob takem pojmovanju bivajočega kot prvega in najbolj znanega koncepta, je, v čem je utemeljena inteligibilnost bivajočega. Medtem ko Akvinski inteligibilnost bivajočega v *De ente et essentia* (cap. 1) povezuje z bistvom: »Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam«, v *Summi Theologiae* (quaest. 16, art. 3, solut) to pripisuje biti: »Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile«, oz. deju, aktualnosti bivajočega (quaest. 5, art. 2, resp.): »Dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem; illud est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu.«

ime. V *In II Sent.*<sup>9</sup> definira Akvinski ime kot tisto, kar označuje oz. izraža *ratio* neke stvari. *Ratio* stvari pa je tisto, kar razum dojame o pomenu kakega imena.<sup>10</sup> Ime torej označuje *ratio* stvari, *ratio* pa je definicija stvari.<sup>11</sup> Vendar je tako lahko samo v primeru »stvari«, ki imajo definicijo. V primeru »stvari«, ki definicije nimajo (gre za najvišje rodove, *genera generalissima*, kot sta npr. kvantiteta ali kvaliteta, ki jih zaradi tega, ker nimajo višjega rodu, ni mogoče definirati), pa je *ratio* »tisto, kar je označeno z imenom«. Oz., rečeno nekoliko drugače: *ratio*, ki ga označuje ime, je »konceptija«, *conceptio*, ki jo ima razum o stvari, ki je označena z imenom.<sup>12</sup> Ime »*ratio*« kljub temu ne označuje same »konceptije«, temveč označuje intenco te »konceptije«, *intentio conceptionis*, tako kot označujejo intence tudi druga imena »drugotnega poimenovanja«, *nomina secundae impositionis*. Kaj zdaj pomenijo izrazi »intenca« in »imena druge impozicije«?

Logično-gramatikalna distinkcija med imeni prve in druge impozicije, ki so jo razvili neoplatonistični komentatorji Aristotela in Porfirija, je prvotno služila za razlikovanje tehničnih izrazov gramatičnega metajezika (»ime«, »glagol«) od ostalih imen, toda že Avguštin in Boetij sta distinkcijo uporabila tudi v primeru petih logičnih predikabilij. Medtem ko so imena prve impozicije znaki izvenmentalnih entitet, so imena druge impozicije znaki lingvističnih

9. Cf. *In II Sent.*, dist. 2, quaest. 1, art. 3, resp.: »Quandum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit: ratio quam significat nomen est definitio. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima, et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas, unde non refert utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem, et sic patet quod ratio sapientiae quae de deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis, et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra anima, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.»

10. *Ibid.*: »... id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis.»

11. Cf. *In I Post. Anal.*, 4, n. 6: »... ratio quam significat nomen est definitio.»

12. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 13, art. 4, solut.: »Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen.»

entitet. Pri Boetiju so imena *secundae impositionis* razumljena figurativno, kot imena imen, *nomina nominum*.<sup>13</sup>

Distinkcija med imeni prve impozicije in imeni druge impozicije je zelo podobna distinkciji med prvimi in drugimi intencami. Intenca, *intentio*, je termin, ki je v visoki sholastiki pokrival široko pomensko polje, tudi če zanemarimo njegov pomen, ki ga je imel v kontekstu etike in naravne filozofije. Termin je lahko imel svoj izvorni pomen, ki je bil blizu pomenu intence, namena v sodobnem jeziku, vendar pa nas tu zanima njegov tehnični pomen, ki ga je dobil, potem ko so prevajalci Avicenne in al-Farabija v 12. stoletju z njim prevajali dve arabski besedi: *ma'qul* (misel) in *ma'na* (ohlapnejša beseda za misel, koncept ali idejo).

V svojem komentarju prvega poglavja Aristotelovega teksta *De interpretatione* razume al-Farabi besedo *ma'qul* – s katero prevaja grško besedo *noema* – kot koncept ali misel, ki jo mora logik premisliti na dva načina: v njenem razmerju do stvari izven duše in v njenem razmerju do besed. Skoraj isti pomen ima beseda *ma'na*, ko se pojavi v al-Farabijevem *De intellectu et intellectu* in ki jo je kasneje uporabil Avicenna za označitev spoznanega kot spoznanega. *Ma'qul*, *ma'na* oz. *intentio* pomenijo tisto, kar je neposredno pred razumom, pa naj bo predmet intence zunaj razuma – v tem primeru govorimo o prvi intenci, *intentio prima* – ali pa je ta objekt sama intenca – v tem primeru govorimo o drugih, drugotnih intencah, *intentiones secundae*.

V svojem zrelem delu *Summa contra Gentiles* razume Tomaž Akvinski termin *intentio* – poleg posebne rabe, ko enači *intentio* z definicijo stvari, ki jo razum tvori na drugi stopnji spoznavnega postopka, potem, ko je bil že izoblikovan z inteligibilno vrsto<sup>14</sup> – kot *intentio intellecta*, razumljeno/mišljeno intenco, ki jo definira kot tisto, kar razum v sebi koncipira o stvari, ki jo misli. Intenca ni niti stvar sama v svoji fizični realnosti niti ni substanca razuma, temveč je nekakšna v razumu koncipirana podobnost stvari, ki jo razum misli, podobnost, ki jo označujejo zunanji zvoki, *voces exteriores* (govor). Zaradi tega se intenca imenuje tudi »notranja beseda«, *verbum interius* oz. *mentis*, ki

13. Cf. Boethius, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, PL 64, cap. 159 B-C: »Ergo prima positio nominis secundum significationem vocabuli facta est, secunda vero secundum figuram: et est prima positio, ut nomina rebus imponerentur, secunda vero ut aliis nominibus ipsa nomina designarentur.«

14. Cf. *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 53 (443): »Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio.«

jo označuje zunanja beseda, *verbum exterius*. Intenca je identificirana z notranjim svetom, ki je označevalec zunanjega sveta. Sámó intenco pa izraža govor.

Distinkcija, ki jo je potrebno izpeljati iz povedanega, je distinkcija med mišljenjem stvari v zunanjem svetu, katerega rezultat je intenca, in mišljenjem te mišljene intence, ki jo razum napravi, ko reflektira svoje lastno delo. Posledica tega je delitev na znanosti o stvareh, *de rebus*, in znanosti o mišljenih intencah, *de intentionibus intellectis*. Da *intentio intellecta* ni identična z razumom, je razvidno iz tega, da je njena bit v tem, da se jo misli; kar seveda za razum ne velja. Bit razuma namreč ni odvisna od tega, da je mišljen.<sup>15</sup>

Tako kot Avicenna tudi Akvinski ločuje dva objekta razuma. Razum lahko misli stvari, ki so izven njega, lahko pa misli oz. reflektira svoje lastne misli o teh zunanjih stvareh. Ko počne to drugo, tvori misli, koncepte, ki nimajo neposredne zveze s stvarmi izven razuma. V prvem primeru je razum v neposredni zvezi s stvarjo, ki jo misli. V drugem primeru pa je s stvarjo, ki jo misli, samo v posredni zvezi, samo preko dejavnosti mišljenja, ko razum reflektira samega sebe in preko tega tudi tisto stvar. Tista stvar »ustreza«, *convenit*, razumu preko »mišljevine«, pojma stvari, *mediante intelligentia rei*. V primeru, ko razum misli naravo živali oz. živega bitja, *animal*, v človeku, konju in ostalih vrstah, jo misli kot rod. »Živo bitje« je izraz, ki opisuje stvari, »rod« pa izraz, ki opisuje misli o stvareh. In temu konceptu, *intellectus*, s katerim razum misli rod »živo bitje«, izven razuma neposredno ne ustreza nobena stvar, ki bi bila rod, temveč nekaj ustreza aktu mišljenja, *intelligentia*, iz katere izhaja ta intenca.<sup>16</sup> Človek je živo bitje: misliti o človeku kot o živem bitju pomeni

15. Cf. *Summa Contra Gentiles*, IV, cap. 11 (3466): »Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res, quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.«

16. Cf. *De potentia*, quest. 1, art. 1, ad 10: »... intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, idest mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur

uvrstiti ga v rod, s tem pa, ko mislimo o mislih, ki uvrščajo stvari v rodove, pridemo do intence rodu. Tako pride do delitve na prve in druge intence. Prve intence oz. *prima intellecta*, kot jih Tomaž včasih imenuje, so usmerjene na predmete razuma v zunanji realnosti, druge intence, *secunda intellecta*, pa so usmerjene na dejavnost razuma v njegovih različnih načinih spoznavanja: »To drugo namreč misli razum, kolikor reflektira samega sebe, mislečega sebe, ko misli, in način, kako misli.«<sup>17</sup>

Če rečemo nekoliko drugače, koncept razuma, *conceptio intellectus*, je lahko trojen:<sup>18</sup>

a.) Tisto, kar razum koncipira, je lahko podobnost stvari, ki eksistira izven duše. Takšen koncept temelji neposredno v stvari. Primer takih konceptov je tisto, kar razum koncipira o imenu »človek«, pod pogojem, da stvar, zaradi svoje skladnosti z razumom, napravi, da je to, kar koncipira razum resnično.

b.) Včasih tisto, kar označuje ime, ni podobnost z zunanjo stvarjo, ampak nekaj, kar sledi iz načina mišljenja stvari, ki je izven duše. To so intence, ki jih naš razum *adinvenit* (»elaborira«, »proizvede«, »iznajde«). Primer tega je,

---

quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quae sit genus; sed intelligentiae, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res.»

17. Cf. *De potentia*, quest. 7, art. 9, resp.: »Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit.»

18. Cf. *In II Sent.*, dist. 2, quaest. 1, art. 3, resp.: »Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo: et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re imediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et huiusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit: sicut significatio hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et huiusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus noster non est falsus qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consuntur ex modo intelligenti, sicut est abstractio mathematicorum et huiusmodi. Aliquando vero id, quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam [vere] naturae; et ideo ista conceptio est falsa.»



denimo, ime »rod«. »Rod« namreč ni podoben nečemu, kar eksistira izven duše, ampak ga razum »proizvede«, »elaborira«, ko npr. misli živo bitje v mnogih vrstah. Zato, ker je razum uvidel, da je mogoče za mnogo vrst reči, da so živa bitja, pripiše temu intenco rodu: »Živo bitje je rod.« Ta intenca ima svoj temelj samo posredno v stvari sami.

c.) Včasih pa tisto, kar je označeno z imenom, ne temelji v stvari, niti neposredno niti posredno. Tak primer je *conceptio chimerae*, ki ni niti podobnost zunanji stvari niti ne izhaja iz načina mišljenja neke resnične stvari.

V skladu s tem lahko imena označujejo tri vrste »stvari«:<sup>19</sup>

a.) entitete, ki imajo svojo celotno bit neodvisno od človeške misli. Take entitete so npr. človek, kamen, ki so zato »kompletne« bivajoče stvari, *entia completa*.

b.) entitete, ki imajo svojo bit samo v duši človeka, ki jih misli. Take entitete so npr. sanje in predstava himere.

19. Cf. *In I Sent.*, dist. 19, quaest. 5, art. 1, solut.: »Eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et huiusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimere. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non est extra animam aliqua humanitas multis communis, sed secundum quod accipitur in intellectu, adiungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species: et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio eius completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus, quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur: et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus, sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis: de re autem dicitur, inquantum est causa, unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit; et per oppositum intelligitur veritas ...«

c.) entitete, ki imajo svoj temelj v stvareh izven duše, so pa v svoj *ratio*, v svoj inteligibilni, formalni aspekt, »proizvedene« z dejavnostjo duše. Taka entiteta je npr. človeškost, *humanitas*.

(ii.) Druga naloga razprave je raziskati, na kakšen način se bistvo nahaja v različnih »stvareh«, se pravi, kot je razvidno v nadaljevanju razprave, v različnih substancah, ki se dele na sestavljene (iz materije in oblike) in enostavne, ki pa se zopet dele na Boga, angele in človeško dušo, ter v akcidencah.

(iii.) Tretja naloga razprave je določiti razmerje bistva do logičnih intenc: do rodu, vrste in razlike. Rod, vrsta, in razlika, so intence (seveda ne edine) in kot take *ens rationis*. Same po sebi niso resnične stvari ali v resničnih stvareh, ampak jih razum, ko premišlja o resničnih stvareh, »proizvede« iz tistega, kar odkrije v resničnih stvareh.<sup>20</sup> Skupaj s svojstveno, zasebno lastnostjo in akcidenca sodijo med t. i. predikabilije.

Nauk o predikabilijah, ki jih Aristotel obravnava v prvi knjigi *Topike* (4., 5. in 8. pogl.), je bil srednjemu veku posredovan preko Porfirijevega dela *Isagoge* in Boetijevega komentarja k temu delu ter sodi v t. i. »staro logiko«, *logica vetus*. Definicija, ki jo v Porfirijevem delu *Isagoge* zamenja vrsta, izraža bistvo stvari. Zasebna lastnost je predikat, ki ne izraža bistva stvari, je pa z bistvom »zamenljiv«, saj pripada samo tej stvari. Zasebne lastnosti so lahko take, (i.) ki se pojavijo samo v eni vrsti, (a.) toda ne pri vsakem članu te vrste ali (b.) pri vsakem članu vrste, vendar ne vedno, ali (c.) pri vsakem članu in vedno; ali pa take, (ii.) ki se pojavijo pri vsakem članu vrste, toda tudi pri članih druge vrste. Med zasebne lastnosti človeka sodijo: (i. a.) merjenje, (i. b.) to, da s starostjo posivi, (i. c.), zmožnost smejanja in (ii.) to, da ima dve nogi. Rod, denimo »živo bitje«, se predicira stvarem, ki so različne po vrsti, imajo pa nek splošnejši skupen niz lastnosti (človek, konj ...). Isti razred je lahko rod ali vrsta. »Razumno živo bitje«, denimo, je vrsta za »živo bitje«, toda rod za »človeka«. Tisto, po čemer se vrsta loči od rodu, je specifična razlika. Specifična razlika »razumno« napravi rod »živo bitje« za vrsto »razumno živo bitje«, medtem ko nadaljnja specifična razlika »smrtno« napravi »razumno živo bitje« za vrsto »človek«. Akcidenca je tisto, kar se razlikuje od omenjenih predikabilij, oz. tisto, kar katerikoli stvari lahko pripada ali pa ne, tako kot Sokratu lahko pripada, da sedi ali pa tudi ne.

20. In *IV Metaph.*, lect. 4 (475): »Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similia, quae non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur.«

## § 2. Dve epistemološki pravili

(i.) Prvo pravilo je, da je treba v spoznavnem postopku začeti s kompleksnejšimi, sestavljenimi stvarmi in preko njih dospeti do spoznanja manj kompleksnih, enostavnejših stvari. V svojem komentarju k Aristotelovi *Metafiziki* imenuje Akvinski tak postopek, ko napredujemo od sestavljenih stvari do enostavnih, analiza, *resolutio*. Temu nasproten postopek je sinteza, *via compositionis*, ko napredujemo od enostavnih stvari do sestavljenih.<sup>21</sup>

(ii.) Drugo pravilo je, da je treba začeti pri poznejših stvareh in od teh napredovati do prvotnejših. Predpostavka tega metodološkega napotka je Aristotelovo razlikovanje med stvarmi, ki so prej in bolj znane za nas, *priora et notiora quoad nos*, in stvarmi, ki so prvotnejše in bolj znane po naravi, *priora et notiora secundum naturam* oz. enostavno, *simpliciter*. Prvotnejše in bolj znane stvari za nas so tiste, ki so blizu zaznavi, to so posamične, singularne, stvari, ki so nasprotje univerzalnosti, univerzalij. Glede tega, da je potrebno v vseh stvareh napredovati od tistih, ki so manj znane po naravi (bolj znane za nas), k tistim, ki so bolj znane po naravi (manj znane za nas), je Akvinski dokaj kategoričen.<sup>22</sup>

Na podlagi rečenega je mogoče razumeti, zakaj je treba napredovati od pomena bivajočega do pomena bistva. Akvinski razume bivajoče kot nekaj sestavljenega in bolj znanega za nas, bistvo pa kot nekaj enostavnejšega in bolj znanega po naravi oz. enostavno. V skladu z metodo analize in v skladu s tem, da moramo začeti s tistim, kar je prvotnejše in bolj znano za nas (in ne po naravi), moramo torej najprej analizirati koncept bivajočega, da bi prek te analize prišli do koncepta bistva.

21. *In II Metaph.*, lect. 1 (278): »Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia et a toto ad partem, sicut dicitur in primo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. – Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum.«

22. *In VII Metaph.*, lect. 2 (1300): »Ita enim fit disciplina in omnibus rebus, sive omnibus hominibus, per ea quae sunt minus nota secundum naturam, procedendo ad ea quae sunt magis nota secundum naturam.«

## 1. poglavje: Od bivajočega do bistva

### § 3. Dva načina izrekanja bivajočega

Akvinski začenja razpravo o bivajočem s sklicevanjem na peto knjigo Aristotelove *Metafizike*,<sup>23</sup> kjer ta v svojem filozofskem slovarju govori o bivajočem na štiri načine: (i.) bivajoče je lahko bivajoče po naključnih lastnostih, bivajoče *per accidens*, ki pa je dojeto v zvezi z bivajočim po sebi, ki je drugi način izrekanja bivajočega, (ii.) bivajoče po sebi, kot je izraženo v desetih kategorijah, (iii.) »biti« in »je« pomeni, da je nekaj resnično, »ne-bit« pa, da je nekaj lažno. Bivajoče se izreka kot resnično ali lažno, (iv.) bivajoče po možnosti in dovrševanju.

V deveti *lectio* svojega komentarja pete knjige Aristotelove *Metafizike*<sup>24</sup> Akvinski to razdelitev interpretira kot delitev na bivajoče *per accidens* in bivajoče *per se*, ki se še naprej deli na: (i.) bivajoče, ki je izven duše – to je bivajoče desetih kategorij, (ii.) bivajoče, ki je zgolj v duhu in (iii.) aktualno in potencialno bivajoče. V *De ente et essentia* Akvinski zanemari tretji način in govori zgolj o dveh načinih bivajočega *per se*. Bivajoče *per se* je lahko razdeljeno v deset »rodov« oz. kategorij, ki so substanca, kvantiteta, kvaliteta, relacija, kraj, čas, lega, stanje, aktivnost in pasivnost, lahko pa je to tudi bivajoče, ki označuje resnico izjav, propozicij. Razmejitev teh dveh načinov izrekanja bivajočega po sebi je utemeljena v ontološkem statusu. Značilnost bivajočega, ki je razdeljeno v deset rodov oz. kategorij, je v tem, da je, v nasprotju z bivajočim kot resnico izjave, nujno stvarno: bivajoče desetih kategorij ne more biti nič, kar ni stvarno. Stvarno pa je tisto, kar biva izven človeške duše, v izvenmentalnem svetu. Bivajoče kot resnica izjav lahko označuje vse tisto, o čemer lahko tvorimo afirmativno izjavo, čeprav tisto ne izraža ničesar stvarnega ampak je zgolj »mentalno« bivajoče. Na ta način so bivajoče stvari tudi umanjkanja, *priuationes*, in negacije, *negationes*.

Umanjkanje, npr. slepota, in negacija sta nekaj bivajočega, kajti o njiju lahko tvorimo afirmativno propozicijo. Obe propoziciji: »Slepota je v očesu« in »Negacija je nasprotje afirmacije«, izražata, da nekaj biva. Toda to bivanje

23. Aristotel, *Metaph.*, V, cap. 7, 1017 a 22-35.

24. In V *Metaph.*, lect. 9 (889): »Distinguit [Philosophus] modum entis per se: et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens quod est extra animam per decem predicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente. ... Tertio dividit ens per potentiam et actum.«

ima drugačen status kot bivanje desetih kategorij: umankanja in negacije bivajo namreč samo v človeškem razumu in ne v stvarnosti. Tisto, kar je predmet mišljenja, kar razum obravnava kot neko vrsto bivajočega, samo po sebi lahko sploh ne biva. Kot tako je sicer nekaj ne-bivajočega, toda ker je predmet obravnave razuma in tako biva v razumu, je s tem vsaj *ens rationis*.<sup>25</sup>

Umanjkanja in negacije so generično isto, saj so umanjkanja zgolj vrsta negacije. Tako kot enostavna negacija, *negatio simplex*, je tudi umanjkanje zanikanje prisotnosti nečesa, toda umanjkanje doda temu zanikanju nadaljnjo določitev, s tem ko specificira, kaj bi moralo biti prisotno v določenem subjektu. Slepost je umanjkanje vida v subjektu, ki bi normalno moral videti.<sup>26</sup> Če vzamemo za kriterij njuno stvarno eksistenco, sta negacija in umankanje vrsti ne-bivajočega, ki pa je po Akvinskem tudi dveh vrst: prva vrsta ne-bivajočega vključuje ne-bivajočnost v svoj pojem oz. definicijo, druga vrsta pa, čeprav nima realne eksistence, ne-eksistence v svojo definicijo ne vključuje.<sup>27</sup>

#### § 4. Bistvo je povzeto po bivajočem desetih kategorij

Umanjkanja in negacije so torej zgolj *ens rationis*, bivajo samo *in cogitatione*, kot take pa so negacije in umanjkanja »v sebi ne-bivajoče«. Od vseh načinov bivajočega je bivajoče, ki biva zgolj v razumu, najšibkejše,<sup>28</sup> poleg

25. *Summa Theologiae*, I-II, quaest. 8, art. 1, ad 3: »Illud quod non est ens in rerum natura accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis.«

26. *In IV Metaph.*, lect. 3 (565): »Negatio autem est duplex: quaedam simplex per quam absolute dicitur quod hoc non inest illi. Alia est negatio in genere, per quam aliquid non absolute negatur sed infra metas alicuius generis, sicut caecum dicitur non simpliciter quod non habet visum, sed infra genus animalis quod natum est habere visum. ... Negatio dicit tantum absentiam alicuius, scilicet quod removet, sine hoc quod determinat subiectum. ... Non videns enim potest dici tam chimera quam lapis quam etiam homo. Sed in privatione est quaedam natura vel substantia determinata de qua dicitur privatio: non enim omne non videns potest dici caecum, sed solum quod est natum habere visum.« Cf. tudi *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 11, art. 1, ad 1.: »... privatio est negatio in subiecto.«

27. Cf. *De veritate*, quaest. 3, art. 4, ad 6: »Aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo quia non esse cadit in definitione eius, sicut caecitas dicitur non esse; et talis entis non poest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione; et huiusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in eius definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia et eorum formas concipere.«

28. *In IV Met.*, lect. 1 (540-43): »Praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse quia ratio de eis negotiatur quasi de quibusdam entibus.«

tega pa tako ne-bivajoče (oz. bivajoče, odvisno od kriterija) nima bistva: »Non entis non est aliqua quidditas vel essentia.«<sup>29</sup>

Z analizo bivajočega *per se* je tako Akvinski izoliral koncept bistva: če je bivajoče kot resnica izjav bivajoče samo v omejenem in pogojenem smislu, če je zgolj *ens rationis*, ki nima bistva, potem je edina možnost, ki preostane, da je bistvo nekaj, kar je vzeto po bivajočem, ki je porazdeljeno v deset kategorij. Edino bivajoče, ki ima pozitiven status v izvenmentalni realnosti, je lahko tisto, ki ima bistvo. Bistvo je namreč tisto, zaradi česar pravimo, da bivajoče je: »Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur.«<sup>30</sup>

### § 5. Različna imena za bistvo

Glede na različne aspekte tistega, kar je označeno z imenom »bistvo«, obstajajo tudi različna imena, ki te aspekte izražajo. Akvinski našteje pet sinonimov za bistvo: (i.) »kajstvo«, (ii.) »kar je bilo biti«, (iii.) »oblika«, (iv.) »narava« in (v.) »bistvo«.

(i.) »Kajstvo« je ime za bistvo, ki je vzeto po tem, kar je označeno z definicijo: definicija namreč prva označuje tisto, kar neko stvar uvršča v lastni rod in vrsto. Definicija, ki je v formalnem smislu rod plus razlika, pa označuje »kaj je« neka stvar.

(ii.) Naslednje ime, ki se uporablja za poimenovanje bistva, je sholastični prevod Aristotelove sintagme *to ti en einai*, »kar je bilo biti«, *quod quid erat esse*. Aristotelova sintagma ima po F. Bassengeju, kot ga povzema V. Kalan, naslednji pomen:

*To ti en einai* označuje bit (*to einai*), ki se je pokazala v definiciji. *Ti* je izraz sokratskega vpraševanja po bistvu: 'Kaj je kaj' (*ti estin*) pri čemer pa *ti esti* lahko fungira kot obči izraz za odgovor. S svoje strani pa se je sokratsko

29. *In II Post. Anal.*, 6, n. 2. Cf. tudi *In I Sent.*, dist. 37, quaest. 1, art. 2, ad 3: »... ens dupliciter dicitur. Uno modo quod significat essentiam rei extra animam existentis: et hoc modo non posit dicitur ens deformitas peccati, quae privatio quaedam est: privationes enim essentiam non habent in rerum natura. Alio modo secundum quod significat veritatem propositionis: et sic deformitas dicitur esse, non propter hoc quod in re esse habeat, sed quia intellectus componit privationem cum subjecto, sicut formam quamdam ... Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re potius sit non esse, et secundum hoc quod in ratione esse habet, constat quod a Deo est.«

30. *De veritate, quaest.* 1, art. 1.

vpraševanje razvilo iz vprašanj presenečenja, ki najbolj nujno terjajo odgovor. Imperfekt *en* pa v izrazu nastopa zato, ker si je definicijo treba misliti kot odgovor na že postavljeno vprašanje, in sicer že uspel odgovor.<sup>31</sup>

Boetij, Jakob Beneški, Gerard iz Cremona in Viljem iz Moerbeka so to grško sintagmo prevajali kot *quod quid erat esse*. Ker so menili, da filozofski pomen te sintagme ni določen, so jo nadomeščali z izrazom *essentia*, ki je bil sprejet in razumljiv tehnični izraz od Cicerona dalje. V lingvističnem horizontu Latincev je sintagma *to ti en einai* postala koncept na ravni bistva in se giblje v okviru različnih pomenov bistva, kar velja tudi za Tomaža Akvinskega. *Quod quid erat esse* mu pomeni »tisto, po čemer ima nekaj kajstveno bit«.

(iii.) »Oblika« je tudi eno od imen za bistvo, kajti oblika je določnost, *certitudo*, stvari. Določnost je treba razumeti v smislu, ki ji ga je v svoji *Metafiziki* dal Avicenna, po njem ima sleherna stvar »določnost, po kateri je, kar je«. Določnost imenuje Avicenna tudi »svojska bit«, *esse proprium*.<sup>32</sup> Določnost je torej nekaj, kar določa stvar, in obenem tudi počelo inteligibilnosti te stvari.

(iv.) Tudi »narava« je lahko ime za bistvo, toda samo, če je mišljena kot stvar, spoznana z razumom, kot pravi Boetij v *Contra Eutichen et Nestorium*, oz. bolje, ker narava označuje »svojstveno dejavnost stvari«. Eden izmed pomenov termina »narava« je pri Akvinskem tudi »notranje počelo dejavnosti.«

(v.) Ime »bistvo« za nekaj skupnega vsem naravam, po katerih so različne bivajoče stvari razvrščene v različne rodove in vrste, pa je nastalo zato, ker »ima bivajoče po njem in v njem bit«. Akvinski po našem mnenju opozarja na to, da sama oblika besede *essentia* razkriva njeno vsebino. V besedi *essentia* sta z morfemskim živom povezani besedi *esse* (biti) in *entia* (bivajoče stvari). Preko bistva in v bistvu pridejo bivajoče stvari do svoje biti: *essentia* = *ess(e + e)ntia*. Bistvo je torej subjekt, nosilec bivajočega, *in eam*, in tudi počelo bivajočega, *per eam*.

## § 6. Kako in v katerih substancah je bistvo in v katerih ga je lažje spoznati

Prvotno in pravo bivajoče, bivajoče v pravem pomenu besede, je tisto, ki ga najdemo v substancah, saj je substanca prva izmed desetih kategorij, za katere je bilo rečeno, da je v njih porazdeljeno bivajoče *per se*. Bistvo je torej potrebno iskati predvsem v različnih substancah in šele drugotno v akcidencah, v katerih je bistvo »na nek način«, *quoddammodo* in »glede na kaj«, *secundum quid*.

31. Kalan, V., *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981, str. 44.

32. Avicenna, *Metaph.*, I, cap. 6.

Vendar tudi med substancami obstajajo razlike. V hierarhičnem, »stopničastem kozmosu« sholastike so entitete po kriteriju enostavnosti razdeljene na materialne entitete, katerih substanco tvorita tako materija kot oblika – v to skupino sodijo vse substance »vidnega sveta« – in na entitete, katerih substanco predstavlja samo oblika. Substance te skupine se glede na svojo bližino prvi enostavni substanci, Bogu (kar pomeni glede na oddaljenost od materije), oz. glede na »odličnost biti«, razporejajo po stopničkih, ki se začno vzpenjati pri človeški duši in preko različnih vrst angelov pridejo do Boga. Ker je potrebno začeti s tistim, kar je bolj znano nam in ne po naravi, kot je Akvinski to utemeljil v § 2, moramo začeti razpravo o bistvu pri sestavljenih substancah.

## 2. poglavje: Kaj je bistvo v sestavljenih substancah

### § 7. Bistvo iz materije in oblike sestavljenih substanc ni niti samo materija niti samo oblika

Kot je človek sestavljen iz duše kot oblike in telesa kot materije, tako sta materija in oblika tudi v vseh ostalih sestavljenih substancah. Vprašanje, na katerega je potrebno odgovoriti, je, kaj je bistvo v teh, iz materije in oblike, sestavljenih substancah. Akvinski pretresa štiri možnosti: (i.) bistvo je samo materija sestavljene substance, (ii.) bistvo je samo oblika sestavljene substance, (iii.) bistvo je razmerje med materijo in obliko in (iv.) bistvo je nekaj, kar je materiji in obliki pridodano.

Kriterija prepoznavnosti bistva sta dva: (a.) neka stvar mora biti po svojem bistvu spoznavna, obenem pa (b.) bistvo uvršča stvar v rod in vrsto.

(i.) Materija kot taka ne izpolnjuje nobenega od teh dveh pogojev, materija ni (a.) »počelo spoznavnosti«, obenem pa (b.) po materiji stvari niso uvrščene v rod ali vrsto. V rod ali vrsto so stvari namreč uvrščene na podlagi tega, zaradi česar je nekaj v deju, zaradi česar je nekaj dejansko. Neka stvar pa je v deju, je dejanska po svoji obliki.

(ii.) Čeprav nekateri trdijo, da materija ne sodi v definicijo vrste, ampak sodijo v definicijo samo formalna počela stvari – Akvinski ima v mislih, kot je razvidno iz njegovega komentarja Aristotelove *Metafizike*,<sup>33</sup> Averroesa in

33. In VII *Metaph.*, lect. 9 (1467). Cf. tudi Averroes In VII *Metaph.*, comm. 21.



njegove naslednike, med drugim tudi Aviceno – tudi oblika ne more biti sama bistvo sestavljenih substanc. Taka definicija, ki bi vsebovala samo obliko stvari, bi izničila razliko med matematiko in fiziko, kar je seveda absurdno. Zakaj?

V komentarju Boetijeve razprave *De trinitate*<sup>34</sup> razdeli Akvinski znanosti na spekulativne (teoretične) in praktične (operativne). Praktične znanosti se dele že naprej na aktivne (moralne) in faktivne (mehanične), spekulativne pa na znanost o naravi (fizika), matematiko in metafiziko (prva filozofija, teologija). Z vidika odvisnosti od materije so spekulativne znanosti lahko od materije odvisne (i.) *secundum esse et intellectum*; (ii.) *secundum esse, non tamen secundum intellectum*; (iii.) *nec secundum esse*. Razlika med fiziko in njenimi definicijami in definicijami matematike je v tem, da matematični predmeti, ki so z ozirom na svojo bit odvisni od materije, v svojo definicijo materije kljub temu ne vključujejo, saj od nje niso odvisni *secundum intellectum*, fizika, ki je od materije odvisna tako *secundum esse* kot *secundum intellectum*, pa v svoje definicije materijo vključuje.<sup>35</sup> Če bi bilo bistvo iz materije in oblike sestavljenih stvari zgolj oblika, bi se, ker je bistvo izraženo z definicijo, matematične in fizikalne definicije ne razlikovale.

Nemogoče pa je tudi, da bi bila materija v bistvo vključena kot nekakšen dodatek, oz. kot nekaj, kar ne sodi v isti »rod« kot bistvo. V tem primeru bi bilo bistvo definirano na način akcidenc, kar je seveda kontradiktorno.

### § 8. Bistvo ni niti razmerje med materijo in obliko niti kaj njima pridodanega

Isti kriterij, kot v primeru materije, izloči kot možno bistvo tudi (iii.) razmerje, *relatio*, med materijo in obliko: razmerje namreč ni počelo spoznavnosti. (iv.) Ravno tako pa bistvo ne more označevati nečesa, kar je materiji in obliki pridodano, *superadditum*. Na ta način bi bistvo označevalo nekaj, kar je izven stvari in tako nujno nekaj akcidentalnega oz. akcidence, kar je *contradictio in adiecto*.

Neka stvar je »dejansko bivajoče«, »neko določeno tole«, ko materijo aktualizira oblika. To, kar nastopi kasneje, kar pride »povrhu«, materije ne udejanja,

34. Cf. In Boetii *De trinitate*, quaest. 5, art. 1ff.

35. In *VI Metaph.*, lect. 1 (1161): »In hoc ergo differt mathematica et physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum separata.«

ji ne podeljuje biti »enostavno«, to je namreč opravila že oblika, temveč »takšno dejansko bit«, kot to napravijo tudi različne akcidence. Kamen je »neko določeno tole« po svoji substancialni obliki: materija kamna je v deju, je aktualizirana v svojo bit po svoji obliki. Substancialna oblika »kamenost« da kamnu »enostavno« bit. To, kar se temu pridoda, kar dodajo akcidentalne oblike, kot je »belina«, je zgolj sekundarna aktualizacija že bivajočega kamna, ki ta kamen aktualizirajo »glede na kaj«, glede na določene akcidence, tako, da kamen dobi »takšno dejansko bit«, da je bel kamen.

### § 9. Bistvo sestavljenih substance je tisto, kar je sestavljeno iz materije in oblike

Z izključitvijo vseh štirih možnosti preostane edino sklep, da je bistvo tisto, kar je sestavljeno iz materije in oblike. Tak sklep utemeljuje Akvinski tako s (i.) filozofsko tradicijo, avtoritetami (Boetij, Avicenna in Averroes) kot tudi (ii.) z razumom.

(i.) Po Boetiju naj bi grška beseda *ousia*, ki je Akvinskemu ekvivalent za latinski izraz *essentia*, označevala nekaj sestavljenega, *compositum*. V Boetijevem komentarju *Kategorij* te trditve ni, sta mu jo pa pripisovala tako učitelj Tomaž Akvinskega Albert Veliki v komentarju *Sentenc*<sup>36</sup> kot tudi Bonaventura. Tomaž Akvinski je verjetno to trditev enostavno povzel.

Kar zadeva prevod *essentia* za grško besedo *ousia* je res, da Boetij v svojih filozofsko-teoloških spisih prevaja *ousia* s Senekovim izrazom *essentia*, vendar pa *ousia* v logičnih spisih, npr. v prevodu Porfirijevega uvoda v *Kategorije Eisagoge*, prevaja s *substantia*. V svojem kratkem traktatu *Contra Eutychem et Nestorium* predlaga naslednje prevode: »Idem est igitur *ousian* esse quod *essentiam*, idem *ousiosin* quod *substantiam*, idem *hypostasim* quod *substantia*, idem *prosonem* quod *personam*.«<sup>37</sup> V prevodu in komentarju Aristotelovih *Kategorij* pa za *ousia* uporabi besedo *substantia*: »Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus«.

Če Akvinski, povzemajoč svojega učitelja Alberta Velikega, Boetija glede razumevanja *ousia* (*essentia*) kot nečesa sestavljenega »interpretira«, je glede Avicenne natančnejši – Avicenna v svoji *Metafiziki* res trdi tisto, kar mu pripisuje

36. In I *Sent*, dist. XXII, art. 4 (Borgnet, Pariz, t. 25, str. 591 a).

37. Boetij, *De persona et duabus naturis in Christo* (= *Contra Eutychem et Nestorium*), cap. 3.

Akvinski.<sup>38</sup> Še najmanj pa Akvinski tvega z Averroesom, katerega navaja dobesedno: »Et declaravit hoc, ut apparet quod natura, quam habet species in generabilibus rebus, est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma.«<sup>39</sup>

(ii.) Z ugotovitvami filozofskih avtoritet se sklada tudi razum. Ker bit sestavljene substance pripada tako materiji kot obliki, mora biti tudi bistvo sestavljeno iz materije in oblike, kajti bistvo je tisto, zaradi česar pravimo, da neka stvar biva. Stvar ima v bistvu in po bistvu svojo bit. Bit pa ne pripada samo obliki niti samo materiji, temveč sestavi materije in oblike.<sup>40</sup> Bistvo je tisto, zaradi česar se stvar, *res*, imenuje bivajoče, *ens*: *essentia qua res denominatur ens*.

Akvinski utemeljuje razliko med terminoma *res in ens* s tem, da beseda *res* izraža bistvo bivajočega, beseda *ens* pa dej biti, *actus essendi*.<sup>41</sup> Drugače po Akvinskem *ens in res* »sovpadata«, *convertuntur*,<sup>42</sup> vendar je to omejeno samo na bivajoče, kot je razdeljeno v deset kategorij.<sup>43</sup> Akvinski razume »bivajoče« in »stvar« kot dve imeni, ki pa opisujeta eno in isto stvar v realnosti iz različnih vidikov. Razlika med imenoma »bivajoče« in »stvar« je zgolj v tem, da ime »stvar« odgovarja bistvu stvari, medtem ko ime »bivajoče« ustreza biti stvari.<sup>44</sup>

39. Cf. Averroes, *In Met.*, VII, cap. 7, comm. 27.

40. Cf. *Summa Contra Gentiles*, II, cap. 43 (1196): »Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus. Unde restat quod compositum proprie sit.«

41. Cf. *De veritate*, quaest. 1, art. 1: »... et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis.«

42. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 48, art. 2, obiect. 2: »Ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quaedam.« Cf. tudi *Summa Contra Gentiles*, III, cap. 8: »Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res et aliqua natura.«

43. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 48, art. 2, ad 2: »... ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem predicamenta, et sic convertitur cum re.«

44. *In I Sent.*, dist. 25, quaest. 1, art. 4: »... hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei.« Cf. tudi *In II Sent.*, dist. 37, quaest. 1, art. 1: »Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur hoc modo, accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quaedam; ens vero secundum quod habet esse, ... Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen rei ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a reor reris dicitur.«

Ugotovitve, da je bistvo sestavljenih substanc tisto, kar je sestavljeno iz materije in oblike, ne more spremeniti niti dejstvo, da je vzrok »takšne biti« na svoj način samo oblika. Čeprav je vzrok, da je bit takšna in ne drugačna, na svoj način samo oblika, bistva ne smemo poimenovati samo z njo. Za podkrepitev te teze se Akvinski sklicuje na primer drugih, iz več počel sestavljenih stvari, ko ta stvar tudi ni poimenovana samo z enim od teh počel, temveč po tistem, kar zaobsega obe počeli.<sup>45</sup>

### § 10. Materija kot počelo individuacije in vprašanje definicije univerzalij

Akvinski proti tej tezi – bistvo je tisto, kar je sestavljeno iz materije in oblike – postavi možen ugovor. Ker je materija, kot eden od konstitutivnih elementov bistva, počelo individuacije, se pravi počelo, ki napravi istovrstne stvari stvari individualne, bi lahko logično sklepali, da je bistvo lahko samo partikularno, ne pa tudi univerzalno, in da univerzalnosti (univerzalije), če je bistvo tisto, kar je označeno z definicijo, ne morejo biti definirane.

Akvinčev odgovor na ta možni ugovor je v preciziranju pojma materije, ki je počelo individuacije. Če natančneje določimo počelo individuacije ne kot materijo nasploh, temveč kot označeno materijo – to je materijo, ki ima tri določene dimenzije: globino, širino in višino – potem je očitno, da ta materija ne sodi v definicijo. Ko govorimo o definiciji oz. bistvu, je potrebno materijo razumeti kot neoznačeno materijo – materijo ne glede na njeno določenost s tremi dimenzijami. Misliti jo je treba kot občo, splošno, univerzalno. Kot taka pa je brez težav vsebovana v definiciji oz. bistvu, ki je univerzalno.

V definicijo posameznega človeka, na primer Sokrata – če bi posamezen človek sploh lahko imel definicijo, kar pa ni mogoče – bi tako prišla označena materija, ta kost in to meso, v definiciji človeka kot človeka pa je lahko samo neoznačena materija, meso in kost razumljena na splošno.

45. Cf tudi *In 1 Sent.*, dist. 23, quaest. 1, art. 1, solut.: »Sciendum est autem, quod si aliquid consequitur aliqua plura convenientis ad invicem, non potest denominari aliquid secundum alterum illorum, quamvis etiam illud sit principium totius, sed per totum: verbi gratia, sapor consequitur calidum et humidum, prout aliquo modo conveniunt: et quamvis calor sit principium saporis sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a calore, sed a sapore qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma sed a toto; et ideo essentia non dicit formam tantum; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum; et hoc etiam dicitur quidditas et natura rei; et ideo dicit Boethius in *Praedicamentis*, quod *ousia* significat compositum ex materia et forma.«

### § 11. Bistvo človeka in bistvo Sokrata se razlikujeta samo po označenem in neoznačenem

Pri tem je pomembno to, da razlika med označeno in neoznačeno materijo ni stvarna razlika. V definiciji Sokrata je ista materija kot v definiciji človeka, razlika je zgolj v označitvi treh dimenzij. V enem in drugem primeru je bistvo »razumno živo bitje«, s tem, da je v primeru Sokrata določeno tole, partikularno, živo bitje.

Hipotetično bistvo Sokrata, bistvo posameznega človeka in bistvo človeka kot človeka se torej razlikujeta samo »po označenem« (po označeni materiji) in »neoznačenem« (po neoznačeni materiji). Bistvo posameznega človeka Sokrata nima ničesar več in ničesar manj kot bistvo človeka kot človeka, razlika je zgolj v tem, da je njegova materija, kot del bistva, motrena pod določenimi dimenzijami: materija Sokratovega bistva je označena, materija bistva človeka kot človeka pa neoznačena. Razlika med enim in drugim bistvom je zgolj v označitvi.

Različnost glede označenosti se ponovi tudi v primeru razlike med bistvom vrste in bistvom rodu, ob upoštevanju tega, da je način označitve v obeh primerih različen.

- (i.) Individuum se od vrste razlikuje po materiji, določeni z dimenzijami.
- (ii.) Vrsta pa se od rodu loči z konstitutivno razliko, ki je vzeta iz oblike stvari.

V primeru individuove razlike do vrste je počelo razlikovanja vzeto s strani materije, v primeru razlike vrste do rodu pa je počelo razlikovanja vzeto s strani oblike. To pa ne pomeni, da je, kot smo že rekli, v označitvi dodan kak nov pozitiven element. Nasprotno, razlikovanje je zgolj označevalno, logično: vse, kar je v individu, tudi določene dimenzije, po katerih se razlikuje od vrste, je tudi v vrsti in vse, kar je v vrsti, tudi konstitutivna razlika, po kateri se razlikuje od rodu, je tudi v rodu, vendar kot nekaj nedoločena. Skratka: rod kot najvišji pojem vsebuje nedoločeno vse, kar je vsebovano v vrsti in individu: označitev in določitev vrste do rodu in individua do vrste ni nič, kar bi imelo pozitiven status v stvarnosti izven polja rodu ali vrste. Gre zgolj za označitev že prisotnega.

»Živo bitje«, ki je rodovno določilo, mora v svojem pojmu implicitno vsebovati vse, celoto tega, kar je v »človeku« (človek = razumno živo bitje). Ker vsebuje vse, ker je celota, lahko rečemo: »Človek je živo bitje,« kajti »živo bitje« vsebuje vse, kar je »človek«. Če pa bi bilo »živo bitje« samo del »človeka« (drugi del pa bi bila »razumnost«) se rod »živo bitje« ne bi mogel predicirati človeku, ker ne bi vseboval vsega, kar je človek. Na podlagi tega Akvinski razvije teorijo abstrakcije *cum precisione* in *sine precisione*.

## § 12. Kako se razlikuje ime »telo«, kolikor pomeni del živega bitja in kolikor pomeni rod

Akvinski bo na primeru imena »telo« pokazal, kako je možna gornja teorija, da na eni strani rod nedoločno vsebuje vse, kar je prisotno že v vrsti in da vrsta vsebuje nedoločno vse, kar je prisotno že v individuu, in na drugi strani, kako nekaj pomeni samo del, ki se ne izreka o celoti. Akvinski raziskuje pomen imena »telo«, kolikor pomeni del živega bitja, in kolikor pomeni rod. Ločnica med dvema različnima pomenoma imena »telo« je v tem, da je na prvi način telo neka stvar, ki ne izključuje nadaljnjih dovršenosti oz. popolnosti, na drugi način pa nadaljnje popolnosti izključuje.

Kaj je telo? Izhodišče raziskave je pojem telesa kot substance, ki ima takšno naravo, da se lahko v njej označijo tri dimenzije: »same tri označene dimenzije so namreč telo, ki je v rodu kvantitete«. Od tod dalje pa lahko telo razumemo na dva načina: (i.) z izključitvijo nadaljnjih popolnosti (ii.) ali pa brez izključitve nadaljnjih popolnosti. V obeh primerih pa je pojem telesa pridobljen z abstrakcijo.

(i.) Telo, razumljeno z izključitvijo nadaljnjih popolnosti, je integralni del živega bitja in je postavljeno nasproti duši, ki je drugi del. »Živo bitje« je sestavljeno iz dveh delov: duše in telesa. Telesu kot enemu od dveh integralnih delov živega bitja v tem primeru ne sledi nobena druga popolnost, ki je lahko dosežena, kot pravi Tomaž, pri človeku: človek ima poleg popolnosti čutne narave tudi popolnost razumne narave. Rečeno drugače, čutna narava ne izključuje razumne narave. Podobno je v primeru telesa. Telo, ki ima to popolnost, da ima takšno obliko, v kateri se lahko označijo tri dimenzije, bi lahko imelo tudi drugo popolnost, kot je npr. življenje. Toda telo lahko nadaljnje popolnosti tudi izključuje. Telo, kolikor pomeni integralni del živega bitja, izključuje vsako drugo popolnost, tudi dušo. V tem primeru se telo ne more predcirati človeku, da bi bila možna predikacija: »Človek je telo,« kajti del se ne more predcirati celoti. V tem primeru lahko rečemo zgolj: »Človek ima telo,« ravno tako kot lahko rečemo: »Človek ima dušo.«

## § 13. »Telo« kot rod

(ii.) Telo, razumljeno brez izključitve nadaljnjih popolnosti, pa je rod. Telo je substanca, ki ima takšno obliko, iz katere sledi označenost treh dimenzij, ne da bi bila s tem izključena kakšna druga popolnost. Telo, razumljeno na ta način, bo rod »živega bitja«, kajti v konceptu »živo bitje« bo vsebovano vse, kar je implicitno vsebovano že v telesu – tudi duša, kajti duša je takšna oblika, da so po njej v stvari lahko označene tri dimenzije. Na ta način je duša implicitno

vsebovana v pojmu telesa, ki je njen rod, saj telo kot rodovni pojem ne izključuje duše kot v prvem primeru. V tem primeru je telo razumljeno kot telesna substanca, ki ima za podvrsto žive in nežive telesne stvari. Kot tako se telo lahko predicira podvrstam, saj jih implicitno vsebuje, čeprav jih eksplicitno ne izraža. V tem primeru lahko rečemo: »Človek je telo,« kot lahko tudi rečemo, da je telo kamen ali rastlina ali maček itd.

#### § 14. Razmerje med rodovnim določilom »živo bitje« in vrstnim določilom »človek«

Zato lahko razumemo, kako rodovno določilo »živo bitje« implicitno vsebuje vse, kar je v vrsti, in zakaj se lahko predicira človeku. Tako kot telo, kolikor pomeni del, izključuje dušo, telo kot rod pa jo implicitno vsebuje, tudi rodovno določilo »živo bitje« lahko označuje dvoje:

(i.) Enkrat pomeni »živo bitje« del, tj. stvar, ki ima takšno popolnost, da lahko zaznava in se giblje po počelu, ki je v njej sami, vse druge popolnosti pa so izključene. V tem primeru je vsaka nadaljnja popolnost, ki bi prišla naknadno, v razmerju do »živega bitja« na način dela, *per modum compartis*. To pomeni, da ni implicitno vsebovana v pojmu živega bitja.

(ii.) Drugič pa je »živo bitje« rod, tj. označuje stvar, ki ima takšno obliko, da lahko iz nje nastane zaznavanje in gibanje. Pri tem pa ni pomembno, katera je ta oblika: lahko je samo zaznavna duša, lahko pa je zaznavna in razumna duša hkrati. Ker rodovno določilo »živo bitje« pomeni nekaj, kar ne izključuje ostalih popolnosti, vsebuje implicitno tudi določila vrste, tj. človeka. Ker vsebuje implicitno vse, kar je vsebovano v vrsti, se lahko predicira človeku.

#### § 15. Rod, razlika, vrsta

Tako kot označuje celoto (i.) rod, jo označujeta tudi (ii.) razlika in (iii.) definicija oz. vrsta. Toda vsaka od teh predikabilij označuje na specifičen način.

(i.) Rod označuje celoto kot poimenovanje, ki določa tisto, kar je v stvari materialno, ne da bi eksplicitno označil svojstveno obliko. Rod je vzet iz materije, čeprav ni materija. Rod »živo bitje« je vzet od telesa, ker je telo neka popolnost (v njem je moč označiti tri dimenzije), ki je kot materialnost za ostale popolnosti.

(ii.) Razlika je poimenovanje, ki označuje tisto, kar je v stvari oblikovno. Razlika je namreč vzeta od določene oblike, čeprav se na prvi pogled zdi, da je vzeta od določene materije. Razlika oživljeno/oduhovljeno (*animatum*) sama po sebi ne pove, kaj je tisto oduhovljeno: telo ali kaj drugega.

Zaradi takega razumevanja razlike sledi, da rod ni v razliki kot del njenega bistva. Rod je »bivajoče izven njenega bistva«, tako kot je »subjekt v konceptu lastnosti«. Rod se ne predicira razliki, če govorimo o izrekanju po sebi. O razliki se izreka le toliko, kolikor se subjekt predicira lastnosti, katere subjekt je. Po Tomažu Akvinskem se razliki ne more predicirati niti vrsta brez rodu niti rod brez vrst. Rod, razumljen po sebi, se ne more izrekati o razliki z izrekanjem po sebi: rod se razlikam predicira glede na to, da je v vrsti. Rod »živo bitje« se torej ne more predicirati razliki »razumen«, kot da jo vsebuje neposredno, kajti razliko »razumen« vsebuje vrsta »razumno živo bitje« (tj. človek). Ne moremo reči: »Razumno je živo bitje,« lahko pa rečemo: »Razumno je razumno živo bitje.«

(iii.) Definicija oz. vrsta – definicija je pravzaprav definicija vrste, kateri določi najbližji rod in specifično razliko – pa zaobsega oboje; določeno materijo, ki jo označuje ime »rod«, in določeno obliko, ki jo označuje ime »razlika«.

#### § 16. Sorazmerje rodu, vrste, razlike in materije, oblike ter sestavljenega

Razlika med dvema ravnema, med logično ravnijo pojmov rodu, vrste in razlike ter med ontološko ravnijo materije, oblike in dejansko sestavljene stvari pojasnjuje, zakaj je to razmerje med tema dvema ravnema proporcionalno, sorazmerno. Kaj torej pomeni, da so rod, vrsta in razlika v sorazmerju z materijo, obliko in sestavljeno stvarjo?

Po Akvinskem sorazmerje označuje najprej razmerje kvantitete do kvantitete glede na določeno oddaljitev ali ustreznost, razmerje v prenesenem pomenu besede pa označuje vsako razmerje ene stvari do druge.<sup>46</sup> V našem primeru je potrebno torej razumeti *proportio* na drug način, kot razmerje ene stvari do druge. Predikabilija »rod« namreč ni materija, temveč je »vzeta iz materije« in označuje celoto. Predikabilija »vrsta« ni oblika, temveč je »vzeta iz oblike« in označuje celoto.

Rečeno malo natančneje: od materije se jemlje rod, od oblike pa razlika. To pa ne pomeni, da je materija rod ali oblika razlika, kajti tako materija kot oblika

46. *In IV Sent.*, dist. 49, quaest. 2, art. 1, ad 6: »... proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cuiuscumque ad aliud.« Cf. tudi *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 12, art. 1, ad 4: »... proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et aequale, sunt species proportionis. Alio modo, qualibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur.«



sta del. Tako materija kot oblika se zato tudi ne predicirata. Ker pa je materija materija celote in ne samo oblike, oblika pa popolnost celote in ne samo popolnost materije, se lahko celota označi iz materije, iz oblike in iz obojega. Ime, ki označuje celoto iz materije, je »rod«, ime, ki označuje celoto iz oblike, je »razlika«, ime, ki označuje iz obojega, pa je »vrsta«.

Če je telo rod »oduhovljenega« telesa, razlika pa »oduhovljeno«, potem vidimo, da je rod vedno vzet po tistem, kar je materialno, namreč telo, razlika pa je vedno vzeta po tistem, kar je oblikovno, namreč po oduhovljenemu, *animatum*. Zato razlika določa rod tako, kot določa oblika materijo.<sup>47</sup> Zaradi te razlike med logičnimi pojmi, ki izražajo celoto, in sestavnimi deli te celote pravimo, da je človek »razumno živo bitje«, ne pravimo pa, da je sestavljen iz »živalskega« in »razumnega« dela, kakor kadar rečemo, da je sestavljen iz duše in telesa. V primeru, ko pravimo, da je človek sestavljen iz duše in telesa, to pomeni, da je iz dveh stvari vzpostavljena neka tretja stvar, ki pa ni nobena od prejšnjih stvari: človek ni niti duša niti telo. Če pa bi rekli, da je človek sestavljen *ex rationali* in *ex animali*, potem iz teh dveh konceptov ne nastane neka tretja stvar, temveč nek tretji koncept. S tem ko definiramo človeka kot *animal rationale*, nočemo reči, da je človek sestavljen iz dveh delov, *ex rationali* in *ex animali*, temveč, da je sam živo bitje, ki je razumno. Razlikovati je treba med ontološko in logično deskripcijo.

Obstaja torej analogija med stvarnim bistvom in logičnimi pojmi, ki bistvo določajo, pa tudi razlika med tema dvema ravnema. Bistvo vsebuje materijo in obliko: človek je duša in telo. Če sestavimo dušo, ki je neka zaključena stvar, s telesom, ki je ravno tako neka zaključena stvar, dobimo neko tretjo stvar: človeka. Definicija vsebuje rod in razliko. Če sestavimo predikabilijo »rod« in predikabilijo »razlika«, dobimo tretjo predikabilijo »vrsta«. Analogija je v tem, da, kot ne moremo reči: »Človek je duša« ali »Človek je telo«, ne moremo reči niti: »Definicija je rod« ali »Definicija je razlika«, razlika pa v tem, da lahko

47. Cf. tudi *In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 5, solut: »... quia in compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum est ex parte formae; et ideo ex parte materiae sumitur genus et ex parte formae differentia: non autem ita quod materia sit genus, aut forma differentia, cum utraque sit pars, et neutrum praedicetur; sed quia materia est materia totius, non solum formae; et forma perfectio totius, non solum materiae; ideo totum potest assignari ex materia et forma et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia, est nomen generis; et nomen designans totum ex forma est nomen differentiae; et nomen designans ex utroque, est nomen speciei: et hoc patet si consideretur quomodo corpus est genus animati corporis, et animatum differentia: semper enim invenitur genus sumptum ab eo quod materiale est, et differentia ab eo quod est formale: et inde est quod differentia determinat genus sicut forma materiam.«

rečemo: »Človek je sestavljen iz duše in telesa,« ne moremo pa reči: »Človek je sestavljen iz razumnega in živalskega.«

### § 17. Enost rodu

Rod označuje »celotno bistvo vrste«, kar pa ne pomeni, da morajo imeti različne vrste istega rodu eno bistvo. Enost rodu je namreč posledica nedoločenosti oz. nerazlikovanosti rodu, kar ne pomeni, da imajo različne vrste rodu eno bistvo, katero določa naknadno dodana razlika. Nasprotno, rod označuje neko obliko, vendar ne določno »to ali ono«. Določno jo namreč izraža razlika, ki pa jo nedoločno označuje tudi že rod.

### § 18. Bistvo na način dela (*per modum partis*) in na način celote (*per modum totius*)

Zopet prehajamo na določitev bistva. Akvinski je na primeru imena »telo« demonstriral dva načina abstrakcije: abstrakcijo z izključitvijo in abstrakcijo brez izključitve. Isto velja tudi za rod in vrsto. Narava vrste je glede na individua nedoločena, narava rodu pa je nedoločena glede na vrsto. Rod zaradi tega, ker se izreka o vrsti, implicira v svojem pomenu vse, kar je določno v vrsti, čeprav to označuje nerazločno. Ravno tako pa tudi vrsta, ker se izreka o individuu, vsebuje oz. označuje vse, kar je bistveno v individuu, čeprav tudi nerazločno.

Bistvo oz. vrsta – bistvo je določeno z definicijo, definicija pa je vrsta, kateri je določen najbližji rod in specifična razlika – je torej lahko abstrahirana na dva načina: (i.) na način celote, *per modum totius*, ali (ii.) na način dela, *per modum partis*. Vrsta oz. bistvo je v prvem primeru določena kot »človek«, v drugem pa kot »človeškost«.

(i.) »Človek« pomeni celoto brez izključitve in tako ne izključuje ničesar, kar je v vsakem posameznem človeku. Zato se lahko predicira vsakemu posameznemu človeku: »Sokrat je človek.«

(ii.) »Človeškost« pa pomeni samo del in izključuje individualne označitve, namreč označeno materijo, ki je počelo individuacije. Zato ne moremo reči niti »Sokrat je človeškost« niti »Človek je človeškost.« »Človeškost« torej označuje tisto, zaradi česar je človek človek, označena materija pa ni tisto, zaradi česar je človek človek, zato je izključena iz tega pojma. V tem smislu interpretira Akvinski tudi Avicenna.<sup>48</sup> Bistvo sestavljene stvari ni identično s

48. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 5.

tistim sestavljenim, čeprav je tudi samo kajstvo sestavljeno. Tako človeškost, čeprav je sestavljena, ni človek. Vedno mora namreč biti sprejeta v nekaj, kar je označena materija.

### § 19. »Telo« in »človeškost«

Zato ker nastane označitev vrste glede na rod po oblikah, označitev individua glede na vrsto pa po materiji, je nujno, da ime, ki označuje tisto, iz česar je pridobljena narava rodu z izključitvijo določne oblike, ki napravi vrsto, označuje materialni del celote: tako je telo materialni del človeka.

Ime pa, ki označuje tisto, iz česar je pridobljena narava vrste z izključitvijo označene materije, označuje oblikovni del. »Človeškost« je tako neka oblika in to oblika celote: ne kot nekaj pridodanega bistvenim delom (obliki in materiji), temveč je prej oblika, ki je celota, zaobsega namreč obliko in materijo, vendar z izključitvijo tistih stvari, po katerih je materija narejena [tako], da se lahko označi.

### § 20. Bistvo »človek« in bistvo »človeškost«

Razlika med *modum partis* in *modum totius*, ki jo je Tomaž verjetno razvil na podlagi albertistične distinkcije med *forma partis* in *forma totius*, je za nadaljnjo razpravo odločilna. Vzemimo imeni »človek« in »človeškost«, ki označujeta »bistvo človeka« (»naravo vrste človek«, »človeško bistvo«).<sup>49</sup>

(i.) Prvo, konkretno, ime »človek« je abstrahirano brez izključitve in tako ne izključuje ničesar, kar je v vsakem posameznem človeku. Označuje človeško bistvo *per modum totius*, se pravi, z vidika njegove celotne definicijske formule: »substancia« + »telo« + »oduševljeno« = »razumno« (kar ontološko pomeni telo, ki ima razumno dušo). Bistvo »človek« ne izključuje označitve materije (ene izmed dveh bistvenih sestavin vsake sestave človek), se pravi, označene materije. Zaradi te popolne identitete je lahko predikat vsakega individua, kot npr.: »Sokrat je človek.« V tem primeru pomeni celoto, ki je Sokrat.

49. Cf. tudi *In I Sent.*, dist. 23, quaest. 1, art. 1: »Et ideo natura vel essentia significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum precisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis; sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen humanitas, et sic non predicatur nec est genus nec est species, sed ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent, sine precisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine homo et significatur ut quod est. Et utroque modo invenitur hoc nomen essentia. Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quamdam, quandoque dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.«

(ii.) Abstraktno ime »človeškost« pa je abstrahirano z izključitvijo vsake individualne označitve. Tako označuje človeško bistvo samo *per modum partis*, se pravi, bistvo razumljeno samo kot »tisto, po čemer je človek človek«, z vidika definicijske formule, ki vsebuje tisto, kar pripada človeku kot človeku. V tem primeru ne more biti predikat posameznega človeka, saj ne moremo reči: »Sokrat je človeškost.«

Bistvo ima za Akvinskega torej dvojen pomen. Bistvo je lahko abstrahirano brez izključitve in kot tako pomeni stvar samo, implicira vse, kar je v sami stvari, tudi individualno označitev. V tem primeru je bistvo identično z stvarjo, katere bistvo je. Bistvo pa je lahko abstrahirano tudi z izključitvijo. Na ta način izključuje individualno označitev in je predstavljeno kot del stvari, čeprav vsebuje celo njeno naravo, njene materialne in formalne principe.

Zaradi tega, ker je bistvo lahko izraženo na dva načina, Akvinski ne vidi nobenega protislovja v tem, da bistvo lahko prediciramo in ne prediciramo neki stvari, se pravi, ne vidi nobenega paradoksa v tem, da lahko istočasno rečemo (i): »Sokrat je neko bistvo« (kajti bistvo je v tem primeru razumljeno pod vidikom celotne definicijske formule, *per modum totius*), to je telesna substanca, ki ima razumno dušo, in (ii.) »Bistvo Sokrata ni Sokrat« (kajti bistvo je zdaj razumljeno pod vidikom delne definicijske formule, ki izključuje vse, kar dela Sokrata eno bistvo) – to je bistvo minus tisto, kar ga individualizira (označena materija).

### 3. poglavje: Bistvo in logične intence rod, vrsta in razlika

Naloga tretjega poglavja je artikulacija bistva v razmerju do Porfirijevih predikabilij: rodu, vrste in razlike, oz. analiza razmerja tistega, kar je označeno z imenom bistvo, do logičnih intenc rodu, vrste in razlike. V prejšnjem poglavju je Akvinski, opirajoč se na distinkcijo, ki jo je razvil Albert Veliki, razločil dva načina bistva: (i.) bistvo lahko označuje na način dela, *per modum partis*, ali (ii.) na način celote, *per modum totius*. Upošteva to razliko in Avicennov trojni način obravnavanja narave,<sup>50</sup> izriše Akvinski naslednjo shemo obravnavanja bistva. Bistvo lahko obravnavamo:

50. Cf. *Quodlibet* 8, quaest. 1, art. 1: »Dicendum quod, secundum Avicennam in sua *Metaphysica*, triplex est alicuius naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse quod habet

- (1.) kot del, *per modum partis*,
- (2.) kot ločeno (kot »stvar«, ki eksistira izven posamičnih stvari),
- (3.) kot celoto, *per modum totius*, kar pomeni:
  - (3.1) v njem samem (po njegovem pravem *ratiiu*),
  - (3.2) glede na bit, ki jo ima v tem ali onem, kar pomeni:
    - (3.2.1) glede na bit, ki jo ima v posamičnih stvareh,
    - (3.2.2) glede na bit, ki jo ima v duši.

### § 21. Artikulacija bistva do rodu, vrste, razlike

Vprašanje razmerja med bistvom in Porfirijevim predikabilijami je obravnavano v perspektivi »ustreznosti«: kateremu načinu obravnave bistva ustrezajo predikabilije?

(1.) Predikabilije rodu, vrste in razlike ne ustrezajo bistvu, mišljenemu *per modum partis*. Tisto, čemur pripadajo pojmi rodu, vrste in razlike, se izreka o »tem označenem posameznem«, zato je nemogoče, da bi *ratio universalis* rodu ali vrste pripadal bistvu, ki označuje na način dela, se pravi kot »človeškost« ali »živalskost«. Abstraktna imena, ki označujejo na način dela, niso identična z bistvom, niso bistvo, ampak počela, principi bistva. Zato »razumnost« ni razlika, temveč počelo razlike, »človeškost« ni vrsta, temveč počelo vrste, »živalskost« ni rod, temveč počelo rodu.

(2.) Ravno tako predikabilije ne ustrezajo bistvu, kolikor je bistvo razumljeno kot neka »stvar, ki eksistira izven posameznih stvari«, to je kot platonistična Ideja, kajti če bi bilo tako, se rod in vrsta ne bi predicirala individuu (ne moremo namreč reči, da je Sokrat tisto, »kar je od njega ločeno«). Poleg tega pa spoznanje ločenega bistva ne prispeva k spoznanju posamičnih stvari.

(3.) Bistvu pripadata pojma rodu in vrste samo, kolikor bistvo označuje *per modum totius*, ker tako implicitno in nedoločno vsebuje tisto, kar je v individuih, recimo z imenom »človek«, ali »živo bitje«.

---

in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali nature.«

## § 22. Bistvo *secundum rationem propriam* in bistvo glede na bit v tem ali onem

Bistvo, razumljeno *per modum totius*, se lahko obravnava na dva načina: (3.1) po njegovem svojstvenem *ratuu*, kot je v samem sebi, in (3.2) glede na bit, ki ga ima v tem ali onem.

(3.1.) Bistvo, obravnavano *secundum rationem propriam*, je absolutni premislek o bistvu. Kot tako bistvo izključuje vse ostale določitve, na ta način je mogoče reči o bistvu samo to, kar mu pripada, kolikor je bistvo. Bistvu »človek« pripadata samo specifična razlika »razumno« in rodovno določilo »živo bitje«, torej samo tisto, kar spada v definicijo človeka. Vse ostale določitve pa so, če mislimo na bistvo na ta način, napačne določitve, napačna pripisovanja, *attributio*. Tako je to, da je človek bel ali črn, glede na človeka kot človeka, glede na *ratio* človeškost, izven pojma tako razumljenega bistva.

To velja tudi za pojma enosti ali množstva. Bistvo oz. narava, razumljena na ta prvi način, ne more biti niti ena niti jih ne more biti več. Ti dve določitvi sta izven koncepta »človeškost«, lahko pa se temu pojmu »primerita«. Zakaj? Če bi določilo množstva sodilo k pojmu bistva (npr. bistva »človeškost«), potem bistvo »človeškost« ne bi moglo nikoli biti samo eno, že vsakdanje izkustvo pa nam dokazuje nasprotno. Bistvo »človeškost« je »poedinjeno«, eno, v Sokratu. Enako velja za »enost«. Če bi k pojmu bistva »človeškost« sodila enost, *unitas*, potem bi imela Platon in Sokrat eno in isto bistvo, eno in isto naravo, kar pomeni, da se bistvo ne bi moglo pomnožiti v več stvareh.

(3.2) Na drugi način pa se bistvo lahko razume glede na to, da »ima bit v tem ali onem«, kot bivajoče v tej ali oni stvari. Bistvo, mišljeno na ta način, sprejema akcidentalne določitve, ki jih v prvem primeru izključuje, zaradi tistega, v čemer je. Tako človek ni bel po svojem bistvu, ne kolikor je človek, temveč zaradi tega, ker je bel Sokrat, v katerem je bistvo človeka.

## § 23. Bistvo v duši in bistvo v posamičnih stvareh

Bistvo, razumljeno kot bivajoče »v tem ali onem«, ima bit na dva načina: (3.2.1) eno v duši in (3.2.2) drugo v posameznih stvareh, v katerih ima tudi »mnogotero bit«, *multiplex esse*, glede na različnost posameznih stvari.

Akcidence spremljajo bistvo (naravo), ki ima bit v tej ali oni stvari, v obeh primerih obstoja tega bistva, toda nobeden od teh dveh načinov biti bistva »v tem ali onem« ne pripada bistvu, kolikor je razumljeno absolutno. Če bi namreč bistvo (narava), npr. človeka, kolikor je človek, imelo bit v tej posamezni stvari, v tem posameznem človeku, potem ne bi bila nikoli izven

te posamezne stvari, izven tega posameznega človeka. Če bi bilo bistvo »človek« omejeno na Sokrata, potem ga ne bi bilo moč najti nikjer drugje. Če pa bi bistvo (narava) človeka pripadalo, sodilo k človeku, kolikor je človek, potem ne bi moglo biti v tem posameznem človeku. Če bistvo ne bi bilo v posamezni stvari, npr. v Sokratu, potem Sokrat ne bi imel bistva. Zato pa je res, da ima človek, toda ne, kolikor je človek, tisto, kar je »v tem ali onem« posameznem človeku ali v duši.

Bistvo, razumljeno absolutno, mora biti abstrahirano od sleherne biti, ki jo lahko ima, vendar na neizključujoč način, tako da ne izključuje nobene biti. Bistvo človeka, mišljeno absolutno, abstrahira od sleherne biti, vendar tako, da ne nastane izključitev katere od teh biti. Bit je implicirana v pojmu absolutnega bistva, vendar nerazločno. Bistvo je lahko v tej ali oni posamezni stvari, v tem ali onem posamezniku, ali v duši, toda ne, kolikor je mišljeno absolutno. Bistvo, razumljeno na ta način, je tisto, ki se predicira vsem individuom.

#### § 24. Vprašanje univerzalij

Akvinski se obrne k vprašanju univerzalnosti oz. »univerzalij«. Kdaj je neko bistvo univerzalno? V katerem od naštetih primerov lahko rečemo, da univerzalnost, *ratio universalis*, ustreza bistvu, ki označuje *per modum totius*?

Univerzalnost ne sodi k (3.1) bistvu, razumljenemu absolutno. K pojmu univerzalnosti namreč sodita enost, *unitas*, in občost, *communitas*, nobeden od teh dveh pojmov pa ne sodi k človeškemu bistvu, kolikor je bistvo razumljeno absolutno. Če bi v pojem »človek« sodila občost, potem bi bilo v vsem, v čemer bi se nahajala »človeškost«, tudi občost. To pa je napak, kajti v Sokratu, čeprav je njegovo bistvo »človeškost«, ne obstaja nobena občost, temveč je v njem vse individuirano. Podobno v pojem »človek« ne sodi niti enost.

Univerzalnost ne ustreza (3.2.1) bistvu po biti, ki jo ima v individuih. Bistvo človeka, človeška narava, ni v individuih po enosti, *secundum unitatem*, kot »neko eno«, ki ustreza vsem, kar zahteva pojem univerzalnosti.

(3.2.2.) Univerzalnost ustreza samo bistvu, kolikor je to v duši ali bolje v razumu. Akvinčeva teza glede univerzalij je, rečeno zelo na kratko, naslednja: univerzalije so samo v razumu. Bistvo je dojeto z razumom in zato *de facto* pod pogoji, ki so mu »vsiljeni« s tem, da je v razumu. Razum namreč s tem, ko abstrahira obliko od materije, to osvobodi vsake individualnosti. Razum dojema samo univerzalno: »Est enim sensus particularium, intellectus vero universalium.«

## § 25. Bistvo v razumu

(3.2.2) Bistvo v razumu je kljub temu lahko hkrati (i.) univerzalno in (ii.) partikularno. *Ratio speciei*, kolikor ima bit v razumu, lahko namreč mislimo v dveh perspektivah: kolikor se nanaša na spoznano stvar in glede na bit, ki jo ima v razumu.<sup>51</sup>

(i.) Bistvo (*species intelligibilis, species intellecta, natura intellecta*), ki je v razumu abstrahirano od vseh individualnih določil, je univerzalno, kolikor je podobnost spoznane stvari in kolikor vodi do spoznanja vseh stvari, ki so iste vrste.<sup>52</sup> Človeško bistvo, človeška narava, ima v razumu bit, ki je abstrahirana od vseh individuacij. Zato je v enakem, enoličnem, razmerju do vseh individuov, ki so izven duše, kajti je podobnost vseh individuov in vodi do spoznanja vseh individualnih ljudi, kolikor so ljudje. Do tega sklepa sta po Akvinskem prišla tudi Averroes<sup>53</sup> in Avicenna.<sup>54</sup> Toda to univerzalno bistvo (intenca univerzalnosti) je tako samo, kar zadeva njegov način razumevanja, *modus intelligendi*, ne pa tudi kar zadeva njegov način bivanja, *modus existendi*: »Ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione sequitur solum modum intelligendi [non existendi].«<sup>55</sup>

51. Cf. *In II Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 3, ad 5: »Potest enim intellectus converti ad speciem quam apud se habet dupliciter: aut considerando ipsam secundum quod est ens quoddam in intellectu; et sic cognoscit de ea quod est intelligibile vel universale vel aliquid huiusmodi: aut secundum quod est similitudo rei; et sic intellectus consideratio non sistit in specie, sed per speciem transit in rem cuius similitudo est; sicut oculus per speciem quae est in pupilla videt lapidem: et est simile de imagine lapidea, quae potest considerari secundum quod est quae dam similitudo rei.«

52. Cf. tudi *In II Sent.*, dist. 17, quaest. 2, art. 1, ad 3: »... species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus, et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit. Nec oportet omne singulare esse intelligibile tantum in potentia, sicut patet de substantiis separatis, sed in illis quae individuantur per materiam, sicut sunt corporalia: sed species istae individuantur per individuationem intellectus; unde non perdunt esse intelligibile in actu ...« Cf. tudi *De veritate*, quaest. 10, art. 4 resp.: »... omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius ...«

53. Averroes, *In De anima*, I, comm. 8.

54. Avicenna, *Metaph.*, V, cap. 2.

55. *De spiritualibus creaturis*, quaest. 9, ad 16.



(ii.) Če bistvo obravnavamo v drugi perspektivi, moramo ugotoviti, da je partikularno, da je neka *species intellecta particularis*, saj je determinacija, dej posameznega, partikularnega, razuma, ki spoznava. Glede na to, da je »v tem ali onem razumu«, je neka partikularna narava (partikularno bistvo) oz. partikularna vrsta.

To dvojni status spoznane vrste omogoča Akvinskemu zavrniti tezo Averroesa in njegovih pristašev o enosti možnega razuma v vseh ljudeh. Averroesova teza, oz., rečeno bolje, Bonaventurova in Albertova interpretacija, Averroesovega nejasnega komentarja petega poglavja 3. knjige Aristotelove knjige *De anima*,<sup>56</sup> kjer Aristotel govori, da je um »ločljiv in samostojen, nespremenljiv in netrepeč ter čist in brez primesi« ter da je »njegova bit nesmrtna in večna«,<sup>57</sup> naj bi bila, da je možni razum oz. materialni razum, kot ga imenuje sam, nekakšna ločena substanca, ki je ločena od vse materije, ena za vse ljudi in nesmrtna. Kakorkoli že, najsi je Averroes bil averroist ali ne, Akvinski je sprejel to interpretacijo in jo žolčno zavračal, še posebej, potem ko je njegovo stališče sprejel in poučeval »princ averroistov« Siger Brabanski.<sup>58</sup> Po Akvinskem naj bi Averroes sklepal, da je zaradi tega, ker je »z razumom spoznana oblika« univerzalna, v vseh ljudeh en in isti razum.

Akvinski mu odgovarja, da univerzalnost oblike ni posledica tega, da »ima bit« v razumu, da je v razumu, temveč posledica tega, da se nanaša na stvari kot podobnost, *similitudo*, stvari in to podkrepi z primerom kipa. Tako kot en telesni kip predstavlja mnogo ljudi in ima posamezno in svojsko bit, glede na to, da je v tej določeni materiji, ima občost, *ratio communitatis*, glede na to, da je obči reprezentant mnogih ljudi.

## § 26. Predikacija vrste

Bistvo človeka, človeška narava, ima to lastnost, da se, razumljeno absolutno, predicira posameznemu človeku, denimo Sokratu: »Sokrat je človek.« Vrsta, razumljena absolutno, te lastnosti nima. Posameznemu človeku se namreč

56. Averroes, *In De anima*, III, comm. 5.

57. Aristotel, *De anima*, III, cap. 5, 430a-25. Slov. prev. *O duši*, prev., napisal uvod in komentar ter dodal opombe in glosarij grških terminov V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 211. Nejasnost in težavnost 5. poglavja tretje knjige *O duši* je bila povod za številne komentarje: »Komaj je mogoče najti nek drug tekst antične filozofije, ki bi sprožil tolikšno množico komentarjev kakor pol strani tega poglavja,« pravi prevajalec (str. 210, op. 1).

58. Tomaž Akvinski je proti Averroesu in njegovim pristašem reagiral tudi v *De spiritualibus creaturis* (1267-68) in v *De unitate intellectus contra averroistas*.

lahko predicira zgolj isto, kar mu pripada, kolikor je človek. Logična intenca »vrsta« pa človeku ne pripada, kolikor je človek, to je po njegovem absolutnem premisleku, temveč je akcidenca, ki se bistvu »primeri« po biti, ki jo ima v razumu, kolikor je »proizvedena« z dejavnostjo razuma, ko ta reflektira svoje lastno delovanje na izvenmentalnih stvareh.

### § 27. Predikacija rodu

Rodu kot takemu, po sebi, pripada to, da se predicira posamezni stvari, kajti to je v njegovi definiciji. Predikacija je nekaj, kar se vrši z dejavnostjo razuma, ki spaja in razdvaja, *componentis et dividētis*, enost, *unitas*, tistih stvari, ki se izrekajo ena o drugi, in ki ima temelj v sami stvari.

Ponazorimo to z enostavnim primerom: »Roža je rdeča.« Prvi korak, ki ga naredi razum je, da razdvoji, loči stvar na dva elementa: na neko bivajoče, rožo, in na lastnost tega bivajočega, rdečnost. V naslednjem koraku pa razum ta dva elementa združi v izjavi: »Roža je rdeča.« Ta združitev dveh elementov predpostavlja dejansko, stvarno, enost, *unitas* – rdečnost rože – teh dveh elementov. Podobno je v primeru izjave: »Vrtnica je roža.« V tem primeru je enost »biti roža« stvarni temelj te izjave. Zato je pojmu rodu lastno, da se izreka o posamezni vrtnici. Zato je v pojem rodu lahko vključen pojem izrekanja, predikacije. Toda kljub temu to ne velja za rod kot rod, kot logični razred, temveč se mu to bolj pripisuje takrat, ko označuje z imenom kot je npr. »živo bitje«.

### § 28. Povzetek

Bistvu (naravi) pripada *ratio* vrste glede na akcidence, ki spremljajo bistvo po biti, ki jo ima v razumu. Na isti način mu pripadata tudi pojem rodu in razlike. Te tri logične intence so torej izven bistva (narave), če bistvo razumemo (3.1) *secundum rationem propriam*, absolutno, ali če ga razumemo kot (3.2.1) bivajočega izven duše.

## 4. poglavje: Bistvo v enostavnih substancah: v angelih, bogu in duši.

### § 29. Bistvo v angelih

Prehajamo na obravnavo druge množice substanc, ki so v nasprotju s sestavljenimi substancami ločene od materije, *separate*, in kot take enostavne, *simplices*. Te substance so (1.) angeli, (2.) Bog in (3.) človeška duša.

(1.) Poglavlje o bistvu v nesestavljenih substancah začne Akvinski s presom t. i. inteligenc oz. angelov. Čeprav razprava o angelih na prvi pogled ne sodi med relevantne filozofske topike, je analiza angelov ne samo dopustna, temveč celo nujna. Akvinčeva »angelogija« vsebuje namreč cel korpus filozofskih elementov, brez katerih je razumevanje celotne strukture Tomaževe teorije ne samo okrnjeno, ampak celo nemogoče. Angeli so entitete, katerih bivanje je v okviru sistema Tomaža Akvinskega mogoče dokazati. Drugič, če zapostavimo *topos*, ki ga angeli zasedajo v celotni organizaciji univerzuma, se zamaje uravnoteženost univerzuma kot celote. In tretjič, naravo in delovanje nižjih ustvarjenih stvari, kreatur, je mogoče v polni meri dojeti samo v primerjavi z naravo in delovanjem angelov. Rečeno na kratko: »V nauku, v katerem je zadnji razlog bivajočega često izpeljan iz mesta, ki ga bivajoče zaseda v univerzumu, je težko izpustiti premislek o celem redu kreatur, ne da bi s tem zamajali ravnotežje celotnega sistema.«<sup>59</sup>

Poleg teh splošnih razlogov je Akvinčeva specifična motivacija za obravnavo angelov njegovo nasprotovanje teoriji o hilemorfični sestavi duhovnih substanc, ki jo, kot pravi, zagovarjajo »nekateri«, in katere začetnik je bil po Tomažu<sup>60</sup> Avicebron – Tomaž je njegovo pozicijo analiziral in zavračal tudi kasneje v *Summi Theologiae*<sup>61</sup> in v *De substantiis separatis*<sup>62</sup> – v svojem delu *Fons vitae*, ki sta ga v latinščino sredi 12. stol. prevedla Dominik Gundisalvi in Janez Španski. Avicebrona in preko njega tudi omenjene »nekateri« – pristaše avguštinizma, od katerih sta najbolj znana Bonaventura in Roger Bacon – napada Tomaž zaradi stališča, da sta tako kot v telesni stvareh tudi v duhovnih substancah materija in oblika.

Kot »bistveni stranski produkt« zavračanja hilemorfizma proizvede Akvinski teorijo razlike med bistvom in bitjo. V argumentu proti univerzalnemu hilemorfizmu mora hkrati pokazati, da duhovne substance niso sestavljene iz materije in oblike (zavrnitev Avicebrona in njegovih pristašev), da pa kljub temu niso popolnoma enostavne, tako da bi bile čisti dej, ampak imajo prek sestave bistva (oblike) in biti primešanost možnosti (ločitev od Boga). Ta aspekt poudarjamo zato, ker nakazuje, da mora Akvinski v teh entitetah, če hoče doseči zastavljeni cilj, vzpostaviti realno in ne zgolj logično oz. intencionalno sestavo deya, *actus*, in možnosti, *potentia*.

59. Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956, str. 160.

60. Nekateri, npr. Tomaž Yorški in Gonsalvus Španski, so trdili, da ta nauk izvira iz Avguština.

61. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 50, art. 2, resp.

62. Cf. *De substantiis separatis*, cap. V, VI, VII in VIII.

Osnovna Avicebraonova teza, kot jo povzema Akvinski, je, da obstaja univerzalna materija, ki je v vseh ustvarjenih stvareh, torej tudi v duhovnih substancah.<sup>63</sup> Proti temu stališču navaja Akvinski tako (i.) avtoriteto filozofov kot tudi (ii.) razumski dokaz.

(i.) Čeprav filozofskih avtoritet ne navaja po imenu, je mogoče sklepati, da ima v mislih verjetno arabske pisce, Viljema iz Auvergneja<sup>64</sup> in svojega učitelja Alberta Velikega, ki v komentarju *Sentenc*<sup>65</sup> z ozirom na delo *Fons vitae*, ki ga sicer še vedno pripisuje Platonu, trdi, da veliki filozofi niso nikoli menili, da obstaja ena materija za vse »stvari« ter da *Fons vitae* zanj ne more veljati za avtoriteto, ker ne izhaja iz tistega, kar je svojstveno znanosti o naravi.

(ii.) Tomaževa, z razumom utemeljena zavrnitev, temelji na njihovi »moči razumevanja«, *ex virtute intelligendi*, ki bi ga lahko povzel po Avicenni. Dokaz izhaja iz dveh premis. Prva premisa je, da so angeli oz. »intelligence« tako kot človeška duša razumne substance. Vzrok njihove razumnosti je v tem, ker jih je Bog ustvaril po svojem razumu in volji, ker je hotel delati dobro, dobro pa je tisto, kar je čimbolj podobno Bogu. Podobnost učinka z vzrokom nastopi namreč tedaj, »ko učinek posnema vzrok po tistem, po čemer vzrok proizvede učinek, kakor mrzlo napravi mrzlo«.<sup>66</sup> Druga premisa dokaza pa je teorija razumevanja, spoznavanja, oz. mišljenja, *intelligere*.<sup>67</sup> Razumevanje (mišljenje, spoznavanje) je popolnoma nematerialno, saj neko »stvar« doumemo tako, da abstrahiramo njeno obliko od materije. Razumevanje je, kljub temu, da se ne more vršiti brez fantazem, čutnih podob, ki jih razum dobi od čutil,<sup>68</sup> ločeno od telesa.<sup>69</sup> Razum po Akvinskem ne more razumeti/misliti oblike »stvari«, ne da bi abstrahiriral od njene materije. Ker je razumevanje takšno, da abstrahira od

63. Cf. *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gunissalino*, C. Beaumeker (ur.), Münster 1891, str. 7-9.

64. Viljem iz Auvergne, *De universo*, I. 2, cc. 2-12.

65. Albert Veliki, *In II Sent.*, dist. I, art. 4: »Non fuit opinio philosophorum magnorum unquam, quod omnium esset materia una. Et si objicitur de Platone in libro Fontis vitae, respondeo quod apud me non habet auctoritatem aliquam libri illi, quia non procedunt ex propriis disciplinae sive scientiae naturalis. Qui enim in natura rationes sensus et motus negligit, cum tota natura sit de sensibilibus et mobilibus, parat se ad decipiendum se et alios.« Nav. po Gosselin, str. 30, op. 4.

66. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 50, art. I, resp.: »... quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum.«

67. Glagol *intelligere* je nemogoče adekvatno prevesti z eno samo besedo.

68. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 75, art. 2, ad 3.

69. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 75, art. 2, resp.: »Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus.«

materije, v kateri so oblike individualizirane, in ker se dejavnost sleherne »stvari« vrši glede na način njene substance, je vsaka umna substanca popolnoma nematerialna. Ker so »intelligence« umne substance, substance, ki imajo moč umevanja, sledi, da so popolnoma brez materije.

Ta Akvinčev argument lahko beremo kot odgovor na prav določen Avicbronov dokaz za prisotnost materije v enostavnih substancah, ki ga je Avicbron razvil v IV. knjigi dela *Fons vitae*. Avicbron namreč trdi, da stvari ne moremo dojeti, če ne dojamemo njene oblike in materije,<sup>70</sup> Akvinski pa mu odgovarja, da razum ne more dojeti stvari, če ne abstrahira od njene materije. Oblike niso dejansko razumljive, inteligibilne, če niso ločene od materije in njenih pogojev, niti ne postanejo dejansko inteligibilne brez umne substance, ki jih »proizvede« v njihovo inteligibilnost. Oblika stvari je lahko aktualizirana samo z nečim, kar je samo že aktualizirano, kar je popolnoma ločeno od materije, se pravi, kar nima materije niti kot svoj del in kar ni niti v materijo vtisnjena oblika. Duhovna substanca duša je tako že sama po sebi dokaz svoje »imunosti« na materijo. S tem dokazom pa Akvinski ni dokazal samo nematerialnosti duše, ampak vseh ločenih substanc: »In qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia«.

### § 30. Možni ugovor in njegova zavrnitev

Akvinski nadaljuje z dokazom tako, da odgovori tudi na možni ugovor svoji pravkar razviti teoriji. Na možni ugovor, da razumljivosti/inteligibilnosti ne preprečuje katerakoli materija, temveč samo telesna materija, ne pa npr. duhovna materija, Akvinski odgovori tako, da izčisti pojem telesnosti. Če bi razumljivost/inteligibilnost preprečevala samo telesna materija, potem bi v zadnji instanci razumljivost/inteligibilnost preprečevala telesna oblika, *forma corporalis*. Materija, natančneje telesna materija, bi stala na poti razumljivosti/inteligibilnosti, zaradi oblike »telesne materije« oz. oblike »telesnosti«, *corporeitas*. Materija se imenuje telesna namreč samo zato, ker »stoji pod telesno obliko«. Oblika »telesnost« pa ne preprečuje razumljivosti/inteligibilnosti nič bolj in nič manj kot ostale oblike. Tako kot ostale oblike je tudi »telesnost« inteligibilna, kolikor je abstrahirana od materije. Duša oz. katera koli duhovna substanca v procesu abstrakcije tako nikakor ne more imeti razmerja z materijo.

70. *Fons vitae*, str. 223, vrst. 13-14: »... et per hoc quod intellectus non apprehendit rem nisi habentem materiam et formam.«

Zaključna opomba k dokazu je še posebej zanimiva. Čeprav Akvinski ni končal z obravnavo oblike in konsekvenc, ki sledijo iz njegove obravnave oblike, končuje svoj dokaz duhovnosti ločenih substanc s sugestijo, da se še povrne k obravnavanju narave duhovnih substanc. Duhovne substance so čiste oblike brez materije in njihovo bistvo ni, kot je to v primeru sestavljenih substanc, sestavljeno iz materije in oblike. Ker so samo oblike, je ta oblika bistvo oz. enostavna narava duhovnih substanc. Vendar pa je ta enostavna oblika kljub temu nekako sestavljena: v teh substancah je, kot pravi s sklicevanjem na *Liber de Causis*,<sup>71</sup> »sestav oblike in biti«, *compositio forme et esse*. Razumna substanca je tisto, kar ima obliko in bit, *forma et esse*, pri čemer pomeni oblika kajstvo oz. enostavno naravo. Duhovne substance so torej sestavljene iz oblike, ki je njihovo kajstvo (bistvo, enostavna narava), in biti.

### § 31. Oblika je vzrok biti materije, ne pa tudi nasprotno

V razmerju med obliko in materijo je oblika tista, ki podeljuje bit materiji, torej oblika lahko obstaja samostojno, medtem ko materija ne more obstajati brez oblike (materija se lahko realizira samo preko oblike). Materija v dejanskosti ni nikoli brez neke oblike, oblika pa glede biti ni zavezana materiji, zato lahko obstaja tudi brez materije. Toda oblike so dveh vrst. (i.) Nekaterе oblike so takšne, da ne morejo biti brez materije, kar je posledica tega, da so oddaljene od počela, ki je »prvi in čisti dej«, *primus et actus purus*. Posledica tega je, da morajo nujno biti v neki materiji. (ii.) Nekaterе oblike pa so »po sebi obstoječe brez materije«, *forme per se sine materia subsistentes*, kar je posledica tega, da so blizu prvemu počelu. Vse oblike namreč ne potrebujejo materije, »materija jim ni potrebna v celoti njihovega rodu«. Zato je tudi njihovo bistvo lahko sama oblika in samo oblika.

### § 32. Razlika med bistvom sestavljene in enostavne substance

Primerjava bistva v sestavljenih substancah in bistva v enostavnih substancah pokaže, da je temeljna razlika med tema dvema bistvoma v tem, da

71. *Liber de Causis* je latinski prevod v arabščini napisanega povzetka Proklovega dela *Institutio theologica*. Sestavljalec povzetka je neznan, prevod pa je v Toledu med leti 1167 in 1187 napravil Gerhard iz Cremona. Samo delo je zanimivo zaradi velike razširjenosti in zaradi ogromnega vpliva, ki ga je imelo na srednjeveško mišljenje, kar potrjujejo številni komentarji tega dela. Kar zadeva nauk, ki je ekspliciran, je potrebno na eni strani omeniti velik neoplatonistični vpliv, na drugi strani pa tudi razdelavo pojma stvarjenja, kreacije. Tomaž Akvinski je približno 15 let po *De ente et essentia* napisal komentar k temu delu, ki ga danes poznamo pod naslovom *Super Librum de Causis expositio*.

bistvo sestavljene substance ni samo oblika, temveč vsebuje obliko in materijo, bistvo enostavne substance pa je samo oblika. Razlika med bistvom enostavne substance, ki je samo oblika, in bistvom sestavljene substance, ki je sestavljeno iz materije in oblike, implicira dve nadaljnji razliki: (i.) prva razlika zadeva način predikacije, (ii.) druga pa način individuacije.

(i.) Razlika glede predikacije je v tem, da lahko bistvo sestavljene substance označuje kot celota ali kot del, kar je posledica označitve materije. Videli smo, da bistva sestavljene stvari ne moremo izrekati o »tej posamezni stvari« na katerikoli način. Lahko sicer rečemo: »Sokrat je človek,« ne moremo pa reči: »Sokrat je človeškost«. Bistvo enostavne substance pa lahko zaradi svoje enostavnosti, ker je samo oblika, označuje samo kot celota. Kajti razen oblike ni v teh substancah ničesar, kar bi lahko sprejemalo obliko: bistvo nečesa enostavnega je sama enostavnost. Zaradi tega je vseeno, na kakšen način se jemlje bistvo enostavne substance, v vsakem primeru se mora bistvo izrekati o tej substanci.

(ii.) Razlika glede individuacije pa je v tem, da so bistva sestavljenih stvari, ker so sprejeta v označeno materijo, pomnožena po delitvi materije. Posledica tega je, da so stvari ene vrste različne po številu, da ima ista vrsta več različnih individualnih članov. Bistva enostavnih substanc pa, ki niso sprejeta v materijo, niso pomnožena po materiji. V tem primeru ne more priti do take pomnožitve. Posledica tega je sklep, ki so ga zavračali že za časa Tomaževega življenja (omejeval naj bi namreč božjo vsemogočnost) in ki je bil vključen tudi med 219 propozicij, ki jih je 7. marca 1274 v Parizu obsodil škof Étienne Tempier, da v primeru angelov v isti vrsti ne more biti več različnih individuov, temveč predstavlja vsak individuom svojo vrsto, da je toliko vrst, kolikor je individuov.

Rečeno drugače: vse stvari, ki so so iste vrste in različne po številu, imajo materijo. Razlika med vrstami je namreč posledica oblike, razlika med člani iste vrste pa je posledica materije. V primeru ločenih substanc, ki so popolnoma brez materije, v katerih materija ni niti njihov del niti niso združene z materijo kot oblike te materije, je nemogoče, da bi bilo več ločenih substanc iste vrste,<sup>72</sup> ampak predstavlja sleherni angel svojo lastno vrsto.

72. Cf. *Summa Contra Gentiles*, II, cap. 93 (1797): »Quaecumque sunt idem specie differentia autem numero, habent materiam: differentia enim qua ex forma procedit, inducit diversitatem speciei: quae autem ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars eorum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.« Cf. tudi *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 50, art. 4.

§ 33. Enostavne substance (čiste oblike) niso popolnoma enostavne niti niso *actus purus*

Kako se duhovne substance razlikujejo med seboj, če so zgolj oblike, ločene od materije? Kaj je tisto v obliki, kar omogoča, da se te čiste oblike ločijo med seboj?

Prvi Tomažev odgovor je bil, da so te oblike oz. kajstva »inteligenc« bolj ali manj čiste, odvisno od tega ali so bolj ali manj odaljene od Boga. Natančnejši in teoretsko relevantnejši odgovor bo razvil Akvinski z redefiniranjem oblike. Čeprav so duhovne substance samo oblike, vseeno niso enostavna bistva, ampak imajo primešanost možnosti. Že prej jih je Akvinski opisal kot sestavljene iz oblike in biti, torej bo potrebno poiskati pravo definicijo njihove narave v okviru natančnejše določitve oblike in biti, v kontekstu analize tega vprašanja pa bo vzniknila tudi formulacija razlike med bistvom in bitjo.

Akvinčev argument, s katerim dokazuje, da duhovne substance niso čisti dej, ampak imajo primešanost možnosti, lahko razdelimo na tri korake. V prvem koraku vzpostavi razliko med bitjo in bistvom. V drugem pride do sklepa, da bi lahko obstajala samo ena stvar, katere bit in bistvo bi bila identična, zato je nujno, da se v sleherni drugi stvari bit in bistvo razlikujeta. V tretjem koraku pa dokaže, da taka »stvar«, ki je samo bit (Bog), nujno obstaja in da duhovne substance, v posledici, dobijo svojo bit od Boga, do katerega so v stanju možnosti, potencialnosti.

(1.) Prvi korak, v katerem pridemo do sklepa o različnosti bistva in biti, je naslednji. Vse, kar ne sodi v koncept bistva (kajstva), pristopa k bistvu od zunaj in vstopa z bistvom v sestavo, kajti bistva ni mogoče razumeti/misliti brez njegovih delov. Vsako bistvo (kajstvo) lahko razumemo, ne da bi razumeli/vedeli kaj o njegovi biti. Tako lahko vemo/razumemo, kaj je, *quid est*, npr. človek, ne da bi vedeli, ali resnično biva ali ne, *an est*, kar velja tudi za feniksa.<sup>73</sup> Iz prve in druge premise izhajajo, da se bit in bistvo razlikujeta, da je bistvo nekaj drugega kot bit.

73. Podoben argument najdemo pri Avicenni in Viljemu iz Auvergna, pa tudi al-Gazel navaja primer s človekom in feniksom: »Similiter, cum intelligis. quid est homo, non est necesse te intelligere, quid est homo, non est necesse te intelligere eum esse vel esse album. Nec tamen potes eum intelligere, nisi intelligas quod est animal; quamvis non satisfaciat tuo intellectui hoc exemplum, eo quod tu es homo et omnes alii qui nunc sunt. Pone ergo aliud exemplum – sicut de phonice vel de aliquo alio extraneo – et ibi manifestebitur tibi, quia esse accidentale est omnibus quae sunt. Animal vero essenziale est homini, similiter color nigredini et numerus quaternario.« *Logica Algazelis*, uvod in kritična izdaja C. Lohr, v *Traditio* 21, 1965, str. 247.



Običajno temeljijo vse interpretacije razlike med bistvom in bitjo na tem prvem koraku. Razlika med bistvom in bitjo naj bi bila posledica enostavnega pregleda bistva stvari: bistvo (narava, kajstvo), denimo človeka ali feniksa, ne implicira ničesar, kar bi kazalo na bit (bivanje) človeka ali feniksa. Če vemo, kaj je neka stvar, to še ne pomeni, da vemo tudi, da je, da biva. Kajstvo stvari ni bit (bivanje) stvari, bistvo in bit se torej razlikujeta.

Argument, ki so ga imenovali na različne načine – logični argument, argument *ex contingentia creaturae*, argument *intellectus essentiae* – je seveda potrebno brati na ozadju tega, kar je Akvinski do tega trenutka že razvil. Kot je bilo razvito v 3. poglavju, je mogoče bistvo *per modum totius* obravnavati na tri načine. Bistvo je mogoče obravnavati (1.) v njem samem, po njegovem pravem *ratu*, *secundum rationem propriam*, tako kot je bistvo v samem sebi, (2.) glede na bit, ki jo ima v posameznih stvareh in (3.) glede na bit, ki jo ima v razumu.

Bistvo, obravnavano *secundum rationem propriam*, je absolutni, od drugih »stvari« neodvisni premislek o bistvu. Kot tako, bistvo ni niti eno niti jih ni več; niti ni v kateremkoli razumu niti v kateremkoli posamezni stvari v stvarnem svetu. To bistvo je abstrahirano od sleherne biti: kolikor ga mislimo absolutno, bistvo ne biva niti v razumu niti v stvarnem svetu.

Seveda ima bistvo, kolikor je prezentno človeškemu razumu, vedno neko bit: bit ima ali v neki stvarni individualni stvari ali pa v razumu določenega subjekta, ki ga misli/razumeva. V samem sebi, mišljeno absolutno, bistvo ne more biti neposreden predmet razuma. Bistvo je vedno mišljeno skupaj z eno od stvari, ki so (imajo bit), in ki so odprte za bit. Bistvo ne more biti dojetjo v enostavnem spoznanju, ne da bi bila obenem dojeta tudi njegova bit, ali realna bit ali pa zgolj »intencionalna« bit v sodbi. Bit je torej vedno spoznana v povezavi z bistvom, toda bit, kakršnakoli že, je spoznana na drugačen način, z drugo dejavnostjo razuma, kot bistvo. Tako kot je v stvari dvoje: bistvo stvari in bit stvari, tako tudi razum dojema bistvo z eno operacijo in bit z drugo – bistvo z »enostavnim dojetjem«, bit pa v »sodbi«. <sup>74</sup> Kar je spoznano z enostavnim dojetjem, ne kaže na nobeno bit. Bistvo, razumljeno absolutno, je lahko

Cf. tudi Akvinčev komentar *Sentenc In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 1: »Quaedam enim natura est de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest esse cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phaenicem, vel eclipsim, vel aliquid hujusmodi.«

74. *In I Sent.*, dist. 38, quaest. 1, art. 3, solut.: »Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, ... Alia autem comprehendit esse rei ...«

spoznano, ne da bi bilo obenem nakazano, ali to bistvo biva ali ne, ali ima bit v stvarnosti oz. v razumu.

Bistvo, razumljeno absolutno, je torej nekaj drugega kot bit, vendar pa nam to še ne razkrije ničesar o naravi te razlike: je ta razlika konceptualna, razlika med dvema konceptoma, ali pa se bistvo in bit razlikujeta realno, kot nekajkrat<sup>75</sup> eksplicitno pravi sam Tomaž Akvinski? Da se bistvo in bit razlikujeta konceptualno, je očitno, saj smo videli, da je bistvo čutne, zaznavne stvari razumljeno kot abstrahirano od biti. Koncept bistva je koncept, ki ne vključuje biti, čeprav ima bistvo lahko bit v razumu ali v posamezni stvari. Bit je torej koncept, ki se razlikuje od bistva, koncept, ki predstavlja nekaj, kar stvar sprejme. Toda, ali ta konceptualna razlika predpostavlja realno razliko med bistvom in bitjo?

Če primerjamo razliko med bistvom in bitjo z razliko med bistvom in individuom, lahko sklenemo, da je ta razlika zgolj konceptualna. Kakšna je razlika med bistvom in posameznim individuom, ki ima to bistvo? Bistvo samo po sebi ni niti eno niti množstvo. Bistvo je, mišljeno absolutno, odprto za mnoge individue in hkrati za nobenega posebej.<sup>76</sup> Tako kot je v primeru razlike med bistvom in bitjo bit (tako »intencionalna« kot stvarna bit) zunaj pojma bistva, sta v primeru razlike med bistvom in individuom, ki ima to bistvo, izključena iz pojma bistva enost in množstvo. Enost, ki individualizira, in enost, ki univerzalizira, nista v pojmu bistva kot takega.<sup>77</sup>

Na delu je popolnoma enak način razmišljanja kot v primeru razlike med bistvom in bitjo, ki pa nas v tem primeru, v primeru razlike med bistvom in individuom, pripelje zgolj do konceptualne razlike, kajti bistvo, mišljeno

75. Tomaž Akvinski označi razliko med bistvom in bitjo kot realno, *distinctio realis*, zelo redko. V *In I Sent.*, dist. 13, quaest. 1, art. 3, solut.: »Ad hoc enim quod sit universale et particulare, exigitur aliqua diversitas realis, ut supra dictum est, quidditatis communicabilis, et esse quod proprium est.« V *In I Sent.*, dist. 19, quaest. 2, art. 2, solut., zgolj zatrdi, kot sprejeto dejstvo, da je razlika med bitjo in tem, kar bit aktualizira, realna: »Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cuius est actus re quidem ...« Naslednjo določitev razlike kot realne najdemo v *De veritate*, quaest. 27, art. 1, ad 8: »... omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differe secundum esse ab aliis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis.« V *In Boethii De Hebdomadibus*, cap. 2: »... sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter.«

76. Cf. *De ente et essentia*, cap. 3 [§ 22].

77. Cf. *ibid.* (§ 24).

absolutno, se predicira individuom: v stvarnosti je eno enako drugemu, tako kot je Sokrat človek. Razlika med individuom in bistvom je zgolj označevalna, je zgolj v tistem, kar različnega izražata ta dva koncepta.<sup>78</sup> Če bi držalo, da je bistvo ena entiteta in individuom druga, če bi se bistvo in individuom realno razlikovala, potem se skupna narava ne bi mogla izrekati o individuih. Za Tomaža Akvinskega bi realna razlika med bistvom in individuom preprečila identiteto celote s celoto, kar je potrebno za prediciranje. Skratka, za Tomaža Akvinskega dejstvo, da sta tako enost kot množstvo izven bistva kot takega in da sta mu akcidentalna, zadošča samo za konceptualno in ne za realno razliko med bistvom in individuom. Vprašanje je, ali velja to tudi za razliko med bistvom in bitjo, ko je na mesto enosti postavljena bit?

Recimo, da takšen sklep preprečuje razlika med načinom, kako razum dojame individua in bit. Medtem ko je individuom spoznan skozi fantazmo, čutno predstavo,<sup>79</sup> je bit spoznana skozi sodbo, s tako imenovano drugo dejavnostjo razuma. Toda za naše vprašanje je to irelevantno. To, kar je pomembno, je zgolj to, da vsebina bistva kot takega ne pokaže niti individualnih določil, ko razum dojema bistvo skozi »fantazmo« niti ne določil biti, ko razum dojema bit v sodbi. Obe določili sta izven bistva, mišljenega absolutno, in obe določili sta mu akcidentalni. Za to, da je bistvo povezano z določilom individua, zadošča konceptualna razlika in nič ne preprečuje, da ne bi bilo tako tudi v primeru bistva in biti. Bistvo, mišljeno absolutno, ne vključuje določila za nobeno posamezno individuacijo niti za noben poseben način biti. Tako kot bistvo, mišljeno absolutno, ne vsebuje individualnosti, tako ne vsebuje niti biti, ki pa je v stvarnosti identična z bistvom. Nobenega razloga ni, da bi dej, ki ga razum dojame skozi sodbo, dej biti, ne bil identičen z bistvom. Lahko je samo aspekt, ki ga dosežemo z drugo dejavnostjo razuma, čeprav je v resnici ista realnost kot bistvo, ki jo dosežemo z enostavnim dojetjem: ena realnost spoznana na dva načina, s pomočjo dveh različnih konceptov, ki se razlikujeta. Vzet sam zase kaže argument »iz vsebine bistva« torej samo na konceptualno razliko med bistvom in bitjo.

Tak sklep potrjuje tudi sam Akvinski. Čeprav v *De ente et essentia* o tem ne govori, najdemo analogno razmišljanje v prvi knjigi komentarja *Sentenc.*<sup>80</sup>

78. Cf. *ibid.*, cap. 2 [§ 11.] in *ibid.*, cap. 3 (§ 21.)

79. Cf. npr. *In III De Anima*, lect. 8 (713).

80. *In I Sent.*, dist. 8, expos. lae partis textus: »Videtur quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est

Ko pojasnjuje izjavo: »Bit Bogu ni akcidenca«, analizira tudi stališče, da bit ni akcidenca niti v ustvarjenih stvareh, kajti stvari ni nič bolj bistveno kot njena bit. To trditev zavrne tako, da pojasni, kaj pomeni biti akcidenca, kdaj je nekaj nečemu akcidentalno. Akcidenca se imenuje tisto, kar ne sodi v koncept nečesa: tako kot je »razumno« akcidenca koncepta »živo bitje«, ker ne sodi v njegov koncept kot tak. Zaradi tega, ker je akcidenca tisto, kar ne sodi v koncept, je v ustvarjenih stvareh tudi bit akcidenca bistva, ker ne sodi v njegov koncept: lahko namreč razumemo/mislimo človeškost in dvomimo o tem, da ima človek bit.

Akvinski tudi tu argumentira »iz vsebine bistva«: bit ne sodi k konceptu kajstva. Na podlagi tega je bit razumljena kot bistvu akcidentalna, kot je »razumno« akcidentalno »živemu bitju«. Bistvo živega bitja lahko obstaja v konju, ne da bi bilo »razumno«. »Razumno« »živemu bitju« ni nujno, temveč akcidentalno. Razlika, ki jo implicira to, da je nekaj nečemu akcidentalno, je konceptualna, kajti razlike se po Tomažu Akvinskem ne razlikujejo realno od rodov. Akcidentalno razmerje ne zahteva realne razlike. V posameznem človeku sta »živo bitje« in »razumno« ena in ista realnost, čeprav se razlikujeta konceptualno.

Iz primera, ki ga je dal Akvinski, sledi, da je razlika med bistvom in bitjo zanj iste vrste, kot je razlika med rodом in razliko. Razlika med bistvom in bitjo je razlika med dvema različnima konceptoma, od katerih je prvi v akcidentalnem razmerju do drugega. Argument sam po sebi ne zahteva realne razlike med bistvom in bitjo. Toda v *De ente et essentia* argument »iz vsebine bistva« ne stoji sam zase, temveč je le prvi od treh korakov v mnogo daljšem dokazu. Če hočemo razumeti, zakaj je razlika med bistvom in bitjo realna, kot jo sam Akvinski nekajkrat označi, moramo slediti tekstu.

(2.) V drugem koraku pretresa Akvinski možnost obstoja kake stvari, katere bistvo bi bilo njena bit. Če bi obstajala kakšna stvar – Akvinski uporablja pogojnik, kajti obstoj takšne entitete za Akvinskega ni razviden po sebi – katere bistvo bi bila njena bit, bi razlika med bistvom in bitjo, ki je bila vzpostavljena v prvem koraku, izginila. Toda takšna entiteta je lahko samo »ena in prva«. To trditev podkrepi z analizo vseh možnosti pomnožitve kake stvari. Nekaj, v našem primeru gre za zaenkrat zgolj hipotetično entiteto, katere bistvo je njena bit, se lahko množi, multiplicira, po Akvinskem na tri načine:

---

de intellectu alicuius, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas et tamen dubitari, utrum homo habeat esse.»

- (i.) Z dodajanjem kake razlike, kakor se množi narava rodu v razne vrste.
- (ii.) Tako, da je oblika sprejeta v različnih materijah. Narava vrste je razlikovana v različnih individuih iste vrste po materiji, v kateri je sprejeta: počelo individuacije je materija.
- (iii.) Tako, da je nekaj absolutno, drugo pa v nečem sprejeto. Če bi obstajala toplota sama po sebi, toplota, ločena od stvari, ki so tople, bi bila ločena toplota razlikovana od toplote, ki je sprejeta, ki je v stvareh, po tej ločitvi med absolutno in sprejeto toploto.

Če preizkusimo vse tri možnosti na entiteti, ki je samo bit, se izkaže, da zdrži samo tretja možnost. Entiteta, katere bistvo je njena bit, ki je »samostojno obstoječa bit«, ki je torej »samo bit«, ne more biti multiplicirana na (i.) prvi način, ker bi s sprejemanjem razlike nastala pomnožitev te entitete na več entitet. Če bi ji dodali razlike, ne bi bila več samo bit, temveč bit in oblika. Ravno tako ne more biti multiplicirana na (ii.) drugi način, kajti v tem primeru bi bila bit in materija. Tako tudi ne bi bila »samostojno obstoječa bit«, temveč »materialna bit«. Akvinski ne zavrne (iii.) tretje možnosti, ker jo, tako se zdi, sprejema. Če obstaja takšna samostojno obstoječa bit, potem je le-ta razlikovana od ostalih »stvari« zaradi svoje ločenosti. Če obstaja takšna entiteta, katere bistvo je njena bit, je torej nujno, da je samo ena in da se, *per consequens* v katerikoli drugi stvari, bit stvari in bistvo stvari razlikujeta. Tako je jasno, da je v inteligencah bit izven njihove oblike (bistva, kajstva), da je inteligenca »bit in oblika.«

Čeprav Akvinski še ni dokazal, da entiteta, katere bistvo in bit sovpadeta, dejansko biva in je na tej stopnji zgolj hipotetična možnost, njegov sklep, da je lahko samo ena taka entiteta, ni hipotetičen, ampak kategoričen. V vseh drugih stvareh se bistvo in bit razlikujeta, ne glede na to ali ta unikatna entiteta dejansko biva. Če je uspešno dokazal, da je nemogoče, da bi obstajala več kot ena entiteta, katere bistvo in bit sta identična, potem lahko sklene, da sta v vseh drugih entitetah – v vseh, ne samo v duhovnih, ampak tudi v telesnih substancah – bit in bistvo realno različna.

### § 34. Vzrok biti; dve vrsti vzročnosti

- (3.) Tretji korak mora pokazati, da takšna entiteta, ki je samo bit, ki je vzrok biti vsega drugega, tudi dejansko obstaja in da imajo inteligence »primešanost možnosti«. Tretji korak je neke vrste<sup>81</sup> dokaz božjega bivanja.

81. Glede tega, ali je ta »tretja faza« dokaz za bivanje Boga v pravem pomenu besede ali zgolj »metafizična intuicija« bivanja Boga, so mnenja deljena.

Kar neka »stvar« ima, je lahko (i.) povzročeno iz počel, ki so lastna njeni naravi. Primer take vzročnosti je človeški smeh, kajti »zmožnost smejanja nastane v človeku iz oblike, ker smeh nastane iz dojetanja človeške duše«. Ljudje se smejimo zaradi »konstitucije«, zaradi bistva človeka, ki vključuje dušo kot oblikovni, formalni, del človeškega bistva. Druga možnost pa je, da tisto, kar neka »stvar« ima, tej »stvari« (ii.) pristopa po zunanjih počelih, počelih, ki pridejo od zunaj, ki so bistvu stvari zunanja. Svetloba v zraku tako nastane zaradi »vplivanja sonca«.

Bit, za katero tukaj gre, ne more biti povzročena (i.) po notranjih počelih stvari (od oblike ali kajstva stvari), tako da bi bila oblika ali kajstvo dejavni vzrok, *causa efficiens*, ker nobena stvar ne zadošča, da bi bila sama sebi vzrok biti.<sup>82</sup> Če bi bila bit povzročena od bistva, če bi bilo bistvo »vzrok svoje biti«, »vzrok samega sebe«, potem bi taka stvar imela bit, preden bi jo imela, kar je seveda protislovno in nemogoče. Ta možnost, da je nekaj vzrok svoje biti, je realna samo v primeru akcidentalne biti, ko ima nekaj bit »glede na kaj«. V tem primeru obstaja akcidentalno bivajoče, ki je povzročeno iz počel svojega subjekta, preden spoznamo substancialno bit subjekta.

Toda, ker ne govorimo o akcidentalni, temveč o substancialni biti, je bit lahko povzročena samo (ii.) po nekem zunanjem počelu.<sup>83</sup> Sleherni »stvar«, katere bit je različna od njenega bistva, mora torej imeti bit »po drugem«, *ab alio*. Imeti mora nek dejavni vzrok, *causa agens*, po katerem ima bit. Vse, kar je po drugem, pa se mora na koncu zvesti na nekaj, kar je »po sebi«, na nek prvi vzrok, ker bi se drugače vzroki in posledice izmenjavali v neskončnost, kar je epistemološko nesprejemljivo. Obstajati mora torej nekaj, kar je po sebi, kar je »vzrok biti vseh stvari«, kar je »samo bit«: »to je prvi vzrok, ki je Bog«. Na tej točki je Akvinski prišel do sklepa o dejanskem bivanju tiste enkratne stvari, katere bistvo je njena bit.

### § 35. Duhovne substance so sestavljene iz biti (aktualnosti) in »tistega, kar je« (potencialnosti)

Bit in bistvo enostavnih substanc sta nekaj različnega, bit pa je v enostavni substanci povzročena po zunanjem počelu, ki je Bog. Ker je vse, kar sprejema kaj od drugega, v stanju možnosti, potencialnosti, glede na tisto, kar sprejema,

82. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 3, art. 4, resp.: »Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi.«

83. Cf. tudi *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 22 (207).

tisto sprejeto pa dej, aktualnost, je nujno, da je samo kajstvo (oblika), ki je inteligenca, v stanju možnosti glede na bit, ki jo sprejema od Boga, bit, ki je sprejeta od Boga, pa sprejeta na način deja.

S tem se zaključí dolg argument, s katerim je Akvinski dokazal, da duhovne substance, kljub temu, da so samo oblike niso *actus purus*, da niso enake Bogu, ampak imajo primešanost potencialnosti, da pa zato ni nujno, da so sestavljene iz materije in oblike, kot trdi Avicbron. V angelih sta tako prisotna dej in možnost, inteligence imajo »primešanost možnosti«, kar ne pomeni, da sta v inteligencah materija in oblika, razen če bi materijo in obliko razumeli ekvivokalno, v primeru, če bi katerikoli dve stvari, ki ste druga do druge v razmerju kot možnost in dej, imenovali materija in oblika. V tem primeru bi torej lahko rekli, da je tudi v enostavnih substancah sestava materije in oblike, vendar tako poimenovanje strogo vzeto, glede na občo rabo jezika, ni pravilno.<sup>84</sup> Materija in oblika sta torej v enostavnih substancah ekvivokalno, zaradi česar je mogoče tudi duhovnim substancam ekvivokalno pripisovati tisto, za kar se zdi, da pripada stvarjem zaradi njihove materije. Tako lahko rečemo, da duhovne substance trpijo, da so subjekt, in podobno.

Bistvo »inteligence« je torej sama »inteligenca«, njeno bistvo je tisto, »kar je sama«, njena bit pa, sprejeta od Boga, je tisto, po čemer samostojno obstaja v stvarnosti. Njeno naravo je mogoče zato opisati, kot to delajo nekateri – Aleksander iz Hals<sup>85</sup> in Albert Veliki<sup>86</sup> – kot sestavo tistega, »po čemer je«, in tistega, »kar je«, oz. po Boetiju,<sup>87</sup> kot sestavo »biti« in tistega, »kar je«.

V *De spiritualibus creaturis*<sup>88</sup> Akvinski glede tega doda naslednje opozorilo. Čeprav bi obliko lahko imenovali *quo est*, (tisto, po čemer nekaj je), pa materije

84. Cf. *De spiritualibus creaturis*, art. 1, resp: »Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem, materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius. Et iterum, natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum; non dico autem, ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse: et sic substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae, si tamen omnis potentia nominetur materia, et omni actus nominetur forma; sed tamen hoc non est proprie dictum, secundum communem usum nominum.«

85. Cf. Alexander de Hales, *Glossa in librum II Sententiarum*, dist. 34, n. 7.

86. Cf. Albert Veliki, *Super II Sent.*, dist. 3, art. 2.

87. Cf. Boetij, *De hebdomadibus*.

88. Cf. *De spiritualibus creaturis*, art. 1, ad 8: »Licet enim forma possit dici quo aliquid est,

ne moremo imenovati *quod est* (kar je), kajti materija je sama po sebi zgolj v možnosti, je zgolj neaktualizirana potencialnost, *quod est*, ime torej, s katerim naj bi nadomestili materijo, pa je tisto, kar obstoji v biti, kar je torej že aktualizirano in je v telesnih substancah sestavljeno iz materije in oblike, v netelesnih substancah pa je enostavna oblika.

### § 36. Kako se angeli razlikujejo med seboj

Že prej je bilo rečeno, da je v primeru angelov toliko angelov, kolikor je vrst angelov. Toda to ne bi bilo mogoče, če v angelih ne bi bilo nobene možnosti: mnoštvo, *multitudo*, inteligenc ne bi bilo možno, če v njih ne bi bilo deja in možnosti. Inteligence se med seboj razlikujejo »po stopnji možnosti in deja« oz. glede na »stopnjo primešane možnosti«. Narava (bistvo) angela je v možnosti glede na bit, ki jo dobi od Boga. Narava, kateri je primešano več možnosti, je bolj oddaljena od deja in glede na to tudi odstopa od podobnosti z božjo naravo, ki je samo dej. Popoln dej je samo eno bistvo, namreč božja narava, ki nima izven sebe ničesar. Vse ostala kajstva pa so razporejena glede na podobnost z božjo bitjo, kajti tako imajo manj možnosti in več deja. Ta piramida se spušča vse do zadnje stopnje možnosti v duhovnih substancah, do človeškega možnega razuma.<sup>89</sup>

### § 37. Človeška duša

To odmikanje od prvega deja se konča v človeški duši, ki je na najnižji stopnji vseh razumnih substanc, kajti duša vsebuje najvišjo stopnjo možnosti od vseh duhovnih substanc: zato je tudi najbolj oddaljena od Boga. Možni razum, najnižja razumna stopnja človeške duše, je zato v razmerju do inteligibilnih oblik na isti način kot je prva materija do čutnih oblik. Tako možni

---

tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipso esse participat. »

89. Cf. *In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 3, solut: »... ipsa natura vel quidditas angeli est possibilis respectu esse quod a Deo habet. Invenitur enim natura cui possibilitatis admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod recedit a similitudine divinae naturae, que est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus praeter quam non est suum esse, scilicet natura divina; et ista quidditas simplex quae est propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior, et perfectior: et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quae est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus; ...«



razum kot prva materija sta v svojem redu na najnižji stopnji. Ker ima od vseh razumnih substanc človeška duša največ možnosti, privlači materialne stvari k udeležnosti na svoji biti in zavoljo tega nastane iz duše in telesa »ena bit v eni sestavi«, čeprav duša sama po sebi ni odvisna od telesa.<sup>90</sup>

## 5. poglavje: Bistvo v bogu, angelih in duši ter v sestavljenih substancah: konsekvence

### § 38. Bog, katerega bistvo je njegova bit

V prejšnjih poglavjih je Akvinski analiziral tri načine obstoja bistva v substancah in prišel do naslednjih ugotovitev: (1.) V Bogu je bistvo identično z njegovo bitjo. (2.) V ustvarjenih razumnih substancah je bit nekaj drugega kot bistvo, čeprav je bistvo teh substanc brez materije. (3.) V sestavljenih substancah je bistvo sestavljeno iz materije in oblike. Ti trije načini obstoja bistva v različnih substancah imajo določene posledice. V nadaljevanju Akvinski obravnava posledice, ki nastopijo zaradi teh treh različnih načinov obstoja bistva v različnih substancah, in zavrne nekatere sklepe, ki so jih potegnili nekateri teologi oz. filozofi.

(1.) Kaj sledi iz dejstva, da je bistvo Boga njegova bit? Nekateri filozofi (Avicenna<sup>91</sup> ter Viljem iz Auvergnaxa) so trdili, da Bog, ker je njegovo bistvo identično z njegovo bitjo, nima bistva.

Ker je v Bogu njegova bit njegovo bistvo, Bog ne more biti v rodu. Predpogoj tega, da je neka stvar uvrščena v rod ali vrsto je, da se njena bit in bistvo razlikujeta, kajti narava kajstva, ki jo izražajo rodovi ali vrste, ostane v vseh stvareh ista narava: je skupna narava, v kateri sovpadajo mnogi individui ali različne vrste. Naj bo generična ali specifična, vedno se razlikuje od biti tistega, kar sodi v rod ali vrsto. Na drugi strani pa je bit tista, ki je v različnih stvareh različna. Niti dve stvari se ne moreta ujemati v njuni biti, tako kot se ujemata v svoji specifični ali generični naravi. Dva človeka se ujemata v svoji človeški naravi, človek in opica pa se ujemata v svoji živalskosti: toda nikoli se ne ujemata v svoji biti. S tem, da se stvari razlikujejo v biti, je izpolnjen nujen pogoj za predikacijo. Če člani nekega rodu ne bi imeli vsak svoje biti, ne bi

90. Cf. tudi *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 75, art. 2, resp.

91. Avicenna, *Metaph.*, VIII, cap. 4. Cf. tudi *Metaph.* IX, cap. 1, in *Metaph.* IX, cap. 1.

vzpostavili množice predmetov, katerim se rod lahko predicira, ampak bi se zliili v eno neločljivo kajstvo. Ker v primeru Boga ta pogoj ločitve biti in bistva ni izpolnjen, Bog ne more biti v nekem rodu.<sup>92</sup>

### § 39. Zavrnitev almarikovske zmote

Kot je razvidno iz *Summae theologiae*<sup>93</sup>, ima Akvinski v mislih Almarika iz Bene in njegove učence. Nauk, da je Bog oblikovno počelo vseh stvari, je bil kot panteizem obsojen na sinodi v Parizu (l. 1210) in na 4. lateranskem koncilu (l. 1215). V *Summi contra Gentiles* navaja Akvinski štiri »razloge«, ki vodijo v to »panteistično zmoto«: (i.) napačno razumevanje avtoritet, (ii.) premislek o božji enostavnosti, (iii.) način govora, ko pravimo, da je Bog »v vseh stvareh«, (iv.) kot glavni razlog pa navaja *rationis defectus*. Ker se tisto, kar je obče (skupno), specificira oz. individuira po dodajanju, trdijo, da božja bit, *divinum esse*, ki pa se ji ne more primeriti nobeno dodajanje, ni svojstvena bit, *esse proprium*, temveč skupna, obča bit vseh stvari, *esse commune omnium*. Ta sklep temelji po Akvinskem na spregledu drobne distinkcije, namreč tega, da tisto, kar je skupno, obče oz. univerzalno v stvarnosti ne more biti brez dodajanja, temveč se brez dodajanja samo misli. Generični pojem »živo bitje« v dejanskosti ne more biti brez razlike »razumno«, čeprav se lahko misli brez te razlike. Niansa je v tem, da, čeprav se univerzalno lahko misli »brez dodajanja«, se kljub temu ne more misliti brez sprejemljivosti dodajanja. Če generičnemu pojmu »živo bitje« ne bi mogli dodati nobene razlike, ne bi bil rod, kar velja tudi za vsa druga imena.<sup>94</sup>

92. Cf. tudi *In I Sent.*, dist. 8, quaest. 4, art. 2, solut.: »Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicaretur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere.« Cf. tudi *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 25.

93. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 3, art. 8, solut.: »Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum: et haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum.«

94. »Obča bit« je pojem, ki ga je Akvinski izoblikoval na podlagi modela abstrakcije rodu *sine precisione*. Cf. *In I Sent.*, dist. 8, quaest. 4, art. 1, ad 1: »... aliquid esse sine additione dicitur

Božja bit pa je »brez dodajanja« ne samo v mišljenju, temveč tudi v naravi stvari, v stvarnosti, in še več, ne samo brez dodajanja, temveč tudi brez sprejemljivosti dodajanja. Zato se lahko iz tega, da dodajanja ne sprejema, niti ga ne more sprejeti, zaključi, da Bog ni »obča bit«, temveč »svojska bit«. Bog je tako zaradi svoje biti ločen od vseh drugih stvari tako, da se mu ne more nič dodati. Zaradi tega, ker se Bogu ne more dodajati nič niti v mislih niti v stvarnosti, in še več, ker Bogu ni mogoče pripisati niti sprejemljivosti dodajanja, je Bog že sam po sebi, zaradi lastne čistosti, od vse ostale biti ločena bit in je individualiziran sam po sebi.

#### § 40. Bog ima vse popolnosti

Kljub temu, da je Bog samo bit, to še ne pomeni, da je brez ostalih »popolnosti in odličnosti«. Nasprotno, ima vse popolnosti, ki so v vseh rodovih, zaradi česar se imenuje »enostavno popoln«. Akvinski se pri tem sklicuje na Aristotelov »filozofski slovar«, geslo »popolno«, »dovršeno« iz pete knjige Metafizike,<sup>95</sup> kjer pa ta ne govori o Bogu: Akvinski je imel pred očmi verjetno Averroesov komentar, ki pa govori o Bogu.<sup>96</sup>

Bog ima vse popolnosti na odličnejši način, na način, ki presega odličnost vseh stvari, kajti v Bogu so te popolnosti eno, v drugih stvareh pa se razlikujejo. Razlog, da so v Bogu eno, v ostalih stvareh pa različne, je v tem, da Bogu pripadajo vse popolnosti »po njegovi enostavni biti«.

V delu *Summa theologiae* je Tomaž glede božje popolnosti bolj izčrpen. Bog je popoln, dovršen, ker je v deju, toda izmed vseh stvari, ki so v deju, je »sama bit« najpopolnejša od vseh stvari. V primerjavi z vsem drugim je kot

---

dupliciter. Aut de cujus ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione ... et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium; sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu ejus non est habere rationem, neque non habere: ...» Cf. tudi *De potentia*, VII, cap. 2, ad 6: »... ens commune est cui non fit additio, de cuius ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut si animali communi non fit additio, in sua ratione, rationalis differentiae; non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit; ...»

95. Aristotel, *Metafizika*, V, cap. 16; 1021 b 30-33.

96. Averroes, *In V Metaph.*, comm 21.

dej. Vsaka stvar je namreč dejanska v toliko, kolikor »je«. Zato je bit dejanskost vseh stvari in tudi oblik in zato v primerjavi z drugimi stvarmi ni kot sprejemnik, temveč kot tisto, kar je sprejeto.<sup>97</sup>

Božja popolnost je univerzalna, Bog je popoln na univerzalen način, tako da ima v sebi vse popolnosti, popolnosti vsega, zato se imenuje »univerzalno popoln«. Kako je mogoče, da so vse popolnosti ustvarjenega sveta prisotne že v Bogu? Prvi Tomažev argument se opira na relacijo popolnosti v učinku in dejavnem vzroku. Slehera popolnost učinka mora nujno biti tudi v dejavnem vzroku, ki ta učinek »proizvaja.« To se lahko zgodi na dva načina. Dejavnik je lahko namreč enoznačen z svojim učinkom: »Človek poraja človeka« ali pa samo ekvivokalen: v soncu je podobnost tistih stvari, ki nastanejo z močjo sonca, pri čemer je ta drugi primer prisotnosti popolnosti dejavnika v učinku odličnejši od prvega. Učinek torej možnostno predeksistira v dejavnem vzroku. Predeksistirati v moči dejavnega vzroka, v Bogu torej, pomeni, da popolnosti vseh stvari predeksistirajo v Bogu na odličnejši način. Drugi argument pa izhaja iz koncepta Boga kot »po sebi obstoječe biti«. Ker je Bog sama bit, ki obstaja samostojno po sebi, mu ne more manjkati nič od popolnosti biti. Popolnosti vseh stvari pa spadajo k popolnosti biti, stvari so popolne po tem, da imajo na nek način bit.<sup>98</sup>

#### § 41. Bistvo v ustvarjenih umnih substancah

(2.) Kaj sledi iz tega, da je v ustvarjenih razumnih substancah bit nekaj drugega kot bistvo, čeprav je bistvo brez materije?

(i.) Duhovne substance nimajo absolutne biti, kot jo ima Bog, temveč bit dobijo od Boga. Bit je torej sprejeta, je *esse receptum*. Bit duhovnih substanc

97. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 4, art. 1, ad 3. »... ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis vel equi vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem illud cui competit esse.«

98. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 4, art. 2, resp.: »... Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquid calidum non habeat totam perfectionem caloris hoc ideo est quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliquo modo perfecta sunt quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit.«

je zato končna in omejena s sposobnostjo, »kapaciteto«, *ad capacitatem*, bistva, ki jo sprejema. Intelligence so tako neomejene navzdol, kajti njihove oblike niso omejene s sposobnostjo sprejemajoče materije in omejene navzgor, kolikor svojo bit sprejemajo od višjega, t. j. Boga.

(ii.) Druga posledica je, da v primeru teh substanc ni množstva individuov v eni vrsti, temveč je toliko vrst, kolikor je individuov, kot je že bilo pojasnjeno.

Drugače je v primeru individuacije človeške duše. Duša je namreč združena s telesom, zato je njena individuacija začasno odvisna od telesa. Dušo individuira posamezno telo, katerega dej je. Individuirano bit ima duša lahko le v telesu. Vendar to ne pomeni, da v primeru, ko telo izgine, izgine tudi individuacija. Duša ima namreč od telesa individuirano bit, toda tudi od telesa neodvisno bit. Ko je duša enkrat individuirana po nekem telesu, ostane individuirana tudi brez tega telesa, kajti njena bit je od tega telesa neodvisna. Zato sta individuacija in multiplikacija duš odvisna od teles, kar zadeva počelo, začetek individuacije, ne pa, kar zadeva njihov konec.

#### § 42. Ustvarjene umne substance ne morejo biti uvrščene v predikabilije

Videli smo, da je Bog izven domene logičnih intenc rodu, vrste in razlike, ker v njem sovpadeta bistvo in bit. V primeru nematerialnih substanc se bistvo in bit razlikujeta, kar pomeni, da so v njih logične intence (rod, vrsta in razlika) in da so umestljive v kategorije. Vendar pa so nam njihove svojske razlike skrite. Čeprav so nam tudi v čutnih stvareh bistvene razlike nepoznane,<sup>99</sup> imamo vsaj to možnost, da jih označimo z akcidentalnimi razlikami, ki izvirajo iz bistvenih. Človeka lahko na ta način definiramo kot »dvonožno živo bitje«, pri čemer stoji »dvonožno« na mestu razlike »razumno«. V primeru nematerialnih substanc so nam te svojstvene akcidence neznane, zato ne moremo označiti njihove razlike niti z bistvenimi razlikami (razlikami po sebi) niti z akcidentalnimi razlikami. To pa pomeni, da enostavne substance v strogo logičnem smislu ne moremo definirati.

#### § 43. Kako se v umnih substancah jemlje razlika

Bistvena razlika razlike v sestavljenih substancah in razlike v enostavnih substancah je, da je razlika v slednjih vzeta po celem bistvu, v prvih pa po delu bistva, po obliki.<sup>100</sup>

99. Akvinski to trditev nenehno ponavlja. Cf. R. G. str. 40, op. 2.

100. Cf. tudi *In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 5, solut: »Respondeo dicendum, quod secundum

#### § 44. Kako se v umnih substancah jemlje rod

Tudi rod se jemlje od celega bistva. Rod v nematerialnih substancah je vzet po nematerialnosti (ta združuje vse enostavne substance) npr. razumnost itd., razlika pa je vzeta po stopnji popolnosti (ta razlikuje enostavne substance), ki pa je nam neznana. Ta razlika ni nujno akcidentalna, prav tako ni nujno, da je delitev substanc po dveh resničnih razlikah.

#### § 45. Bistvo v sestavljeni substancah

(3.) V sestavljenih substancah je bistvo sestavljeno iz materije in oblike. V teh je bit sprejeta in omejena. Te substance sprejmejo bit od drugega, poleg tega pa je že njihovo bistvo (narava, kajstvo) sprejeto v označeni materiji. Zato so te substance omejene navzgor in navzdol, individuירane pa so po označeni materiji.

### 6. poglavje: Bistvo v akcidencah

#### § 46. Bit akcidenc je odvisna od subjekta

Zadnje poglavje razprave je posvečeno analizi akcidenc oz. vprašanju, na kakšen način je bistvo v akcidencah. Razmerje bistva do akcidenc je možno določiti samo na podlagi primerjave substance in akcidence. Od desetih kategorij bivajočega jih namreč devet (razen substance) sodi med akcidence. Njihova

---

*Avicennam (ubi supra), omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere; et ita oportet quod omnes Angeli ponantur in praedicamento substantiae. Haec est enim ratio substantiae, prout est praedicamentum, secundum Avicennam (loc. cit), quod sit res quidditatem habens, cui debetur esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa: et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis: ex complemento autem trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu; sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus: quia in compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum est ex parte formae; et ideo ex parte materiae sumitur genus et ex parte formae differentia: non autem ita quod materia sit genus, aut forma differentia, cum utraque sit pars, et neutrum praedicetur; sed quia materia est materia totius, non solum formae; et forma perfectio totius, non solum materiae; ideo totum potest assignari ex materia et forma et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia, est nomen generis; et nomen designans totum ex forma est nomen differentiae; et nomen designans ex utroque, est nomen speciei: et hoc patet si consideretur quomodo corpus est genus animati corporis, et animatum differentia: semper enim invenitur genus sumptum ab eo quod materiale est, et differentia ab eo quod est formale: et inde est quod differentia determinat genus sicut forma materiam.»*

skupna<sup>101</sup> distinktivna lastnost je »biti v«, *inesse*:<sup>102</sup> skupno jim je to, da so v subjektu, da je »njihova bit biti v«.<sup>103</sup> Od substanc se akcidence razlikujejo po tem, da za svoje bivanje potrebujejo subjekt, substance pa ne.<sup>104</sup> Ker substance za svoje bivanje ne potrebujejo subjekta, same figurirajo kot »temelj« akcidence. Substanca »stoji pod« akcidence, *substat*: je »podstat«. Substanca je subjekt – subjekt je, poleg bistva, namreč način izrekanja substance<sup>105</sup> – akcidence.<sup>106</sup> Medtem ko je substanca »enostavno bivajoče«, »bivajoče po samem sebi«, so akcidence »bivajoče stvari po nečem in po substanci«. Akcidence ne obstaja po sebi, je bit v drugem oz. biti mora v drugem, *esse in alio*.<sup>107</sup> Akcidence so

101. Poleg skupnega *ratio* ima vsak izmed devetih predikamentov tudi *ratio*, ki je značilen samo zanj. Cf. *In I Sent.*, dist. 8, quaest. 4, art. 3, solut.: »In unoquoque novem predicamentorum duo invenio; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generi, sicut quantitas vel qualitas.«

102. Cf. *De Potentia*, quaest. 8, art. 2, resp.: »Inter novem genera quae continentur sub accidente, quaedam significantur secundum rationem accidentis; ratio enim accidentis est inesse.«

103. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 28, art. 2, solut.: »Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse.«

104. Cf. *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 25 (236): »... substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis a esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio.«

105. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 29, art. 2 resp.: »Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Graeci 'usiam' vocant, quod nos 'essentialiam' dicere possumus. Alio vero modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem communiter accipiendi nominari potest et nomine significante intentionem et sic dicitur 'suppositum'.« Substanca kot subjekt se lahko imenuje s tremi imeni: »naravna stvar«, subsistenca« in »hipostaza«. Cf. *ibid.*: »Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt 'res naturae', 'subsistentia' et 'hypostasis', secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur 'subsistentia'; illa enim subsistere dicimus quae non in alio sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi sic dicitur 'res naturae', sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus dicitur 'hypostasis' vel 'substantia'. Quid autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen 'persona' significat in genere rationalium substantiarum.«

106. Cf. *De Potentia*, quaest. 9, art. 1, resp.: »Substantia vero quae est subjectum, duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia quae est subjectum, in quantum subsistit, dicitur *ousiosis*, vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur hypostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos.«

107. Cf. *In IV Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 1, ad 2: »... illi rei quae est accidens, secundum rationem suae quidditatis semper debetur esse in alio.«

»bivajoče stvari« samo, kolikor so v nečem: belina biva, je nekaj bivajočega, samo zato, ker je subjekt, v katerem je, bel.<sup>108</sup> Ker akcidence niso samostojno obstoječe entitete, so bolj kot »bivajoče stvari« koeksistirajoče stvari, *coexistentia*. Zato je tudi primernejše reči, da so soustvarjene, *concreata*, kot ustvarjene, *creata*.<sup>109</sup>

Akcidenca je torej nujno, po svojem bistvu, v drugem. Njena definicija, tj. bistvo, ki je določeno z definicijo, je nepopolna. Toda v tej nepopolnosti, v tem, da akcidenca oz. akcidentalna oblika nima popolne definicije, se akcidentalna oblika ujema z substancialno obliko. Kljub temu delnemu ujemanju pa se substancialna oblika in akcidentalna oblika razlikujeta. (i.) V primeru substancialne oblike nastane iz substancialne oblike in materije neka substancialna bit, (ii.) v primeru akcidentalne oblike pa nastane iz povezave akcidence in subjekta neka akcidentalna bit. Definiciji substancialne oblike in akcidentalne oblike sta si torej podobni v tem, da vključujeta nekaj, kar je izven njunega rodu: v definicijo substancialne oblike mora biti vključeno tudi »tisto, česar oblika je«, to je materija, v definicijo akcidentalne oblike – akcidenca je vedno tudi neka oblika – pa mora biti vključen subjekt, katerega oblika je.

#### § 47. Razlika med substancialnimi in akcidentalnimi oblikami

Primerjava med substancialno in akcidentalno obliko poleg podobnosti pokaže tudi razlike: substancialna in akcidentalna oblika se »delno ujemata in delno razlikujeta«.

(i.) Substancialna oblika in materija nimata biti po sebi neodvisno od česa drugega, nimata *esse per se absolutum*. Ko pa sta substancialna oblika in materija združeni, potem nastane »tista bit, v kateri samostojno obstaja stvar po sebi«. Iz te združitve nastane tudi »eno po sebi«, kar pomeni »neko bistvo«.

108. Cf. *In 1 Metaph.* lect. 12 (2419): »Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est; sicut albedo dicitur esse, quia ejus subjectum est album. Ideo dicit, quod non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus.«

109. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 45, art. 4, resp.: »Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse, et quod est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sunt, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur 'entis' quam 'ens'. Sicut igitur accidentia et formae et hujusmodi quae non subsistunt magis sunt coexistentia quam entia, ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.«



Substancialna oblika je tako del celotnega bistva, čeprav sama v sebi nima celotnega *ratia* bistva.

(ii.) Akcidenca (akcidentalna oblika) pa v nasprotju s substancialno obliko pristopa k nečemu, kar je v sebi polno bivajoče, »samostojno obstoječe v svoji biti«, k nečemu, kar je bit, ki je po svoji naravi pred akcidenco. Akcidenca pristopa šele naknadno, zato v povezavi s tistim, k čemur pristopa, ne povzroči biti, v kateri stvar samostojno obstaja, po kateri je stvar bivajoče po sebi, temveč neko drugotno bit, bit, »brez katere se samostojno obstoječa stvar lahko misli, kot se lahko prvo misli brez drugega«.

Iz akcidence in subjekta tako ne nastane »eno po sebi«, temveč »akcidentalno eno«. Prav tako pa ne nastane neko bistvo, kakor nastane iz povezave substancialne oblike z materijo. Zaradi tega akcidenca ne more imeti *ratia* celotnega bistva niti ni del celotnega bistva. Tako kot je bivajoče *secundum quid*, tako ima tudi bistvo *secundum quid*.

Primerjava substancialne in akcidentalne oblike v perspektivi deja in možnosti v *Summa Theologiae*<sup>110</sup> pa pokaže tudi drugo podobnost in še nadaljnje razlike. Substancialna oblika in akcidentalna oblika sta si podobni tudi v tem, da sta obe dej in da je po obeh nekaj na nek način v deju, razlikujeta pa se v dvojem.

(i.) Substancialna oblika napravi enostavno bit, njen subjekt pa je bivajoče v možnosti. Akcidentalna oblika pa ne napravi enostavne biti, temveč takšno bit, tj. bit, ki je takšna ali drugačna: majhna, plešasta, okrogla itd. Njen subjekt je namreč bivajoče, ki je že aktualizirano. Iz tega sledi, da obstaja dejanskost prej v substancialni obliki kot v subjektu. Ker je tisto, kar je prvo v rodu, vzrok

110. Cf. tudi *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 77, art. 6, resp.: »Dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens; subjectum enim est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in ejus subjecto; et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subjecto formae accidentalis quam in forma accidentalī, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subjecti, ita quod subjectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, in quantum autem est in actu est ejus productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente. Nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem, sed e converso forma accidentalis est propter completionem subjecti.«

ostalnih stvari, ki so v rodu, sledi, da substancialna oblika povzroča dejansko bit v svojem subjektu. Toda v primeru akcidentalne oblike je dejanskost prej v subjektu akcidentalne oblike kot v akcidentalni obliki, zato je dejanskost akcidentalne oblike povzročena od dejanskosti subjekta tako, da je subjekt, kolikor je v možnosti, »dovzeten«, »sprejemljiv« za akcidentalno obliko, kolikor pa je v deju, je zanjo »proizvajalen«, produktiven.

Vendar to velja samo za bistveno akcidenceo, »akcidenceo po sebi«. V razmerju do »zunanje akcidence« je subjekt samo dovzeten, sprejemljiv. V primeru take akcidence je produktiven namreč nek zunanji dejavnik.

(ii.) Substancialna in akcidentalna oblika pa se razlikujeta tudi v tem, da je materija »zaradi substancialne oblike«, akcidentalna oblika pa »zaradi dopolnitve subjekta«, kajti manj prvotno je zaradi bolj prvotnega.

#### § 48. Substanca kot vzrok akcidence

Ker je tisto, kar je prvo v slehernem rodu, vzrok tistega, kar je v tem rodu kasnejše, substanca pa je prva v rodu bivajočega – substanca pa je prva med vsemi bivajočimi stvarmi na tri načine: po spoznanju, po definiciji in po času<sup>111</sup> – in ima bistvo v največji meri, kot je Akvinski zatrdil že v zadnjem odstavku drugega poglavja, je vzrok akcidence. Oz., če hočemo biti natančnejši in upoštevamo božjo kreacijo, substanca je vsaj drugi vzrok akcidence. Prvi vzrok

111. *In VII Metaph.*, lect. 1 (1257 – 1259): »Et quod sit prima tempore aliis, ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quodcumque est substantia, est accidens, sed e contrario: et propter hoc substantia est prior tempore. Et quod etiam sit prima secundum definitionem, patet, quia in definitione cujuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantie. Sicut enim in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cujuslibet accidentis ponitur proprium ejus subjektum; et ideo sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus. Quod etiam sit prior ordine cognitionis, patet. Illud enim est prior secundum cognitionem, quod est magis notum et magis manifestat rem. Res autem unaquaeque magis noscitur, quando scitur ejus substantia, quam quando scitur ejus quantitas aut qualitas. Tunc enim putamus nos maxime scire singula, quando noscitur quid est homo aut ignis, magis quam quando cognoscimus quale est aut quantum, aut ubi, aut secundum aliquod aliud praedicamentum. Quare etiam de ipsis quae sunt in praedicamentis accidentium, tunc scimus singula, quando se unoquoque scimus quid est. Sicut quando scimus quid est ipsum quale, scimus qualitatem, et quando scimus quid est ipsu quantum, scimus quantitatem. Sicut enim alia praedicamenta non habent esse nisi per hoc quod insunt substantiae, ita non habent cognosci nisi inquantum participant aliquid de modo cognitionis substantiae, quae est cognoscere quid est.»

akcidenc in vseh eksistirajočih stvari je seveda Bog, drugi vzrok pa substanca. Akcidence so torej, vsaj drugotno, povzročene iz počel substance.<sup>112</sup>

Svojevstvene akcidence, akcidence, ki so povzročene iz počel substance, so dvojne. (i.) Nekatere sledijo materiji, (ii.) druge obliki.

(i.) Med tistimi akcidencami, ki sledijo obliki, so nekatere, ki niso povezane z materijo – npr. razumna duša, ki obstaja tudi brez povezave z materijo – zato je v akcidencah teh oblik tudi nekaj, kar ni povezano z materijo. Tak primer je umevanje, mišljenje, ki se ne dogaja preko telesnega organa, kot je dokazal Aristotel.

(ii.) Nekatere oblike pa imajo povezavo z materijo, zato je v akcidencah, ki spremljajo take oblike nekaj, kar je povezano z materijo. Tako je zaznavanje. Akcidence, ki spremljajo materijo, v nasprotju z akcidencami, ki spremljajo obliko, ne morejo biti brez povezave oz. »komunikacije« z materijo.

#### § 49. Različnost med akcidencami, ki spremljajo materijo

Tudi akcidence, ki spremljajo materijo, se razlikujejo med seboj. Obstajata dve vrsti takšnih akcidenc.

(i.) Nekatere akcidence spremljajo materijo, glede na zvezo, ki jo ima ta z obliko vrste. V primeru živih bitij je to razlika med moškim in ženskim. Ta razlika se namreč zvede na materijo, kot pravi tudi Aristotel v *Metafiziki*:<sup>113</sup> »Moško in žensko sta lastnosti, svojevstveni živim bitjem, toda ne po bitnosti, temveč v materiji in telesu.« Če oblika živega bitja izgine, ko živo bitje premine, izginejo tudi te akcidence. Po smrti, v procesu razpadanja telesa, izginejo akcidence, ki označujejo moško in žensko. Rečeno drugače: te akcidence ostanejo samo ekvivokalno.

(ii.) Nekatere akcidence pa spremljajo materijo, glede na zvezo, ki jo ima ta z rodovno obliko. Če je odstranjena oblika vrste, duša (npr. s smrtjo živega bitja), te akcidence še vedno ostanejo v materiji.

#### § 50. Akcidence individua in akcidence rodu ali vrste

(i.) Akcidence, ki spremljajo materijo, so akcidence individua in *accidentia per accidens*. Počelo individuacije je namreč materija in zato akcidence, ki spremljajo materijo, razlikujejo individue istih vrst. (ii.) Akcidence, ki sprem-

112. Cf. *In IV Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 1, solut.: »... accidentia ex principiis substantiae causantur.«

113. Cf. *Metaph.*, X, cap. 9, 1058 b 21-23.

ljajo obliko, so akcidence rodu oz. vrste in so *accidentia per se*. Te akcidence so lastnosti, trpnosti, *passiones*, rodu ali vrste in so v vsem, kar je udeleženo na naravi rodu ali vrste. Tako smeh spremlja obliko človeka, dušo, in je kot tak v vseh ljudeh.

### § 51. Ločljive in neločljive akcidence

Glede na način, kako so akcidence povzročene, jih lahko razdelimo na dve vrsti: (i.) neločljive akcidence in (ii.) ločljive akcidence.

Akcidence, ki so »povzročene z bistvenimi počeli«, so lahko povzročene na dva načina. (i.) Po popolnem deju, »kakor toplota v ognju, ki je vedno topel«. Take akcidence so neločljive, trajne. (ii.) Samo po sposobnosti – te dobijo dopolnilo od zunanjega dejavnika.

Po Akvinskem obstajata dve vrsti akcidence: prve, ki so povzročene po počelih bistva – te sledijo iz vrste in so svojstvene akcidence vrste, kot je zmožnost smejanja pri človeku – in druge, ki so povzročene po nekem zunanjem dejavniku – toplota vode je povzročena od ognja.<sup>114</sup> Svojstvene akcidence so učinek substancialnih oblik in jih hkrati izražajo.<sup>115</sup> Substanca je vzrok akcidence na različne načine.<sup>116</sup> Kar zadeva svojstveno akcidence, ki je akcidence po sebi, *accidens per se*, je (i) subjekt vzrok akcidence, tako da je, kolikor je v možnosti, dovzeten, »sprejemljiv« za akcidentalno obliko. (ii) Na drugi način pa je subjekt, kolikor je v deju, za akcidence produktiven. Kar pa zadeva zunanjo akcidence, je subjekt zgolj sprejemljiv, dejaven, produktiven, vzrok pa je za takšno substanco nek zunanji dejavnik. Substanca kot subjekt je tako finalni, dejavni in materialni vzrok lastnih, svojstvenih akcidence.<sup>117</sup>

### § 52. Kako se v akcidencah jemljejo rod in vrsta v primerjavi z substancami

Tudi rod, vrsto in razliko je potrebno v akcidencah razumeti drugače kot v substancah.

114. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 3, art. 4, resp.: »... quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam ejus oportet esse causatum, vel a principiis essentiae, sicut propria consequentia speciem (ut risibile quidem consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei), vel ab aliquo exteriori (sicut calor in aqua causatur ab igne).«

115. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 39, art. 1 ad 3: »... accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas.«

116. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 77, art. 6, resp.

117. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, quaest. 77, art. 6, ad 2: »... subjectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa, et etiam materialis, in quantum est susceptivum accidentis.«

(i.) V primeru substance nastane iz združitve substancialne oblike in materije eno po sebi, namreč ena narava (bistvo), ki je uvrščena v kategorijo substance. Zato so konkretna imena, ki označujejo neko sestavljeno stvar, v primeru substanc uvrščena v kategorijo substance, kakor vrste ali rodovi, npr. »človek« ali »živo bitje«. Toda vrsta oz. oblika na ta način ne sodi v kategorijo substance, razen po redukciji, kakor se reče, da so v rodu počela oz. sestavni deli.

(ii.) V primeru akcidence pa iz sestave akcidence in subjekta ne nastane neko eno po sebi in zato tudi ne neka narava (bistvo), kateri bi bilo mogoče pripisati pojem rodu ali vrste. Zato tudi akcidentalna imena, ki pomenijo nekaj konkretnega, posebnega, npr. belo, kar je belo, ali glasbeno, kar je glasbeno, ne sodijo v neko kategorijo, kakor vrste ali rodovi, razen po redukciji. Toda *nomina accidentalia* sodijo v kategorijo, kolikor pomenijo abstraktno, kolikor imajo abstrakten pomen, npr. belina ali glasba.

Zaradi tega, ker akcidenca ni sestavljena iz materije in oblike, tudi ne moremo vzeti rod iz materije in oblike iz razlike. Prvi, najvišji rod je treba zato vzeti od samega načina biti, glede na to, kako se bivajoče na različne načine izreka o desetih rodovih kategorij.

### § 53. Kako se v akcidencah jemljeje razlika v primerjavi z substancami

Razlike se v akcidencah jemljeje iz različnih počel, po katerih so povzročene.

(i.) Svojsvene lastnosti so povzročene od svojsvenih počel subjekta. Če so akcidence definirane abstraktno, kolikor so v pravem pomenu v rodu, potem je na mesto razlike v definiciji postavljen subjekt. Če so akcidence definirane konkretno, potem pa bi bil v njihovi definiciji subjekt na mestu rodu. V tem primeru pa so akcidence definirane na način sestavljenih substanc, v katerih je pojem rodu vzet iz materije. Podobno je tudi v primeru, ko je ena akcidenca vzrok druge.

(ii.) Toda svojsvena počela akcidence niso vedno očitna. Zato včasih jemljemo razlike akcidence iz njihovih učinkov.

### § 54. Zaključek

Akvinski razpravo zaključí s kratkim povzetkom tega, kar je obravnaval.

## Izbrana bibliografija

### A. Izdaje, prevodi, komentarji *De ente et essentia*:

*Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Gosselin-Roland, M. D. (ur.), Vrin, Pariz 1926.

*L'être et l'essence*, prev. C. Capelle, Pariz, 1947.

*On Being and Essence*, prev. A. Maurer, PIMS, Toronto 1949.

»De ente et essentia«, v: *Opera omnia*, tom. XLIII, Editori di san Thommaso, Rim 1976.

»O biću i biti«, prev. T. Vereš, v: *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981.

»O bitju in bistvu«, prev. J. Janžekovič, *Bogoslovni vestnik*, 4 (1983), str. 59-75.

*De ente et essentia/Das Seiende und das Wesen*, prev., koment. in ur. F. L. Beretz, Reclam, Stuttgart 1987.

»O biću i biti«, prev. V. Gortan, v: Toma Akvinski, *Izbor iz djela* (I. zv.), Naprijed, Zagreb 1990.

*Za saštestvuvaštoto i saštnostta*, prev. C. Bojadžiev, Kritika i humanizam, Sofija 1992.

### B. Ostala uporabljena dela Tomaža Akvinskega:

#### – Teološka dela:

*Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet, M. F. Moos (ur.), Lethielleux, Pariz 1929-56.

*Summa Contra Gentiles*, Marietti, Torino/Rim 1961.

*Summa Theologiae*, McGraw in Hill/Eyre in Spottiswoode, New York/London 1963.

#### – Akademske razprave:

»De unitate intellectus contra Averroistas«, v: *Opera omnia*, tom. XLIII, Editori di San Thommaso, Rim 1976.

»O jednosti uma/De unitate intellectus«, v: *Opuscula philosophica*, 1. zv., Demetra, Zagreb 1995.

»O odijeljenim bivstvima/De substantiis separatis« v: *Opuscula philosophica*, 1. zv., Demetra, Zagreb 1995.

»De angelis seu de substantiis separatis«, v: *Opera omnia*, tom. XLIII, Editori di San Thommaso, Santa Sabina (Aventino)/Rim 1969.

»De veritate«, v: *Quaestiones disputate et questiones duodecim quodlibetales*, Marietti, Torino/Rim, 1931.

»De potentia Dei«, v: *Questiones disputate*, tom. I, In librariis consociationis sancti Pauli, Pariz 1883.

*De spiritualibus creaturis*, Pontificia universitas Gregoriana, Rim 1937.

»Questiones quodlibetales«, v: *Quaestiones disputate et questiones duodecim quodlibetales*, Marietti, Torino/Rim 1931.

#### – Filozofski komentarji:

*In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, Marietti, Torino/Rim 1936.

*In Aristotelis librum De anima commentarium*, Marietti, Torino/Rim 1936.

»In libros Posteriorum analyticorum expositio«, v: *Opera omnia*, tom. II, Rim, 1989.

»In libros Peri hermeneias expositio«, v: *Opera omnia*, tom. I, Rim 1882.

»In librum Boetii De trinitate expositio«, v: *Opuscula philosophica et theologica*, Tiferi tiberini, Ex officina typographica s. Lapi, 1886.

»In librum Boetii De hebdomadibus expositio«, v: *Opuscula philosophica et theologica*, Tiferi tiberini, Ex officina typographica s. Lapi, 1886.

*Commentary on the Book of Causes*, prev. V. A. Gugliardo, Ch. R. Hess, R. C. Taylor, The Catholic University of America press, Washington D. C. 1996.

#### C. Sekundarna literatura

Aristotel, *O duši*, prev. V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 1993.

Ashworth, E. J., »Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context«, *Medieval Studies* 54 (1992), str. 94-135.

Ashworth, E. J., »Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy«, *Medieval Philosophy and Theology*, 1 (1991), str. 39-67.

Boethius, A. M. S., *In Categorias Aristotelis*, PL 64, Pariz 1647.

Boethius, A. M. S., *In Isagogen Porphyrii Commenta*, S. Brandt (ur.), Johnson, New York 1966.

Boethius, A. M. S., *In librum Aristotelis de interpretatione*, PL 64, Pariz 1647.

Boethius, A. M. S., *Tractates, De Consolatione Philosophiae*, William Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge, Mass. 1973.

Boetij, A. M. S., »Kako so substance, kolikor so, dobre, čeprav niso substancialne dobrote«, *Problemi* 4-5, (1995), str. 5-13.

Chenu, M.-D., *Thomas von Aquin.*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1987.

Copleston, F. C., *Aquinas*, Penguin, Baltimore 1955.

Gabor, F., »Emendations to the Reinterpretation of Aristotle's idea of *to ti en einai*«, *Existencia*, 1-4 (1992), str. 97-155.

Geiger, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Pariz 1942.

- Gilson, E., *L'être et l'essence*, Vrin, Pariz 1962.
- Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, New York 1956.
- Goheem, J., *The Problem of Matter and Form in the 'De ente et essentia' of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge-Mass. 1940.
- Gracia, J. J. E. (ur.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation, 1150-1650*, State University of New York Press, New York 1994.
- Kalan, V., *Metafizika in dialektika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.
- Kenny, A. (ur.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London/Melbourne 1969.
- Kenny, A., *Aquinas on Mind*, London/New York 1993.
- Kenny, A., *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford/Toronto/Melbourne 1980.
- Kluxen, W. (ur.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Karl Alber Verlag, München 1975.
- Kluxen, W. (ur.), »Das Seiende und seine Prinzipien«, v: Speck, J. (ur.), *Grundprobleme der grossen Philosophen*, Vandhoeck und Ruprecht, Göttingen 1972.
- Kremer, K., *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, E. J. Brill, Leiden 1971.
- Kretzmann N., Stump, E. (ur.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington 1993.
- Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Libera, A. de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil, Pariz 1996.
- Marenbon, J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, Routledge, London/New York 1991.
- Maurer, A., »Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas«, *Medieval Studies*, 13 (1951), str. 165-176.
- McInery, R., *Aquinas against the Averroists: On There Being Only One Intellect*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana 1993.
- Oenig-Hanhof, L., »Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter«, v: Wilpert, P. (ur.), *Metaphysik im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin 1963.
- Owens, J., »Analogy as a Thomistic Approach to Being«, *Medieval Studies*, 24 (1962), str. 303-322.
- Owens, J., »Aquinas as Aristotelian Commentator«, v: *Thomas Aquinas: Commemorative Studies*, PIMS, Toronto 1974.
- Owens, J., »Aquinas distinction at 'De ente et essentia' 4.119-123«, *Medieval Studies* 48 (1986), str. 264-287.
- Owens, J., »Diversity and Community of Being in St Thomas Aquinas«, *Medieval Studies*, 22 (1960), str. 257-302.



- Owens, J., »Quiddity and Real Distinction in St Thomas Aquinas«, *Medieval Studies* 27 (1965), str. 1-22.
- Owens, J., »The Accidental and Essential Character of Being in The Doctrine of St. Thomas Aquinas«, *Medieval Studies*, 20 (1958), str. 1-40.
- Owens, J., »Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle«, *Medieval Studies* 50 (1988), str. 79-310.
- Owens, J., »Unity and Essence in St. Thomas Aquinas«, *Medieval Studies* 23 (1961), str. 240-259.
- Pellerey, R., »Thomas Aquinas: Natural Semiotics and the Epistemological Process«, v: U. Eco, C. Marmo (ur.), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins P. C., Amsterdam/Philadelphia 1989, str. 81-107.
- Rijk, L. M. de, »Die Bedeutungslehre im Logik im 13. Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation«, v: Zimmermann, A. (ur.), *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, Walter de Gruyter, Berlin 1970.
- Schmidt, R. W., *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, Nijhoff 1966.
- Schripf, G., *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, E. J. Brill, Leiden 1966.
- Steenberghen, F. van, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington 1980.
- Veatch, H., »St. Thomas' Doctrine of Subject and Predicate,« v: *Thomas Aquinas: Commemorative Studies*, PIMS, Toronto 1974.
- Weisheipl, J. A., »The Classification of the Sciences in Medieval Thought«, *Medieval Studies*, 27 (1965), str. 54-90.
- Weisheipl, J. A., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, The Catholic University of America Press, Washington 1974.
- Wippel, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 1984.
- Zimmermann, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13 und 14 Jahrhundert*, E. J. Brill, Leiden/Köln 1965.



Božidar Debenjak

## EVANGELIJ PO TOMAŽU

### *Spremna beseda*

#### 1

Prva leta po drugi svetovni vojni so prinesla dve vzporedni odkritji verskih besedil, ki sta nanovo osvetlili celo vrsto znanih vprašanj – in hkrati odprli še več novih.

Prvo je bilo znamenito odkritje rokopisov ob Mrtvem morju: so najstarejši ohranjeni dokumenti za niz bibličnih besedil, omogočili so vpogled v esensko vejo judovske religije, odprli so vrsto vprašanj o koreninah krščanstva.

Drugo odkritje – celo starejše, prav iz leta 1945 – je ostalo nekako v senci onega prvega: odkritje papirusnih kodeksov v grobu meniha iz nekdanjega samostana Chenoboskion, pri današnjem Nag-Hamadiju v Gornjem Egiptu. Teh skoraj dvajset kodeksov v koptskem jeziku vsebuje knjižnico temeljnih gnostičnih spisov, nekaterih večkratno. Tudi tu je bila najdba zvezana s pustolovskimi zgodbami, saj so bili prvi najditelji pastirji. Večina gradiva je vendarle končala v Koptskem muzeju v Kairu. Del je bil morda uničen, del pa je bil odsvojen v Evropo.

Kodeksi so nam ohranili vrsto del, ki so bila prej znana samo iz polemičnega prikaza v apologetski literaturi, denimo *Pistis Sophia*, *Evangelium veritatis* itn., pa tudi mnoga dela, ki so bila dotlej sploh neznana. Njihova obravnava je odtlej obogatila razprave o gnosticizmu.

V enem od kodeksov (kodeks II, oziroma pri Doressu kodeks X, pri Puechu kodeks III) pa najdemo tudi delo, ki izstopa iz gnostičnega okolja: *Evangelij po Tomažu*; ob objavi so ga nekateri evforično imenovali kar »peti evangelij«. V istem kodeksu sta še dve drugi deli, ki se nanj navezujeta, a sta izrazito gnostični: *Evangelij po Filipu* in *Tomaževa knjiga*. Ti deli se dobro ujemata z drugimi iz istega zbornika, kot so: *Skrivna knjiga Janezova*, *Hipostaza arhontov*,

*Eksegeza duše*; obenem pa motivirata tudi uvrstitev *Evangelija po Tomažu*, ki ni posebej gnostičen. Temu tekstu bo veljala naša pozornost.

## 2

Kodeks, v katerem je ohranjen koptski Evangelij po Tomažu, izvira iz druge polovice 4. stoletja ali iz prve četrtine 5. stoletja. Besedilo je prepisano iz starejšega vira, kar se vidi mdr. po tem, da sta sredi stavka (v logiju 95) dve prazni strani, ker sta bila ob prepisovanju lista sprijeta. V časovni primerjavi s kanoničnimi evangeliji ugotovimo, da so iz istega obdobja tudi najstarejši pergamentni kodeksi s celotnim besedilom, medtem ko so iz starejše dobe ohranjeni le papirusi s posameznimi poglavji ali deli poglavij kanoničnih evangelijev. In kot imajo kanonični evangeliji starejšo tradicijo, tako jo ima tudi ta apokrif. Njegov grški izvirnik je nastal, ugotavljajo A. Guillaumont, H.-Ch. Puech et al. leta 1959, okrog leta 140 na podlagi še starejših virov (za primerjavo: najmlajši kanonični tekst, 2. Petrovo pismo, je nastal okrog leta 150). Korenine našega teksta segajo torej v sam čas nastajanja kanoničnih evangelijev.

Jezik našega teksta je sahični koptski, s številnimi grškimi izposojenkami. Tudi zato daleč prevladuje mnenje, da gre za prevod iz grščine, ne za izvorno koptski tekst ali za koptski prevod kakega aramejskega ali sirskega besedila.

Najdba tega koptskega evangelija pa je hkrati pomagala razjasniti tudi značaj neke starejše najdbe: trije od papirusov v grščini, najdenih 1896 do 1903 v ostalinah nekdanjega krščanskega središča Oxyrhynchus (danes Bahnesa) v Srednjem Egiptu (papirusi 654, 1, 655 – v tem vrstnem redu) se ujemajo z deli koptskega evangelija, so fragmenti neke druge redakcije istega teksta. Ti papirusi so nastali okrog leta 200 ali malo prej. Kot tako imenovani »izreki iz Oxyrhyncha« so se navajali poprej v literaturi tam nekje na prehodu iz »apokrifov« v »agrafa«.

## 3

Tehnični termin *agraphon* ali »nezapisani izrek« označuje troje:

a) zunajevangeljske Jezusove besede iz kanonične Nove zaveze, npr. iz Apostolskih del, Pavlovih pisem, Apokalipse (klasični primeri: npr. Apd 20:35, 1 Tes 4:15-7, Apk 16:15);

b) variante v posameznih rokopisih evangelijev (npr. kodeks D k Lk 6:4, kodeks Phi k Mt 20:28, kodeks W k Mk 16:16);

c) Jezusove besede, ki jih avtoritativno citirajo cerkveni očetje, a jih ni v kanoničnih evangelijih.

V sestavi Evangelija po Tomažu je nekaj mest, ki imajo vzporednice v kano- ničnih pismih, ne pa v evangelijih, tako da utegnejo pomnožiti kategorijo a).

Tehnični termin *apokryphon* je tu uporabljen v tisti od svojih ekvivokacij, ko pomeni »spis, ki ni sprejet v kanon«. V drugi od ekvivokacij je prevod za hebrejski *ganuz* – knjiga, ki je izključena iz liturgične rabe. V tretji ekvivokaciji – gnostičnega izvora – gre za *skrivni spis*, za esoterični spis. V četrti – apologetski – ekvivokaciji gre za *ponarejen spis*.

## 4

Meja med kanoničnim in apokrifnim je seveda tekoča. Kanon ni vedno obstajal; spisi »apostolskih očetov« Barnabe, Klementa, Ignatija, Polikarpa vsebujejo nekanonične citate in mesta, ki se berejo kot montaža iz več evangelijev in so morda priče drugačnih evangelijev. Od 18. stoletja sem je znana ena najstarejših prič za kanon, nastala okrog leta 200: v nepravilni latin- ščini napisani *kanon Muratori*. V tem času poteka sistematična kanonizacija besedil, ki bo zaokrožena s prvim »ekumenskim koncilom« v maloazijski Nikaji leta 325, potem ko je cesar Konstantin priznal krščanstvo kot državno vero in mora zato biti jasno definirano.

V času pred letom 200 je bilo drugače; tako je škof Papias iz Hierapolisa (ca. 130) v petih knjigah zbral vsa pričevanja o Jezusu in njegovih učencih, kar jih je tedaj še lahko slišal, zlasti od presbyterjev. To delo ni ohranjeno, o njegovi vsebini pričujejo samo navedki pri starih piscih, npr. Ireneju in Evzebiju. Irenej (ca. 130 do ca. 200) je dokazoval v svojem polemičnem spisu zoper gnostike *Adversus haereses* (ohranjen je latinski prevod in več daljših citatov iz grškega izvornika), da so evangeliji natanko štirje, tako kot so štiri strani neba; ne manj, kot trdi Markion in kot hoče Valentin, in ne več, kot hočejo drugi; toda ko ta isti Irenej navaja iz evangelijev, počne to tako, da lahko to razumemo bodisi kot svobodno združevanje stavkov iz raznih evangelijev, bodisi kot navajanje iz drugačnih štirih evangelijev. Hkrati pa Irenej teološko dokazuje, da je imel Jezus ob smrti vsaj 46 let, saj je le tako lahko izkusil vse življenjske dobe (adv.

haer. II, 22); in prepričano navaja kot avtentično Janezovo izročilo (sklicujoč se na Papiasa) Jezusove besede o prihodnjem raju na zemlji, v katerem bodo živeli svetniki, ki so izrazito nekanonične (adv. haer. V, 33, 3-4). Še okrog leta 200 je bila torej meja med kanoničnim in nekanoničnim zelo tekoča.

Eusebios iz Cezareje (ca. 260-340) je poznal štiri kategorije spisov:

a) *biblia homologumena* (sprejeti v vseh cerkvah); njim je mogoče – če se šteje za primerno – dodati Janezovo Razodetje;

b) *biblia antilegumena* (od mnogih sprejeti, a spodbijani); torej pravzaprav devterokanonični spisi;

c) *popačeni spisi* (apokrifi, ki jih navajajo številni cerkveni pisci in ki krožijo po cerkvah); niso kanonični, a ne vsebujejo heretičnih idej; Evzebij navaja: *Evangelij Hebrejcev, Petrovo Razodetje, Pavlova Dejanja, Janezovo Razodetje, Hermovega Pastirja* idr.;

d) *heretični spisi*, ki hočejo spodriniti kanonične spise in si zato prilščajo imena apostolov; Evzebij navaja: *Evangelij po Petru, Evangelij po Tomažu, Evangelij po Matiji, Janezova Dejanja* idr. (hist. eccl. III, 25).

Najpopolnejši seznam del, ki jih kanon zavrača, vsebuje *Decretum Gelasianum* (po papežu Gelaziju, u. 496). Dekret navaja vrsto *Dejanj* (Andrejeva, Tomaževa, Petrova, Filipova) in še več evangelijev (evangelij po Matiji, po Barnabi, po Jakobu Mlajšem, po Petru, po Tomažu, »ki so ga uporabljali manihejci«, evangeliji – v množini – po Bartolomeju, po Andreju, evangelij otroštva) in vrsto drugih del, skupno 60 naslovov.

Toda meje kanona so fluidne tudi še pozneje, saj je denimo Nikephoros, carigrajski patriarh v letih 808-16, delil spise na a) *kanonične*, b) *razpravljane, a ne kanonizirane*, c) *apokrifne*. V vmesni kategoriji »nekanoniziranih« so: »1) Janezovo Razodetje s 1400 vrsticami; 2) Petrovo Razodetje s 300 vrsticami; 3) Barnabovo pismo s 1360 vrsticami; 4) Evangelij po Hebrejcih z 2200 vrsticami«. Današnjega bralca ta delitev osupi, saj je zanj *Janezovo Razodetje* kanonično, *Barnabovo pismo* v zbirkah »apostolskih očetov«, *Petrovo Razodetje* in *Evangelij po Hebrejcih* pa apokrifna; za Nikephora so vsi štirje spisi na isti ravni.

Stvar se še bolj zaplete: za perikopo o prešušnici (navadno Jn 7:53-8:11) pravi opomba v slovenskem Jubilejnem prevodu Nove zaveze (1984): »Gre za neodvisno izročilo, ki je bilo kasneje vstavljeno v evangelij; kanonični značaj pripovedi pa ni sporen.« Perikopa v nekaterih zelo starih tekstnih pričah manjka, v večini prič je umeščena na omenjenem mestu, del prič jo umešča za Jn 7:36 oz. Jn 7:44, ena za Jn 21:24, ena družina minuskul za Lk 21:38. Možen vir te od

evangelija neodvisne pripovedi je Evangelij Nazarejcev (Euaggelion kath' Hebraious po Evzebiju); Evzebij (h. eccl. III, 39:17) piše, da je vseboval »zgodbo o ženski, obtoženi v pričo Gospoda mnogih grehov« (Huck, Synopse, p. XXVII). Ena najlepših zgodb v kanoničnih tekstih korenini torej v nekanonični tradiciji.

In dalje: iz nobenega kanoničnega evangelija ne sledita imeni Marijinih staršev (Joahim in Ana, ki sta v katoliškem svetniškem koledarju), niti predstavitev Marije v templju (katoliški praznik 21. novembra); iz nekanoničnih pripovedi izvirajo najpopularnejše božične nadrobnosti: Jezusovo rojstvo v votlini, ob *volu in oslu*; *trije* magi z Vzhoda in njihova *imena*. Enako nekanoničnega izvora sta v zgodbi trpljenja imeni levega in desnega razbojnika (*Dizma in Gesta*) in ime vojščaka, ki je prebodel Jezusa (*Longinus*), pa zgodba o *Veroniki* in še marsikaj. Večina tega blaga je prišla v zahodno cerkveno rabo potem, ko so križarji prinesli besedila iz vzhodnih samostanov, zlasti pa od 13. stoletja sem, ko sta Legenda aurea (pisec Jacobus a Voragine) in Speculum historiale (pisec Vincent de Beauvais) sintetično prevzela navedbe apokrifov in jim dala novo institucionalno verodostojnost.

## 5

Apokrifni evangeliji se delijo na dva glavna tipa: na »evangelije otroštva« in »evangelije delovanja«. Prvi se na široko ukvarjajo z Marijo, njenim poreklom, njeno mladostjo, z otroštvom Janeza Krstnika in z Jezusovim otroštvom, pri čemer na veliko opisujejo čudeže in znamenja, ki jih dela že otrok Jezus. Črpajo iz tradicije, ki je v kanonične spise vstopila le s predhodnima zgodbama v Evangeliju po Mateju in Evangeliju po Luki. Med temi apokrifi je znan Protoevangelium Jacobi ali Marijino poreklo, Evangelij o Marijinem rojstvu, Evangelij po Psevdo-Mateju, Zgodba Jožefa tesarja, pa tudi Evangelij po Tomažu, ki pa je evangelij otroštva in nima ničesar skupnega z našim tekstom. Iz njega navaja že Irenej, in sicer zavrača zgodbo o čudežnem dečku Jezusu in učitelju. (adv. haer. I, 20, 1). Iz teh zgodb sta črpala tudi srednjeveška kodeksa Arundel in Hereford (O Gospodovem otroštvu).

Drugi tip so »evangeliji delovanja«. Več teh evangelijev je znanih samo iz navedb pri njihovih kritikih, kjer so ohranjeni posamezni logiji: Evangelij po Nazarejcih, Evangelij po Hebrejcih, Evangelij Ebionitov, Evangelij Egipčanov, Matijevo izročilo; nekateri so ohranjeni v večjih odlomkih, denimo Evangelij

po Petru; egiptovski Evangelij po Tomažu, katerega grški odlomki so bili najdeni v Oxyrhynchusu in katerega koptska integralna verzija je bila najdena v Cheno-boskionu (Nag-Hamadiju), je med njimi najkompletnejši. V najdbah iz Oxyrhynchusa so ohranjeni odlomki še drugih, doslej neidentificiranih evangelijev. Če so kanonični evangeliji atribuirani Mateju, Marku, Luki in Janezu, so navezne osebe apokrifnih evangelijev delovanja Peter, Tomaž Dvojček (Iouda Thomas Didymos) – »dvojček« je grški prevod za hebrejsko Thomas – Matija in Bartolomej.

Na evangelije delovanja se navezuje še tretji tip: historizirajoče naracije. Glavni zgledi so: Acta Pilati in Memorabilia Nicodemi, etiopski Gamalielov evangelij, Pripoved Jožefa iz Arimateje, Pilatov cikel, Evangelij apostola Bartolomeja (Jerneja) itn., torej dela, ki opisujejo zgodbo trpljenja in vstajenja. Sem spada še cikel Marijine smrti. Ta dela so se ohranila bodisi v grščini, bodisi v prevodih: latinskih, sirskih, koptskih, etiopskih, cerkveno-slovanskih, arabskih.

Nobeden od apokrifov nima kake večje »historične« vrednosti: za fiksiranje historične osebnosti rabbi Ješue/Jezusa ne daje nobenih opornic, ki bi bile konkretnješe od zelo pičlih navedb v kanoničnih evangelijih. Evangeliji otroštva vsebujejo tistih nekaj barvitih nadrobnosti, o katerih je bila beseda prej, poleg njih pa domišljajske zgodbe o prebliskih otroka Jezusa in njegovih čudežih, ki naj zapolnijo pripovedno vrzel pred Lukovo zgodbo o dvanajstletniku in po njej. Evangeliji delovanja in naracije o trpljenju in vstajenju dodajajo podobne nadrobnosti, psevdodokumentarne zgodbe o Pilatu in njegovi ženi, o Jožefu iz Arimateje in druge pa so predvsem pričevanje za literarno imaginacijo zgodnjih kristjanov.

Resnična vrednost apokrifov je v tem, da podajajo druge aspekte nauka, ki se opira na delovanje historičnega rabbi Ješue/Jezusa, svojo recepcijo tega nauka. To velja posebno za evangelije delovanja, ki se vsebinsko osredotočajo na Jezusov nauk. Recipirajo ga včasih podobno, včasih pa bistveno drugače od kanoničnih evangelijev. Ta recepcija – posebno še, če je izpričano stara – odpira pot v kompleksnejše razumevanje izročila. Če namreč apologeti v apokrifu vidijo spis, ki ni bil inspiriran, ali pa ponarejen spis, pa je za kritičnega bralca apokrif pač tista recepcija nauka, ki je ostala v manjšini, a zato ni vnaprej napačna ali celo ponarejena. Morda je kdaj tudi bolj avtentična od kasnejših harmoniziranih predelav v kanoničnih spisih. Zlasti evangeliji delovanja odpirajo torej dopolnilni vpogled v Jezusov nauk in v duhovna strujanja zgodnjega krščanstva. Tekstna kritika ima tu enako nalogo kot pri kanoničnih



evangelijih: detektirati vstavke in redakcijske dodatke in s tem filološko pojasniti nejasna mesta. Za naš evangelij sta jo opravila zlasti Doresse in Puech. Nepogrešljiva je tudi pri interpretaciji kanoničnih tekstov.\*

## 6

Kakšna so pričevanja o našem evangeliju v zgodnji krščanski literaturi? Pri Ireneju (okrog leta 180 v *Adversus haereses*) in v apokrifnem *Pismu apostolov* (med 140 in 170) se omenja Tomažev evangelij ali Evangelij Tomaža Izraelca, ki pa ni identičen z našim, temveč z evangelijem otroštva. Patristični avtorji pa omenjajo še en Evangelij po Tomažu, tega, ki je prišel na dan 1945; omenja ga Hippolytos iz Rima okrog leta 200 (po drugih avtorjih 230); nato Origenes kmalu po letu 233; Eusebios iz Cezareje leta 326; Kyrillos Jeruzalemski okrog 348 (*Catech.* IV, 36 in VI, 31), češ, uporabljajo ga manihejci, ime pa ima po nekem Manijevem učencu; Philippos Sidetes okrog leta 430; *Decretum Gelasianum* – pred 496 – ga prav tako atribuirá manihejcem. Ta atribucija pa je anahronistična: papirusi iz Oxyrhyncha pričajo o obstoju teksta najkasneje leta

\* Tako so denimo v obsežnem nemškem leksikonu Religion in Geschichte und Gegenwart razgrnjeni glavni tekstnokritični problemi z Janezovim evangelijem (ki jih ni malo). Na Slovenskem pa se tekstna kritika biblije, torej tistega spisa, ob katerem se je s humanizmom tekstna kritika sploh šele začela, omejuje na zaprte teološke kroge in ne stopa v javnost. Včasih se celo zdi, kot da bi bila javna razgrnitev takšnih vprašanj razumljena malodane kot napad na krščanstvo. Celó »jubilejni prevod« Nove zaveze iz leta 1984, ki ima obsežne pripombe pod črto, se pretežno omejuje na teološko interpretiranje, omenja na mestih, kjer je prevod zelo interpretativen (in morda čisto arbitraren), kakšen bi bil dobesedni prevod, tekstno kritiko pa zastopajo sintagme kot: »v več starih rokopisih«, »neki stari rokopis«. Za to drugo je klasično mesto: ad Lk 6:4; tam Codex Bezae oz. Codex D dodaja: *Nekoga dne je videl nekoga, ki je delal v soboto in mu rekel: Človek, če veš, kaj delaš, blagor ti; če pa tega ne veš, si preklet in kršiš postavo.* Mesto šteje med klasična agrapha in je nadvse zanimivo za interpretacijo. Ravnati v nasprotju s formalnim predpisom sme samo tisti, ki dobro ve, kaj dela, ki torej ve, da je višje načelo na njegovi strani. Pa tudi »neki stari rokopis« zasluži vsaj predstavitev. Codex Bezae Cantabrigiensis izvira iz 5. ali 6. stoletja, s poskusi zapolnitve lakun iz 9. stoletja, in ga je humanist Th. Beza leta 1581 daroval univerzi v Cambridgeu; ima levo grški tekst, desno latinski prevod, ki ni povsod identičen z izvornikom. Je eden najznamenitejših rokopisov Nove zaveze, klasični predstavnik »zahodne redakcije«. Medtem je izšel Slovenski standardni prevod (1996), ki z glednemu prevodu dodaja spoštovanja vreden komentar. Neizpolnjena želja pa ostaja kratek prikaz poglavitnih tekstnih prič.

200, utemeljitelj manihejstva Mani pa se je rodil 216 in bil usmrčen po ukazu kralja Bahrama okrog leta 276! Po drugi strani pa je res, da manihejska *Kephalaia* (Poglavja) in manihejski psalmi vsebujejo tudi citate iz Tomaževega evangelija, kar je verjetno napeljalo Kyrillosa Jeruzalemskega k anahronizmu.

Poleg teh navedb, ki so *nomina nuda*, imamo zgolj eno, kjer se z imenom navaja tudi nekaj vsebine: Hippolytos iz Rima je (kmalu po letu 200, po drugih virih okrog 230) v delu *Philosophumena* (V, 7, 20) poročal o naasenih (častilcih kače ali ofitih – po ophis »kača«), pravi, češ, govore o človekovi naravi, ki da je »hkrati skrita in razodeta«, ki je »nebeško Kraljestvo, ki ga iščemo in ki je znotraj človeka«; in nadaljuje: v evangeliju z naslovom *po Tomažu* naaseni izrecno govore o Kraljestvu s temile besedami: »Ta, kdor me išče, me bo našel med otroki sedmih let in več; zakaj potem ko sem bil skrit, sem se v štirinajstem eonu razodel v njih.« Tega citata v našem evangeliju ni, so pa sorodna mesta, kar bi govorilo za drugo redakcijo (prim. log. 4, 22, 37, 46 za otroke in log. 3, 22, 46, 113 za Kraljestvo). Govor o eonih je tipično gnostičen in ga v naši verziji evangelija ni.

Indirektnih omemb je seveda več; često se navajajo mesta iz našega teksta, toda kot da so vzeta iz *Evangelija Hebrejcev*, iz *Matijevega izročila* (npr. log. 2 in 104), iz *Evangelija Egipčanov* (log. 22, 37, 61); ali pa brez navedbe (npr. log. 74 pri Origenu *Contra Celsum* 8:16). Primer brez navedbe je mesto v drugem Klementovem pismu in isto mesto z navedbo Evangelija Egipčanov pri Klementu Aleksandrijskem: »Zakaj na vprašanje, kdaj bo prišlo njegovo kraljestvo, sam Gospod odgovarja: »Ko bo dvoje eno, vnanje kot notranje, moško skupaj z ženskim, niti moški niti ženska.«' (2 *Klem* 12:2); »Ko je Salome povprašala, v katerem času bodo postale očitne reči, o katerih je vprašal, je Gospod odgovoril: »Kadar boste odvrgli obleko sramu, kadar bosta dva eno in moški z žensko ne bo ne moški ne ženska.«' (*Klem Aleks Strom.* III, 9:13). Gre za log. 22 in v drugem primeru tudi log. 37.

Tudi drugod, zlasti v apokrifni, gnostični in manihejski literaturi, je najti mesta iz našega evangelija, a brez omembe vira. Apokrifna *Dejanja* (*Tomaževa*, *Petrova*, *Filipova*, *Janezova*, *Andrejeva*) vsebujejo taka mesta; isto velja za naasenske spise, kot jih povzemajo *Philosophumena* (log. 3, 4, 11b, 13, 19a, 22); za izvorno gnostične spise kot *Evangelij resnice* (log. 77), *Filipov evangelij* (log. 19a), *Pistis Sophia* (log. 2, 23, 91); za manihejske spise *Kephalaia* in *Psalter* (log. 4, 5, 38, 55, 84).

In še k Tomažu, ki daje evangeliju ime. V uvodnem stavku je označen kot Didymos Iouda Thomas – Dvojček Juda Tomaž. Aramejski Thomas enako pomeni »dvojček« kot grški Didymos. V kanonični literaturi je Tomaž pri sinoptikih zgolj naštet med dvanajsterimi.\*\*

Janezov evangelij pa namenja Tomažu precej več pozornosti. Tu ni sinoptičnega seznama dvanajsterih; Jn 1:40-9 navaja kot prve štiri Janezova sinova Andreja in Simona Kefo/Petra, pa Filipa in Natanaela; Jn 6:70-1 se omenja njih dvanajst in poimensko Juda sin Simona Iskariota, v Jn 11:16 je vpeljan »Tomaž, ki se je imenoval Dvojček«, z enakim uvodom v zgodbi o nejevernem Tomažu 20:24-9, spet 21:2. Mesti Jn 20:24-9 in Jn 21:1-14 se nanašata na vstalega Jezusa. V Janezovem evangeliju izstopajo figure Simona Petra, Filipa, Tomaža in »učenca, ki ga je Gospod najbolj ljubil« – to je najverjetneje Janeza.

V apokrifni literaturi imamo dva ekstrema. Eni evangeliji – npr. *Evangelij ebionitov* – ga niti ne omenjajo (našteti so Simon Peter, Zebedejeva sinova Janez in Jakob, Simon, Andrej, Tadej, Simon zelot, Juda Iskariot, Matej mitninar, torej devet imen). Nasprotno pa v denimo gnostični tradiciji nastopa Tomaž često skupaj z Matijo in Filipom kot »tri priče« pravega nauka. Eden ključnih gnostičnih spisov je *Pistis Sophia* (grško: Vera Modrost); v njem piše, da je vstali Jezus Filipu, Matiji in Tomažu naložil, naj zapišejo »vse njegove besede«. Tako se tudi pričujoči evangelij predstavlja kot »Jezusove skrivne besede«. Gnostični spis iz istega zbornika »Knjiga Tomaža Atleta« se začinja takole: »Skrivne besede, kot jih je Odrešenik povedal Judi Tomažu in sem jih

\*\* Mt 10:2-4: Imena dvanajstih apostolov pa so tale: najprej Simon imenovan Peter in njegov brat Andrej, in Jakob sin Zebedejev in njegov brat Janez, Filip in Bartolomej, Tomaž in Matej mitninar, Jakob sin Alfejev in Tadej, Simon Kananaj (ali: Kananit) in Juda Iskariot (ali: Skariot).

[Če se zastran drugih apostolov kodeksi bolj ali manj strinjajo, so zelo neenotni v pogledu Tadeja: kodeksa Aleph in B; Tadej; kodeks D: Lebej; kodeksi E, L, W, Theta, več minuskul, koine: Lebej z vzdevkom Tadej; Itala več kodeksov: Juda Zelot; nekaj minuskul: Tadej z vzdevkom Lebej; sinajski sirski tekst ga tu izpušča in dodaja namesto njega med Simonom Kananajem in Judo Iskariotom »in Juda sin Jakobov«.]

Vzporednica Mk 3:14-9 dodaja za Zebedejeva sinova: »in vzdal jima je imeni Boanerges, kar pomeni 'sinova groma', Andrej pa ni postavljen v sorodstveno zvezo s Simonom Petrom. Vzporednica Lk 6:13-6 namesto o Kananejcu govori o Simonu, »imenovanem zelot / gorečnež«. Naštevanje v Apd 1:13 ima seznam: »Peter, Janez, Jakob, Andrej, Filip, Tomaž, Bartolomej, Matej, Jakob Alfejev sin, Simon zelot, Juda Jakobov sin«.

jaz, Matej, zapisal. Šel sem in poslušal, kako sta se pogovarjala. Odrešenik je rekel: Brat Tomaž, dokler je tvoj čas v svetu, prisluhni mi, in razodel ti bom, na kaj si pomislil v svojem srcu: kako pravijo, da si ti moj pravi dvojček in moj tovariš, kako te imenujejo mojega brata; preišči se in spoznaj, kdo si in kakšen si bil in kakšen boš.« V tej tradiciji je torej Tomaž tisti pravi Jezusov zaupnik, saj je njegov brat dvojček. V našem evangeliju je v log. 13 Tomaž v podobni vlogi, kot jo kanonična tradicija daje Simonu Petru v Cezareji Filipovi (Mt 16:13-9, Mk 8:27-30, Lk 9:18-20) – tu je kot dedič skrivnih besed povzdignjen nad druge.

V stari cerkveni zgodovini se Tomaž omenja kot oznanjevalec evangelija med Parti in v Perziji; pokopan naj bi bil v Edesi. V četrtem stoletju mu pripisujejo evangelizacijo Indije (kar lahko pomeni tudi Centralno Azijo). Domnevni Tomažev grob je postal romarski cilj. Ime Juda Tomaž se bere že pri tamkajšnjih piscih Tatianu in Efraemu, pa v domnevnem dopisovanju med kraljem Edese Abgarjem in Jezusom, pa v *Nauku apostolov*. Apokrifna *Tomaževa dejanja* (nastala v sirskem jeziku v Edesi v 3. stoletju) ga prav tako imenujejo Juda Tomaž in Juda Tomaž Dvojček. V več poglavjih (npr. 10, 37, 39, 47, 78, 136, 147) ga imenujejo posestnika skrivnih besed, npr. v 39. poglavju takole: »Dvojček Kristusov, apostol Najvišjega, ti, ki si bil tudi vpeljan v Kristusov skriti nauk in si prejel njegove skrivne besede!« Spet smo pri log. 13 našega evangelija. Kanonični nauk iz Janezovega evangelija, da se je Tomaž z roko dotaknil telesa vstalega Jezusa, je dal temu čaščenju še dodatnega podneta. Njegov grob je bil grob »Tomaža večno žive roke«.

## 8

Egiptovski Evangelij po Tomažu je pisan sklenjeno na 20 straneh kodeksa II (oz. po Doressu X) – od 10. vrstice str. 32 do 28. vrstice str. 51 (oz. po Puechu kodeks III, po njegovem štetju na str. 80-99). Vendar ta sklenjeni zapis ne pomeni sklenjenega besedila. Več kot polovica logijev je jasno uvedena z besedami: »Jezus pravi:« Pri nekaterih logijih je mogoča različna delitev, zato je Puech prišel s svojo delitvijo do 114 logijev, Doresse pa do 118, pri čemer pa je mestoma združeval tisto, kar Puech ločuje. Puechova delitev se je bolj uveljavila. Razlike so tele:

Puech	Doresse
Introitus + Logion 1	Incipit [a,b]
logion 3	logion 2 + 3
logion 11	logion 11 + 12
logion 19	logion 20 + 21 + 22
logion 21	logion 24 + 25 + 26
logion 59 + 60	logion 64
vseh logijev: 114	vseh logijev: 118

Drugo so potem samo razlike v oštevilčenju, ki iz tega slede. Obe redakciji se ločita tudi v dešifraciji posameznih mest; Doresse je bolj nagnjen k dopolnitvam, Puech je dobeseden in odsekan. Naš prevod se drži Puecha in navaja Doressa v aparatu.

## 9

Literarna forma *Evangelija po Tomažu* je zelo starinska: je zbirka logijev. Logion ali logij je literarno podan izrek ali niz izrekov. Takšna zbirka logijev je bil tudi predpostavljeni vir *Q* (po nemškem Quelle »vir«), torej tekst, iz katerega sta črpala pisca *Evangelija po Mateju* in *Evangelija po Luki*; njun siceršnji glavni vir je bila neka starejša verzija *Evangelija po Marku*. *Evangelij po Tomažu* sicer po vsebini ni hipotetični *Q*, po formi pa se s tem ujema in tako potrjuje domnevo, da so take zbirke nekoliko sistematiziranih »Gospodovih izrekov« obstajale. Sicer pa je tekstna kritika tudi za *Evangelij po Janezu* predpostavila neko zbirko logijev, ki pa ni istovetna s *Q* (in tudi ne z našim apokrifom). Pisci evangelijev so takšne zbirke bolj ali manj svobodno uporabljali in uvrščali logije in kratke govore v svojo kompozicijo. Včasih pa so jih tudi razkosali in kosce vgradili na raznih mestih (znamenit je primer *Govora o luči*, ki ga pisec *Evangelija po Janezu* razseka in razprši po raznih delih svojega spisa (Jn 8:12 9:4s, 12:35s 12:44-50). Kaj te v literaturi trdno ugotovljene okoliščine pomenijo za logije našega apokrifa? Ker v njih, kot bo pokazano v nadaljevanju, zdaj delom enega logija ustrezajo pri sinoptikih samostojni logiji, zdaj narobe en logij pri sinoptikih pokriva dva logija pri Tomažu, zdaj spet so logiji skoraj identični, sta dopustni dve različni hipotezi: po eni bi bila Tomaževa verzija bližja izvorni obliki, po drugi bi bila tudi Tomaževa

verzija že predelava izvorne verzije logijev, tako da je pisec logije združeval in razdruževal. Apologetsko stališče, češ, apokrifi so samo bolj ali manj fantazijsko nadaljevanje kanona, demantira že pogled na naš tekst, ki je očitno arhaičen.

V vrstnem redu logijev ni opaziti kakega očitnega reda; gre za asociativno združitev po nekaj glavnih temah, tako da je mogoče opaziti naslednje tematske skupine: 1) kaj je spoznanje (log. 1-9); 2) kdo je Učenik (log. 10-17); 3) kdo so učenci (log. 18-38); 4) kaj zahteva Učenik (log. 39-53); 5) v razmislek (log. 54-114). Zadnja skupina vsebuje tudi dublete k prejšnjim in je vsaj deloma torej kasneje dodana. Značilna sta log. 56 in 90, pa log. 39 in 102.

K začetku in logijem 1-7 je vzporednica *Oxyrhynchus* pap. 654, k logijem 26-33 je vzporednica *Oxyrhynchus* pap. 1, k logijem 36-9 pa *Oxyrhynchus* pap. 655; ti papirusi so poškodovani, zato je ponekod vzporednica vidna šele z rekonstrukcijo. Mestoma pa je besedilo iz *Oxyrhynchusa* bogatejše od koptskega. Koptski evangelij je očiten prevod iz grščine (ima mnogo grških besed), toda njegov izvirnik je bil nekoliko drugačen kot evangelij iz *Oxyrhynchusa*.

## 10

Za branje besedila je pomembno tudi vprašanje odnosa do kanonične tradicije. Večina logijev ima vzporednice v kanoničnih evangelijih; te vzporednice so več tipov. Včasih gre za ponavljanje formul, denimo »Kdor ima ušesa, da sliši, naj sliši.« Drugič gre za logion, ki se skoraj dobesedno ujema z mestom iz katerega od kanoničnih evangelijev (npr. logiji 9, 20, 21b, 34, 35, 41, 63, 73, 86, 107). Ali pa je formulacija Tomažega evangelija bolj koncizna (npr. logiji 26, 36, 57, 89, 90, 99). Spet drugič je s stališča kanoničnega evangelija Tomažev logion razširjen ali pa združitev dveh mest (oziroma gledano iz Tomaževega evangelija avtor kanoničnega evangelija razcepi enotno mesto – npr. log. 17, 32, 33, 39, 46, 47, 64, 76, 96); ali pa narobe, s stališča kanoničnega evangelija je Tomažev logion razcepil mesto (oziroma s Tomaževega stališča je kanonični avtor združil dve mesti – npr. log. 10+16, 65+66). Včasih iste besede izražajo drug nauk (npr. log. 2, 11a+111, 12, 30, 62, 68, 78, 92, 106). Spet drugič je isti nauk izražen pri Tomažu z drugimi parabolami (npr. log. 8, 13, 14, 21a, 24, 74, 97, 98, 102, 109). V nekaj logijih pa sta stil in nauk radikalno drugačna (log. 7, 11b, 18, 19c, 22, 28, 50, 59, 60, 61, 75, 84, 85, 108, 114). Za

lažjo identifikacijo smo v tej izdaji logije po Puechu razčlenili na retorične dele (pri čemer se žal ni bilo mogoče izogniti določeni arbitrarnosti).

Paralelna mesta s kanoničnimi evangeliji se v manjši meri nanašajo na Janezov evangelij (log. 15, 19, 30, 31, 38, 43, 77, 90, 91 imajo vzporednice v Jn 1 in zlasti v Jn 7:34-6, 8:12-25, 8:51-8, 10:35, 14:8-9, 15:5-6, 16:16).

Vzporednic s sinoptiki je več. Prevladujejo mesta, ki jih imata Matej in Luka iz Q, ki jih torej ni v Markovem evangeliju. Tako ima 23 logijev vzporednice v *Pridigi na gori*, 8 v *Govoru v polju* (od tega se jih 6 prekriva s *Pridigo na gori*), od 17 logijev, ki imajo vzporednice v vmesnem delu med tema govora, jih ima samo 8 vzporednico tudi pri Marku, od 38 iz razdelka po Govoru na polju jih je 14 brez vzporednic pri Marku itn. Razmeroma skromne so paralele z zgodbo trpljenja in s sinoptično apokalipso, povsem manjkajo paralele s predzgodovinama in z epilogi, samo dve paraleli ima galilejska perioda.

Razmisleke so zbujale predvsem naslednje vzporednice: logion 47 pa Mt 6:24 in Lk 16:13; logion 64 pa Lk 14:16-24 in Mt 22:1-9; logion 63 pa Lk 12:16-21; logion 16 pa Mt 10:34 in Lk 12:49-53. Interpreti so bodisi mnenja, da gre za paralelen vir h Q, bodisi, da gre za svobodno obdelavo kanoničnega vira.

Omenjeno je bilo že, da imajo nekateri logiji vzporednice v kanoničnih pismih, tako da morda širijo seznamagrafov (npr. log. 11 za 1 Kor 7:31 in 1 Jn 2:17, log. 17 za 1 Kor 2:9 po Iz 64:3, log. 22 za Gal 3:28 Ef 2:14-6, log. 53 za Rim 2:25, 29 3:1, log. 56 za Hebr 11:38, log. 58 za Jak 1:12 in 1 Pet 3:14).

V dodani skupini logijev velja opozoriti na serijo 73-74-75, ki se začneja z vzporednico k Mt 9:37-8 = Lk 10:2 (log. 73), se nadaljuje z logijem, ki ga Origenes (*Contra Celsum*) pripisuje Naasnom/Ofitom, v log. 75 pa je misel obrnjena v smislu »mного poklicanih, a izvoljeni samo samski«. Iz tega izpeljuje Doresse vse predaljnosežen sklep, češ, naj bi avtor(ji) Tomaževega evangelija vzel(i) iz kanoničnih evangelijev tisto, kar jim je bilo všeč, in potem na to pletli naprej. Zoper tak način tolmačenja govori že starost Tomaževega evangelija. Avtor(ji) je/so pač literariziral(i) vire, ki so bili za naš evangelij in za kanonične deloma skupni.

## 11

Poleg vzporednic v kanoničnih evangelijih in pismih obstoje seveda vzporednice v nekanonični (apokrifni) literaturi. Stari avtorji, ki mesta, danes

znana iz Tomaževega evangelija, navajajo kot mesta iz *Evangelija Hebrejcev* (npr. log. 2 pri Klem. Aleks. *Strom.* II, 9:45 in V, 14:96) ali iz *Matijevega izročila* (npr. log. 2 in log. 104) ali iz *Evangelija Egipčanov* (npr. log. 22, 37, 61), so prav lahko pravilno citirali iz svojih predlog, a hkrati so navajali mesta, kot jih najdemo v Tomaževem evangeliju, to pa pomeni, da imajo ti apokrifni neki skupen vir ali več skupnih virov. Tudi nekatera mesta, ki so vzporedna pri sinoptikih in Tomažu, imajo svoje vzporednice še v katerem od teh tekstov ali pa v *Evangeliju ebionitov* (npr. log. 99 k Mt 12:47-50 = Mk 3:32-5 = Lk 8:20-1 in EvEb pri Epifaniju Adv. haer 30:14). Vzporednice v gnostičnih delih, ki so nastala po Tomaževem evangeliju, smo že omenili zgoraj.

## 12

Osebe, ki nastopajo v Tomaževem evangeliju, so: Jezus, sam Tomaž ali Dvojček Juda Tomaž {Didymos Ioudas Thómas}, Simon Peter {Simón Petros}, Matej {Maththaios}, Marija {Mariham}, Salome {Salómé}, omenjajo se Janez Krstnik {Iohannés Baptistés}, Jakob Pravični {Iakóbos Dikaios}, Samarijan {Samareités}, Adam {Adam}, kolektivno so tu učenec/učenka/učenci {mathétés}, farizeji {pharisaios}, pismouki {grammateus}, preroki {prophétés}, sli/angeli {aggelos}. Poleg tega nastopajo še anonimne osebe; nekdo, oni ipd.

Od teh oseb sta posebej povzdignjeni dve: Janez Krstnik (poimensko v log. 46, z vzporednico Mt 11:7-8 pa ga identificiramo tudi v log. 78) ima vlogo kot v kanoničnih evangelijih. Bolj zanimiva je vloga, ki jo ima Jakob Pravični (log. 12). Gre za skrivnostno osebo, ki jo *Apostolska dela* imenujejo Jakob Gospodov brat in je voditelj jeruzalemske cerkve, izrazit judeokristjan. Interpretacija kumranskih rokopisov, ki se opira na R. H. Eisenmana, razbira v njih celo dokumente boja med Jakobom Pravičnim in »odpadnikom« Pavlom, ki se v korist pridobivanja poganov odpoveduje postavi. Nasprotno pa oficialna razlaga kanoničnih *Apostolskih del* vidi njuno razmerje karseda harmonično. Naš tekst pa Jakoba postavlja za najvišjega med učenci po Jezusovem odhodu (log. 12): *Učenci so rekli Jezusu: »Vemo, da boš šel od nas. Kdo bo ta, ki bo višji med nami?« Jezus jim je dejal: »Od koderkoli pridete, boste šli k Jakobu Pravičnemu, zavoljo katerega sta nastala nebo in zemlja.« Zadnji del je razumeti v pomenu »ki dela tisto, torej pravičnost, kar je smisel tako na nebu kot na zemlji«. Jakob Pravični je tisti, h kateremu je treba iti poročat in po nasvet,*



»od koderkoli pridete«; je določen skratka za vodjo učencev. Kot sicer apokrifni prinašajo malo historično dokumentarnega, je prav navedeni logion izjema, saj historično-konkretno osebo Jakoba Gospodovega brata dokumentira kot dediča Jezusove avtoritete med učenci. Po drugi strani pa log. 53 spominja na kanonične Pavlove besede iz Rim 2:25,28-29 3:1, torej na Pavlovo polemiko z judeokristjani in z Jakobom; ni pa tu Pavlovih besed »Svetemu pismu in obrezi navkljub« (Rim 2:27), ki ravno pomenijo rokavico judeokristjanom.

Simon Peter in Matej nastopata takoj v naslednjem logiju (log. 13) skupaj s Tomažem, drugi učenci so tam statisti; Jezusovi nalogi, naj ga primerjalno definirata, sta le omejeno kos; nasprotno pa je Tomaž »pil in se opijanil od vrelca, ki sem ga izkopal«, pravi Jezus. Tomaž zve za tri besede, ki jih ne sme nikomur povedati, da ga ne bi drugi učenci kamenjali in od tega umrli. Drugi nastop ima Simon Peter v log. 114 – tudi z omejenim uspehom.

Nekaj posebnega je vloga obeh učenk: Marije (Magdalene?) in Salome. Salome ima Jezusa v gosteh (na ležišču ob mizi) in se brez Jezusovega ugovora razglasi za »tvojo učenko« (log. 61), pri tem pa je v drugih logijih kup ovir, ki jih mora premagati, »kdor hoče biti moj učenec«. Za Marijo pa Simon Peter zahteva, naj jo Jezus odstrani iz njihove družbe, saj kot ženska ni vredna Življenja. Jezus jo (log. 114) zaščiti pred to mačistično zahtevo, češ, (tako kot vse vas druge) »jo bom jaz vodil tako, ... da bo postala živ duh (pneuma)«. Kanonični evangeliji poznajo samo moške učence. Pavlova pisma pa so razklana med zahtevo, naj ženska molči, in dovoljenjem, da primerno pokrita sme prerokovati. Nasprotno pa je v apokrifnem *Evangeliju Egipčanov* Salome ena od osrednjih oseb med učenci in nikakor ni le obrobna mila figura kot ženske v kanoničnih evangelijih.

## 13

Zanimiva je tudi vloga same spolne razlike: ta naj izgine (log. 22, pa tudi 114). Podobno navaja Klemens Aleksandrijski iz *Evangelija Egipčanov* (Clem Al *Strom* III, 13:92): *Ko je Salome vprašala, kdaj se bo to zgodilo, [da bo prišlo Kraljestvo], ji je Gospod rekel: »Kadar boste odložili oblačilo sramu in kadar bosta dva postala eno in bo moško skupaj z ženskim niti moško niti žensko.«* Zanimivo pa je, da so iste besede v t.i. 2. Klementovem pismu (Clemens Romanus – 2 *Klem* 12:2) navedene kot avtentičen Jezusov odgovor »nekomu« in ne Salomi: *Zakaj vprašan od nekoga, kdaj bo prišlo njegovo kraljestvo,*

*Gospod odgovarja: »Ko bo dvoje eno, vnanje kot notranje, moško skupaj z ženskim, niti moški niti ženska.«* Morda bi z omembo te zunajkanonične Jezusove učenke besede zvenele apokrifno?

Vloga očeta in matere je razrešena najprej podobno kot v kanonu, samo z ostrejšo besedo »sovražiti«: *Kdor ne sovraži očeta in matere, ne bo zmožen biti moj učenec* (log. 55), oziroma *Kdor ne sovraži očeta svojega in matere svoje tako kot jaz, ne zmore biti moj [učenec]* (log. 101); toda log. 101 temu takoj dodaja še nasprotje: *in kdor ne ljubi očeta svojega in matere svoje, tako kot jaz, ne zmore biti moj [učenec]*. Log. 16 govori enako kot kanonični teksti o sporu in razkolu v družini: *Zakaj če jih bo pet v hiši, bodo trije proti dvema in dva proti trem, oče proti sinu in sin proti očetu*. Prav tako je skoraj enako kot v kanoničnih tekstih zavrnjeno vsako dajanje prednosti družinskim vezem (log. 99): *Učenci so mu rekli: »Tvoji bratje in tvoja mati stoje zunaj.« Dejal jim je: »Ti, ki izpolnjujejo voljo mojega Očeta, ti so moji bratje in moja mati; oni so ti, ki bodo stopili v Kraljestvo mojega Očeta.«* V log. 105 pa je nauk še zaostren: *Jezus je rekel: »Kdorkoli pozna očeta in mater, naj bo imenovan sin vlačuge.«*

## 14

Toda logion 101 ni samo variacija k log. 55, temveč odpira še več vprašanj; navedimo ga v celoti: *Jezus je rekel: »Kdor ne sovraži očeta svojega in matere svoje tako kot jaz, ne zmore biti moj [učenec]. In kdor ne ljubi očeta svojega in matere svoje, tako kot jaz, ne zmore biti moj [učenec], zakaj moja mati [me je rodila,] toda moja prava [mati] mi je dala življenje.«* Najprej opazimo, da je beseda o »zmoči biti moj učenec«, torej ne o mogočnosti, temveč o zmožnosti. Zmore biti le tisti, ki »sovraži tako kot jaz« in »ljubi tako kot jaz« – koga?

»Oče in mati« iz prvega stavka nista identična z »očetom in materjo« iz drugega stavka, kar je izrecno povedano glede na mater: »mati« versus »prava mati«. A saj za očeta že imamo kanoničnega in tukajšnjega antipoda, namreč Očeta (log. 40, 61, 64, 99), oziroma Očetovo kraljestvo (log. 76, 96, 97, 98, 113). Ta Oče postane tudi Oče Jezusovih učencev (log. 3, 15, 27, 44, 50, 57, 69, 79, 83).

Kdo pa je »prava mati«, ki »mi je dala Življenje«?

Odgovor na to vprašanje daje navedek iz *Evangelija Hebrejcev* pri Origenu (in Jer. hom. 15:4; in Joh 2:12) in Hieronimu (in Mich 7:6; Jes 40:9ss; Ez

16:13): ... *Odrešenik pravi: »Pravkar me je moja mati, Sveti Duh, prijela za enega od mojih las in me prenesla na veliko goro Tabor.«* Mesto se nanaša na skušnjave (prim. Mt 4:8) in postane bolj razumljivo, če vemo, na kar opozarja že Hieronim (in Mich 7:6), da je v hebrejščini Sveti Duh (*ruah*) ženskega spola (Hieronim n.n.m. pikro pripominja, da ima tu duša, zaročenka logosa, taščo, namreč Svetega Duha).

Sveta Trojica so torej v tej verziji Oče, Mati in Sin; Jezus ima očeta in mater, Kristus pa Očeta in Mater. Po očetu in materi ima brate in sestre, po Očetu (in Materi) pa učence in učenke, ki so njegovi resnični bratje in sestre. Taka kristologija z jasnim razmejevanjem obeh narav – božje in človeške – je bila potem splošno sprejeta pri gnostikih.

Sam *Evangelij Hebrejcev* pa je v stari cerkvi dolgo veljal za liturgično uporabno vzporednico kanoničnim evangelijem. Doktrinarni spori prvih ekumenskih koncilov (arijanski spor, spor z monofiziti, vprašanje »bogorodice/theotokos«, vprašanje ene ali dveh volj itn.) so seveda položaj bistveno spremenili. Toda očitno so ponekod, še prav posebej v Egiptu, v samostanih dolgo ohranjali tudi nepravoverne tekste, o čemer priča koptski tekst, ki ga je 1915 objavil E. A. W. Budge (Moraldi p. 374): (Pseudo-)Kyrillos sprašuje meniha v Maiomi v Gazi: »'Kje v širih evangelijih pa piše, da je sveta devica mati Božja Marija 'moč'?' In menih odgovori: 'V *Evangeliju Hebrejcev*.' Nato Kyrillos vpraša: 'Je mar pet evangelijev? Kateri je peti?' Menih odgovori: 'To je evangelij, ki je bil napisan za Hebrejce.'« Kyrillos potem prepriča meniha in ga pripravi do tega, da sežge knjige s tem naukom. Ker je bil pravi Kyrillos škof v Aleksandriji 412-444, je to terminus post quem za izposajo imena (Pseudo-)Kyrillos.

## 15

Jezus, s katerim imamo opraviti v našem evangeliju, je vstali Jezus, že onstran trpljenja in smrti, zato se logiji ne nanašajo na trpljenje; in zato so tudi samoumevne povezave z Očetom, skoraj identifikacija z Očetom. Logion 15 je mogoče razumeti tudi v tem smislu: to je On, ki ga ni rodila ženska (Jezus, rojen od ženske, je umrl, živi tisti Jezus, ki ga ni rodila ženska). Vstali Jezus je neviden (log. 37), učenci pričakujejo njegovo paruzijo. Log. 24 njegovo bivanje predstavlja kot notranjo luč »znotraj moža«.

Učencem se odpira »skrivni nauk«, kdor ga razume, *ne bo okusil smrti* (log. 2, 18, 19, posredno 85). Skrivno spoznanje »začetka« (log. 18, 19) in

preeksistence (log. 19), večnih »pet dreves v paradižu« (log. 19) itn. jih dviga izmed drugih. Jezus jim pove »svoje skrivnosti« (log. 62). Kdor mu *pije z ust, bo postal kot jaz in jaz sam bom postal on in skrite stvari se mu bodo razodele*« (log. 108).

Posebno vlogo ima »prostor« (topos: log. 4, 24, 60, 64, 68), določen dvakrat (log. 4 in 60) kot »Prostor Življenja« in enkrat (log. 68) kot večno varno pribežališče. V tem odzvanja hebrejski Maqom (»Prostor«) kot eno božjih imen.

Učenci so monachoi (log. 16, 49, 61, 75), osamljeni (log. 4), kar lahko pomeni »izbranci« ali »osamljeni« ali »samski«. Verjetno gre za kombinacijo pomenov. Pripadajo svetu Luči (log. 11, 50, 61), zakaj Razodeti Bog je luč (log. 24, 77, 83). Mesta so vzporedna pričevanja za *Govor o luči*, ki ga razkosanega zasledimo v Janezovem Evangeliju. Učenci so »Njegovi sinovi in izbrani od Živega Očeta« (log. 50), njihovo razpoznavno znamenje pa je »gibanje in pokoj« (anapausis); o »pokoju/spokojitvi« govore še log. 60, 90, log. 2 v verziji iz Oxyrhyncha in kanonični evangeliji.

Večkrat nastopa »podoba« (eikon: log. 22, 50, 83, 84) kot pot v pravo spoznanje: lastna in božja podoba.

Eden središčnih pojmov je seveda Kraljestvo. O njem govori npr. log. 2 (»tisti, ki se je začudil, bo vladal« – thambétheis basileusei). Opisuje ga množica parabol in mu išče približek (log. 17, 20, 21?, 22, 49, 57, 76, 82, 96, 97, 98, 107, 113). Nekatere od njih so enake ali podobne kanoničnim, druge spet so drugačne. Izstopata predvsem dve mesti: v log. 3 »kraljestvo je v vas in je zunaj vas«, ne iščite ga ne v nebesih [ne pod zemljo] ne v morju (dopolnjeno po vzporednicah v drugih apokrifih), in »vsakdo, kdor pozna samega sebe, ga bo našel« (verzija iz Oxyrhyncha); v log. 51 »Dejal jim je: 'Kar pričakujete, je prišlo, toda ne veste tega.'« Isto ponavlja log. 113: Kraljestvo »je razsuto povsej zemlji in ljudje ga ne vidijo«.

Pot do pravega spoznanja je »čudenje« (log. 2), v našem tekstu pravzaprav »osupljenje, ostrmenje«; v verziji iz Oxyrhyncha je zadevni glagol thambeo, podobno v skoraj dobesedno enaki vzporednici iz *Evangelija Hebrejcev* (Klem. Aleks. *Strom.* V, 14:96), medtem ko je na drugem mestu (Klem. Aleks. *Strom.* II, 9:45) uporabljen glagol thaumazo (ho thaumasas basileusei kai ho basileusas anapausetai). Doresse preveč apodiktično povezuje to mesto s pojmom iz Platonovega *Theaiteta*; toda boljše potrjeni glagol thambeo govori zgolj za gnostično spoznanje božje bližine.

Doresse navaja kot platonistične še druge elemente; vsekakor so gnostični, njihov platonistični izvor pa je diskutabilen. Tako je v log. 83 in 84 govor o

»podobi« (eikon) na način, ki omogoča asociacijo na njeno preeksistenco; dodamo lahko iz log. 19: »Blagor tistemu, ki je obstajal, preden je začel biti.« Toda vzporednica temu mestu je Jn 8:58 »Preden je bil Abraham, sem jaz.« Dalje, dubleti log. 56 in 80 govorita o tem, da je tisti, ki je našel svet, našel »truplo« oziroma »telo« (ptoma oz. soma). Brez potrebe dodaja Doresse temu še »obleko sramu« (log. 37). V isti kontekst uvršča androginijo (mesta o spolni razliki, o katerih je bila beseda prej). Tudi za to ni potrebna platonistična podlaga, saj Platon govori o nastanku spolnega nagnjenja (isto- in raznospolnega) ob razpadu hipotetičnih dvojnih praindividuov (moško-ženskih, pa tudi moško-moških in žensko-ženskih), ne pa o spolni razliki.

## 16

Log. 7 uporablja prisposodbo »leva« za oznako neobvladane človeške narave: »Blagor levu, katerega človek poje, in lev bo postal človek; in preklet je človek, ki ga poje lev, in človek postane lev.« V *Koptskih manihejskih psalmih* pravi ps. 257: »Leva, ki je v meni, ki me skruni vsak trenutek, sem zadavil in izgnal iz svoje duše.«

Log. 11 govori o mrtvem in živem skozi alegorijo pojejdenja; to je treba povezati s parabolijo o Samarijanu in ovci (log. 60). Obenem je v log. 11 beseda o »dvojem in enem«, ki v tej zvezi najbrž pomeni ločitev duše in telesa. Na to se navezuje tudi log. 87, ki govori o tem, da je posebej nesrečna duša, ki odvisi od dveh teles – naj torej, ob log. 87 sklepa Doresse, mrtvi pokopljejo svoje mrtve.

Log. 6, 14, 104 govore o postu, molitvi in miloščini kot izrazu vere – in jih zavračajo kot nekoristne ali celo odveč. Nasprotno se zdi, da log. 27 terja njih strogo izvajanje. Log. 14 izrecno odvezuje od določb o košer hrani, podobno kot Lukov evangelij.

Log. 18 ima kanonično vzporednico v Apk 1:8 »Jaz sem alfa in omega, začetek in konec.« Ima pa tudi vzporednico v sami knjižnici iz Chenoboskiona: v *Evangeliju Resnice* piše: »Res Oče ve začetek vsega in tudi njegov konec... Konec sestoji v premišljanju tega, kar je skrito. In to, kar je skrito, je Oče, od katerega je prišel Začetek.«

Za »pet dreves v raju« iz log. 19 so gnostiki imeli alegorično tolmačenje: to so Duh, Misel, Premišljanje, Razum in Um.

Zadnji del log. 22 je mogoče po Doressu razumeti takole: če bo oko prav oko, če bo roka ravno roka, če bo noga zgolj noga in če bodo podobe (ideje) resnično podobe, tedaj boste vstopili v kraljestvo.

Log. 24 vsebuje del *Govora o luči*, ki morda dopolnjuje mesta iz *Evangelija po Janezu*, o katerih je bila že beseda. Iz istega konteksta so še log. 50, 77, 83 in 84, pa tudi del log. 61.

»Bogovi« iz log. 30 so, kot meni Doresse, vzporednica k Jn 10:34-5.

V log. 42 je isti glagol paragein kot v log. 12, kjer pomeni »miniti, preiti«.

Biti »zunaj očeta« v log. 40 pomeni: ne pripadati izvoljenim.

Prilika o Samarijanu iz log. 60 je najbrž sorodna z zgodbo iz tkim. *Drugega Klementovega pisma* (2 *Klem* 5:2): »Zakaj Gospod pravi: 'Boste kot jagnjeta med volkovi.' Peter pa mu je odvrnil: 'Kaj, če volkovi jagnjeta raztrgajo?' Tedaj je Jezus odgovoril Petru: 'Po smrti se jagnjetom ni bati volkov; tudi vi se ne bojte teh, ki vas bodo ubili in vam ne bodo mogli nič; temveč bojte se tega, ki ima po vaši smrti moč, da telo in dušo vrže v peklenški ogenj.' Bratje, sprevi-dite tudi, da je prebivanje v pričujočem svetu tega mesa omejeno in kratko-trajno, Kristusova obljuba pa velika in čudovita, in pokoj v prihodnjem Kraljestvu in v večnem življenju«. Prvi stavek Klementovega navedka ima kanonično vzporednico v Mt 10:16 Lk 10:3; konec ima vzporednico v Mt 10:28 Lk 12:4-5; vmesno Petrovo vprašanje in začetek odgovora pa imata vzporednico samo v log. 60, ki torej skupaj z mestom iz 2 *Klem* pričuje za neko vzporedno izročilo.

Log. 62 je poškodovan. Možna je tudi drugačna rekonstrukcija prve vrstice: »povem svoje skrivnosti [enemu, drugemu pa ne zaupam] skrivnosti«. Zanimiv je pomen, ki ga dobi druga vrstica: v kanonični tradiciji (Mt 6:3) gre za dajanje miloščine brez samohvale; tu pa nobeno od dejanj zunanje pobožnosti ne zadošča, zato se prispodoba nanaša na skrivnost.

Log. 77 ima vzporednico v kanoničnem Kol 3:12 »Vse in v vsem je Kristus«, pa tudi v nekanoničnih *Acta Petri*, pogl. 39: »Ti si vse, in vse je v tebi, in ti si; in ni ničesar več, kar bi bilo, razen ti sam.«

V log. 91 vidi Doresse »nedvomno« vzporednico k Lk 9:57-60 in Mt 8:21-2: »Naj mrtvi pokopljejo svoje mrtve.« Tolmači: »telo, ki je odvisno od telesa«, je živeči, ki po dolžnosti želi pokopati svojega mrtveca, in »duša, ki je odvisna od teh dveh«, je duša človeka, ki je živ odvisen od mrtveca. Toda prim. še log. 112.

Log. 88 je morda soroden z Mt 10:8 »Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte.« Prim. še log. 95.

V log. 91 je središnji pojem kairós (kot v Lk 12:56 in Mt 16:3).

Log. 98 komaj lahko imamo z Doressom za vzporednico z Lk 14:31; tam gre za kralja, ki pregleduje vojsko, tu za posameznika.

## 17

Prevod je narejen po angleškem prevodu prve v bibliografiji navedene izdaje, ki je dvojezična koptsko-angleška in ima v angleškem besedilu grške citatne besede. Za kontrolo so bili pritegnjeni Doressov angleški prevod in nanj naslonjeni ruski prevod ter na Puecha naslonjeni Morandijev italijanski prevod. Grške citatne besede je mogoče z vzporejanjem angleškega prevoda razpoznati tudi v koptskem tekstu, ki mi je žal nerazumljiv. Nekatera mesta apokrifov in agrafov prinaša Huck, nekatera so povzeta po Morandiju. Pregled nad pričami novozaveznih spisov omogočata Huck in izdaja Biblične družbe. Izdaja *Apostolskih očetov* omogoča vpogled v predkanonično dobo.

**Literatura:**

- The Gospel according to Thomas*. Coptic text established and translated by A. Guillaumont, H.-Ch Puech, G. Quispel, W. Till and +Yassah Abd al Masih. Leiden and London 1959
- Jean Doresse: *The secret books of the Egyptian gnostics: an introduction to the gnostic coptic manuscripts discovered at Chenoboskion*. Rochester 1960
- Apocrifi del Nuovo Testamento*. I piu antichi testi cristiani. A cura di Luigi Moraldi. Torino 1989
- M. K. Trofimova: *Istoriko-filosofske voprosy gnosticizma*. Nag-Khammadi, II, sočinenija 2, 3, 6, 7. Moskva 1979
- Neue Jerusalemer Bibel*. Einheitsübersetzung. Freiburg-Basel-Wien 1992
- He Kaine Diatheke*. Second edition, London, British and Foreign Bible Society, 1964
- Sveto pismo nove zaveze*. Jubilejna izdaja. Ljubljana 1984
- Psalmi*. Besedilo in razlaga. Celje 1989
- Synopse der drei ersten Evangelien* (griechisch) von Lic. A. Huck Tübingen 1922
- Die Schriften der apostolischen Väter nebst den Martyr-Akten des hl. Ignatius und hl. Polykarp*. Bibliothek der Kirchenväter Kempten 1869

- Ausgewählte Schriften des heiligen Irenäus*, nach dem Urtexte übersetzt ... von Dr. Heinrich Hayd. Erster und Zweiter Band Bibliothek der Kirchenväter. Kempten I 1872 [Adversus haereses I-III,15], II 1873 [Adversus haereses III,16-V]
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwb. f. Theol. u. Religionswissenschaft, Bde 1-7 Tübingen<sup>3</sup>1957 (Reprint 1986)
- dtv-Lexikon der Antike* [Der Kleine Pauly] I,1-4, II, 1-2 Zürich und Stuttgart 1969
- Michael Baigent/Richard Leigh *Verschlußsache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum* [The Dead Sea Scrolls Deception]. München 1993
- France Rozman, *Svetopisemske osnove*. Ljubljana 1992
- Sveto pismo*. Slovenski standardni prevod. Ljubljana 1996 [upoštevano le, kolikor je bilo mogoče ob korekturah]



# EVANGELIJ PO TOMAŽU

## Nag-Hamadi – Chenoboskion

### Tekst

*Ključ za besedilo na koncu vsakega logija:*

{Grške citatne besede so transliterirane brez naglasov (kot v koptskem besedilu), pri čemer je é eta, ó omega, j iota subscriptum, 'pa spiritus asper znotraj besede Mari'am)  
[D43] Doressovo oštevilčenje logija

Oxy 654, Oxy 1, Oxy 655: trije papirusi iz Oxyrhynchusa, ki vsebujejo fragmente grškega teksta Evangelija po Tomažu.

Mk 17:4 vzporednica

-> primerjaj

->? morda sorodno

->?? manj verjetna zveza

### Introitus

To so skrivne besede, ki jih je govoril Živi Jezus in zapisal Dvojček Juda Tomaž.

[D:Incipit a]

Oxy 654.0

### 1

In rekel je:

Kdor bo našel razlago teh besed, ne bo okusil smrti.

{razlaga: herméneia}

[D:Incipit b]

Oxy 654.1

-> Jn 8:51-2; Mt 16:28/Mk 9:1/Lk 9:27

### 2

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Naj ta, ki išče, ne neha iskati, dokler ne najde,

<sup>2</sup>in ko bo našel, bo pretresen, in ko bo pretresen, se bo čudil

<sup>3</sup>in bo vladal nad Vsem.

[<sup>2</sup> ko (bo našel): hotan – če?]

[D1]

Oxy 654.2: <sup>3</sup>in bo vladal, potem ko bo vladal, se bo spokojil.

-> Mt 7:7-8/Lk 11:9-10 + Mt 11:29

= *EvHebr* »Ta, ki se je začudil, bo vladal, in ta, ki je vladal, se bo spokojil.« (KlemAl *Strom* 11,9:45). »Iščoči ne bo nehali iskati, dokler ne najde, ko bo našel, bo pretresen, pretresen bo vladal, potem ko bo vladal, se bo spokojil.« (KlemAl *Strom* 5,14:96)

### 3

Jezus je rekel:

a <sup>1</sup>Če vam tisti, ki vas vodijo, poreko: »Glejte, kraljestvo je v nebesih«, potem so ptice na nebu tiste, ki bodo pred vami.

<sup>2</sup>Če vam poreko: »Je v morju«, potem bodo ribe pred vami.

<sup>3</sup>Toda kraljestvo je v vas in je zunaj vas.

b <sup>4</sup>Če se hočete spoznati, tedaj boste spoznani in vedeli boste, da ste sinovi Živega Očeta.

<sup>5</sup>A če sebe ne poznate, potem ste v uboštvi in vi ste uboštvo.

{morje: thalassa; toda: alla; <sup>4</sup>če: hotan; tedaj: tote; a: de}

Oxy 654.3 <sup>3a</sup>Vsakdo, kdor pozna samega sebe, ga bo našel.

a <sup>1-3</sup> = [D2], b <sup>4-5</sup> = [D3]

-> <sup>1-3</sup> Rim 10:6-8; 5 Mz 30:11-4; Mt 24:26-7; Lk 17:20-4

### 4

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Naj starec, obtežen z leti, ne pomišlja vprašati otročiča sedmih dni o Kraju Življenja, in živel bo.

<sup>2</sup>Zakaj mnogi, ki so prvi, bodo postali zadnji, in postali bodo osamljeni.

{kraj: topos = Maqom?}

Oxy 654.4 <sup>2</sup>Zakaj videli boste, da bodo mnogi [etc.]

[D4]

<sup>1</sup> ->? Mt 11:25/Lk 10:21; Mt 18:1-4/Mk 9:36-7/Lk 9:47-8

<sup>2</sup> Mt 19:30 20:16/Mk 10:31/Lk 13:30

## 5

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Spoznaj, kar je pred tvojimi očmi, in kar ti je skrito, ti bo razodeto.

<sup>2</sup>Zakaj nič ni tako skrito, da se ne bi razodelo.

{<sup>2</sup>zakaj: gar}

*Oxy 654:5* <sup>2</sup>razodelo, niti nič zakopano, da bi ne bilo

odkopano. *Oxy napis* Nič ni zakopano, da bi ne bilo odkopano.

[D5]

<sup>2</sup> Lk 8:17 12:2/Mk 4:22/Mt 10:26

## 6

Učenci so ga spraševali in mu rekli:

<sup>1</sup>Ali hočeš, da se postimo; in kako naj molimo; in ali naj dajemo miloščino; in po kakšnih pravilih naj se ravnamo pri hrani?

Jezus je rekel:

<sup>2</sup>Ne lažite; in ne delajte tega, kar sovražite, zakaj vse reči so očitne pred nebesi {ali: resnico}.

<sup>3</sup>Zakaj tu ni nič skritega, kar se naj ne bi razodelo, in nič prikritega, kar naj bi ostalo neodkrito.

{postiti se: nésteucin; miloščina: eleémosyné; pravila ravnanja:ž paratérein; zakaj: gar}

*Oxy 654:6*

[D6]

<sup>1-2</sup> → Mt 6:1-18 Lk 11:1-13

<sup>2</sup> → Ef 4:25/Kol 3:8-9; → Mt 7:12/Lk 6:25

<sup>3</sup> Mt 10:26/Lk 12:2; → Mk 4:22/Lk 8:17

## 7

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Blagor levu, katerega človek poje, in lev bo postal človek;

<sup>2</sup>in preklet je človek, ki ga poje lev, in človek postane lev.

{blagor: makarios}

*Oxy 654:7*

[D7]

→ *Koptski manihejski psalmi*, psalm 257

→? Ps 49:13-15,21

## 8

In rekel je:

<sup>1</sup>Človek je kot moder ribič, ki je spustil mrežo v morje;

<sup>2</sup>potegnil jo je iz morja polno majhnih rib; med njimi je našel veliko in dobro ribo.

<sup>3</sup>Ta modri ribič je vrgel vse male ribe nazaj v morje, brez obotavljanja je izbral veliko ribo.

<sup>4</sup>Kdor ima ušesa, da sliši, naj sliši.

{morje: thalassa (3x); brez: hóris}

[D8]

<sup>1-3</sup> -> Mt 13:47-50

<sup>4</sup> Mt 11:15 13:9,43 Mk 4:9,23 7:16 Lk 8:8 14:35 Apk 2:7 13:9

## 9

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Glejte, sejalec je šel ven, napolnil pest in vrgel.

<sup>2</sup>Nekaj (semen) je padlo na cesto; prišle so ptice in jih pobrale.

<sup>3</sup>Druga so padla na skalo in niso pognala v zemljo korenin in niso obrodila.

<sup>4</sup>In tretja so padla na trnje; to je načelo zrna in pojedli so jih črvi.

<sup>5</sup>Druga pa so padla na dobro zemljo in so prinesla dober sad; obrodila so šestdesetkratno in stodvajsetkratno.

{(semen): men; skala: petra; sad: karpos}

[D9]

Mt 13:3-9/Mk 4:3-9/Lk 8:5-8

## 10

Jezus je rekel:

Vrgel sem ogenj nad svet, in glejte, čuvam ga, dokler ne bo (svet) ves v ognju. [ali: Prišel sem vreč – cf. 16]

{svet: kosmos}

[D10]

-> Lk 12:49

## 11

Jezus je rekel:

a <sup>1</sup>To nebo bo prešlo in tisto nad njim bo prešlo,

<sup>2</sup>in mrtvi niso živi in živeči ne bodo umrli.

b <sup>3</sup>V dneh ko ste pogoltnili mrtvo, ste ga naredili živo;

<sup>4</sup>ko pa boste prišli v luč, kaj boste storili?

<sup>5</sup>Na dan, ko ste bili eno, ste postali dvoje.

<sup>6</sup>A ko postanete dvoje, kaj boste storili?

{prešlo: paragein (2x); ko: hotan – če?}

a [D11]

b {D12}: Danes jeste mrtve reči in jih s tem delate

za nekaj živega: <a> kadar boste v Luči, kaj boste tedaj storili?

Zakaj tedaj boste postali dvoje namesto enega; in ko boste postali dvoje, kaj boste tedaj storili?}

<sup>1</sup> -> Mt 24:34-5/Mk 13:30-1/Lk 21:32-3; Mt 5:18/Lk 16:17

1 Kor 7:31; 1 Jn 2:17

<sup>2</sup> -> Jn 8:51

## 12

Učenci so rekli Jezusu:

<sup>1</sup>Vemo, da boš šel od nas. Kdo bo ta, ki bo višji med nami?

Jezus jim je dejal:

<sup>2</sup>Od koderkoli pridete, boste šli k Jakobu Pravičnemu, zavoljo katerega sta nastala nebo in zemlja.

{pravični: dikaios}

[D13]

<sup>1</sup> ->? Mt 18:1/Mk 9:33-4/Lk 9:46 22:24

## 13

Jezus je rekel učencem:

<sup>1</sup>Primerjajte me in povejte mi, komu sem podoben.

<sup>2</sup>Simon Peter mu je dejal: Ti si kot pravični angel.

<sup>3</sup>Matej mu je dejal: Ti si kot modrec, ki vse razume.

<sup>4</sup>Tomaž mu je dejal: Učenik, moja usta sploh ne bodo zmogla reči, komu si podoben.

Jezus je rekel:

<sup>5</sup>Nisem tvoj učenik, odkar si pil in se upijanil od vrelca, ki sem ga izmeril [ali: izkopal].

<sup>6</sup>In potem ga je vzel in odpeljal na samo in mu rekel tri besede.

<sup>7</sup>Ko pa se je Tomaž vrnil k tovarišem, so ga vprašali: Kaj ti je rekel Jezus?

<sup>8</sup>Tomaž jim je dejal: če vam povem eno od besed, ki mi jih je rekel, boste pobrali kamne in jih metali vame;

<sup>9</sup>in ogenj bo prišel iz kamnov in vas sežgal.

(učenci: pravični angel: aggelos dikaios; modrec: philosophos;

sploh: holós; odkar: epei; vrelec: pégégé; odpeljal na samo:

anachórein; pa: de)

[D14]

<sup>1-4</sup> → Mt 16:13-9/Mk 8:27-30/Lk 9:18-21

<sup>5</sup> → Mt 23:8 ?Jn 15:15; → Jn 4:10-4

<sup>6</sup> → Lk 9:10

<sup>7</sup> → Jn 8:59 10:31

## 14

Jezus jim je rekel:

<sup>1</sup>Če se boste postili, boste grešili nad seboj;

<sup>2</sup>in če boste molili, boste obsojeni;

<sup>3</sup>in če boste dajali miloščino, boste delali zlo svojim dušam.

<sup>4</sup>In če greste v kako deželo in potujete po pokrajinah, če vas bodo sprejeli,

<sup>5</sup>jejte, kar bodo postavili pred vas, in zdravite bolne med njimi.

<sup>6</sup>Zakaj kar bo prišlo v vaša usta, vas ne bo ognusilo, temveč kar bo prišlo iz vaših ust, to vas bo ognusilo.

(postili nésteucin; obsojeni: katakrinein; miloščina: eleémosyné;

zlo: kakon; duše: pneuma; pokrajine: chóra; sprejeli: paradechesthai;

zdravite: therapeucin; zakaj: gar; temveč: alla)

[D15]

<sup>4-5</sup> Lk 10:7-9 (-> Mt 10:8 1 Kor 10:27)

<sup>6</sup> Mt 15:11/Mk 7:15

KlemAl *Strom* II 11:50: »Ne delajo človeka nečistega reči, ki vstopajo v usta; temveč reči, ki stopajo iz njegovih ust, te ga delajo nečistega. Iz srca zares izhajajo izvržki.«

15

Jezus je rekel:

Ko vidite tistega, ki ga ni rodila ženska, padite vnic in  
častite Ga: On je vaš Oče.

[D16]

-&gt;? Jn 14:8-9

16

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Ljudje morda mislijo, da sem prišel, da na svet vržem mir,  
<sup>2</sup>in ne vedo, da sem prišel vreč na zemljo razdor, ogenj, meč,  
vojno.

<sup>3</sup>Zakaj če jih bo pet v hiši, bod trije proti dvema in dva  
proti trem, oče proti sinu in sin proti očetu,

<sup>4</sup>in vsi bodo samotarji.

{morda: tacha; mir: eiréné; svet: kosmos; vojno polemós;

zakaj: gar; samotar: monachos}

[D17]

<sup>1-3</sup> Lk 12:49,51-3 -> Mt 10:34-6

17

Jezus je rekel:

Dal vam bom tisto, česar oko še ni videlo in uho še ni slišalo  
in roka še ni otipala in kar ni zraslo v srcu človekovem.

[D18]

-&gt; 1 Kor 2:9 po Iz 64:3

-> apokr. *Pismo apost.* 11

18

Učenci so rekli Jezusu:

<sup>1</sup>Povej nam, kakšen bo naš konec.

Jezus je rekel:

<sup>2</sup>Ste mar odkrili začetek, da sprašujete o koncu? Zakaj kjer  
je začetek, tam bo konec.

<sup>3</sup>Blagor tistemu, ki bo dosegel začetek; on bo vedel konec,  
in ne bo okusil smrti.

{mar: gar; začetek: arché; blagor: makarios}

[D19]

<sup>1-2</sup> ->? Jn 1:1+4<sup>3b</sup> -> Jn 8:51**19**

Jezus je rekel:

a <sup>1</sup>Blagor tistemu, ki je obstajal, preden je začel biti.b <sup>2</sup>Če boste postali moji učenci in poslušali moje besede, vam bodo tile kamni stregli.c <sup>3</sup>Zakaj v raju imate pet dreves, ki jih ne spreminjata poletje in zima in njih listje ne odpade.<sup>4</sup>Kdor jih pozna, ne bo okusil smrti.

{blagor: makarios; stregli: diakonein; zakaj: gar; raj: paradeisos}

a [D20]; b [D21]; c [D22]

<sup>2a</sup> ->? Jn 13:35 15:8<sup>2b</sup> ->? Mt 3:9 = Lk 3:8 /Mt 4:3 = Lk 4:3<sup>2b-4</sup> ->? Apk 2:7<sup>4</sup> -> Jn 8:51**20**

Učenci so rekli Jezusu:

<sup>1</sup>Povej nam, kakšno je nebeško kraljestvo.

Rekel jim je:

<sup>2</sup>Je kakor gorčično seme, manjše mimo vseh semen.<sup>3</sup>Vendar kadar pade na zorano zemljo, požene veliko steblo in postane pribežališče za nebesne ptice.

{mimo: para; vendar kadar: hotan de;

pripežališče: skepé}

[D23]

Mk 4:30-2 -&gt; Mt 13:31-2 Lk 13:18-9

**21**

Marija je rekla Jezusu:

a <sup>1</sup>Čemu so podobni tvoji Učenci?

Dejal je:

<sup>2</sup>So kot majhni otroci, ki so se podali na polje, ki ni njihovo.<sup>3</sup>Ko pridejo lastniki polja, bodo rekli: Zapustite naše polje!



<sup>4</sup>Oni bodo goli pred njimi, ko jim bodo to prepustili in jim polje vrnili.

Zatorej pravim:

b <sup>5</sup>Če hišni gospodar ve, da prihaja tat, bo bedel, dokler ne pride,

<sup>6</sup>in mu ne bo pustil, da bi se dokopal v hišo njegovega kraljestva, da bi odnesel njegovo blago.

<sup>7</sup>Vi pa morate bdeti nasproti svetu.

<sup>8</sup>Opašite ledja z veliko močjo, da roparji ne bodo našli poti do vas,

<sup>9</sup>zakaj najti hočejo dobiček, ki ga pričakujete.

c <sup>10</sup>Naj torej bo med vami razumen mož: brž ko je sadež zrel, ta prihiti s kosirjem v roki in ga ubere.

<sup>11</sup>Kdor ima ušesa, da sliši, naj sliši.

{ ko: hotan; zatorej: dia touto; blago: skeuos; pa: de; svet: kosmos; moč: dynamis; da: hina; roparji: léjstés; zakaj: epei; dobiček: chreia; razumen: epistémón; sadež: karpos }

a [D24]; b [D25]; c [D26]

<sup>4</sup> ->? 1 Kor 5:3

<sup>5-8</sup> Mt 24:43-4 = Lk 12:39-40 (-> Mt 6:19-20)

<sup>6b</sup> -> Mt 12:29 = Mk 3:27 = Lk 11:21-2

<sup>7-8</sup> Lk 12:35,37 (-> Mt 25:13)

<sup>10b</sup> -> Mk 4:29 po Joel 4:13

<sup>11</sup> Mt 13:9/Mk 4:9,23 7:16 Lk 8:8 14:35 Apk 2:7 13:9

## 22

<sup>1</sup>Jezus je videl, kako dojijo otroke. Dejal je svojim učencem:

<sup>2</sup>Ti otroci, ki jih doje, so kot tisti, ki bodo vstopili v Kraljestvo.

Rekli so mu:

<sup>3</sup>Bomo tedaj tudi mi, če bomo otroci, vstopili v Kraljestvo?

Jezus jim je dejal:

<sup>4</sup>Če boste naredili iz dvojega eno

<sup>5</sup>in če boste naredili notranje za vnanje in vnanje za notranje

<sup>6</sup>in zgornje za spodnje

<sup>7</sup>in če boste spremenili moškega in žensko v eno, tako da moški ne bo moški in ženska ne bo ženska,

<sup>8</sup>in pa če boste naredili oči na mestu očesa

<sup>9</sup>in roko na mestu roke in nogo na mestu noge

<sup>10</sup>in podobo na mestu podobe,

<sup>11</sup>tedaj boste vstopili <v Kraljestvo>.

{če: <sup>h</sup>hotan <sup>h</sup>ina <sup>h</sup>hotan;

podoba: eikón (2x); tedaj: tote}

[D27]

<sup>1-2</sup> Mt 18:1-3 (-> Mk 9:36 Lk 9:47-8) -> Mt 19:13-5/

Mk 10:13-5/Lk 18:15-7; -> 1 Kor 14:20

<sup>7</sup> -> Gal 3:28 Ef 2:14-6; -> apokr. EvAeg (2 Klem 12:2):

'Zakaj na vprašanje, kdaj bo prišlo njegovo kraljestvo, sam

Gospod odgovarja: »Ko bo dvoje eno, vnanje kot notranje, moško

skupaj z ženskim, niti moški niti ženska.«' In KlemAl *Strom* III, 9:13

'... kadar bo dvoje postalo eno in moško skupaj z ženskim niti moški niti ženska.«' -> log. 37

## 23

Jezus je rekel:

Izbral vas bom, enega od tisoč in dva od deset tisoč, in stali

bodo kot en sam.

[D28]

-> Mt 22:14 Jn 6:70 13:18 15:16,19

## 24

Učenci so mu rekli:

<sup>1</sup>Pokaži nam kraj, kjer si, ker nam je nujno, da ga poiščemo.

Dejal jim je:

<sup>2</sup>Kdor ima ušesa, naj sliši!

<sup>3</sup>Znotraj človeka luči je luč in on sveti vsemu svetu.

<sup>4</sup>Če pa on ne sije, tedaj je tema.

{kraj: topos; ker: epei; nujno: anagké; svet: kosmos}

[D29]

<sup>1</sup> ->? Jn 14:4-5; Jn 1:38; ??Jn 7:34-5

<sup>2</sup> Mt 11:15 13:9,43 Mk 4:9,23 7:16 Lk 8:8 14:35 Apk 2:7 13:9

<sup>3</sup> ->? Mt 6:22-3/Lk 11:34-5

<sup>3-4</sup> -> Lk 11:34-6; -> Jn 12:35-6 (oz. ves *Govor o luči*

Jn 1:1,4-5,9 8:12 9:4-5 11:9-10 12:35-6 12:44-50)

## 25

Jezus je rekel:

Ljubi svojega brata kot svojo dušo, varuj ga kot punčico svojega očesa.

{dušo: psyché; varuj: térein}

[D30]

<sup>a</sup> Mt 19:19b 22:39-40/Mk 12:31/Lk 10:27 (= 3 Mz 19:18);

citira tudi Gal 5:14 Jak 2:8

<sup>b</sup> → 5 Mz 32:10 Ps 17:8 Preg 7:2

## 26

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Iver v očesu svojega brata vidiš, bruna v svojem očesu pa ne vidiš.

<sup>2</sup>Ko boš odstranil bruno iz svojega očesa, tedaj boš videl jasno, in boš lahko odstranil iver iz bratovega očesa.

{pa: de; ko: hotan; tedaj: tote}

Oxy 1:1

[D31]

Mt 7:3-5 = Lk 6:41-2

## 27

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Če se ne boste postili od sveta, ne boste našli Kraljestva;

<sup>2</sup>če se ne boste držali sobote kot sobote, ne boste videli

Očeta.

{postili: nésteuein; svet: kosmos; sobota: sabbaton/sambaton}

Oxy 1:2 <sup>1</sup> božjega Kraljestva

[D32]

<sup>1-2a</sup> →? Mt 6:33 = Lk 12:31

<sup>2b</sup> → Jn 14:9 Mt 5:8

## 28

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Stopil sem v sredo sveta in v mesu sem se jim prikazal;

<sup>2</sup>vse sem našel pijane, nikogar med njimi nisem našel treznega.

<sup>3</sup>In moja duša je bila zaskrbljena za sinove ljudi, zakaj slepi so v svojem srcu in ne vidijo,

<sup>4</sup>da so prazni prišli na svet in da prazni hočejo spet iti s sveta. [ali: ker so ... in ker...]

<sup>5</sup>Toda zdaj so pijani.

<sup>6</sup>Ko bodo izbruhali svoje vino, tedaj se bodo kesali.

{svet: kosmos (3x); meso: sarx; duša: psyché; toda: plén;

ko: hotan; tedaj: tote; kesali: metanoein}

Oxy 1:3

[D33]

<sup>1</sup> -> 1 Tim 3:16

## 29

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Če je meso nastalo zaradi duha, je to čudo;

<sup>2</sup>če pa je duh <nastal> zaradi telesa, je to čudo čudes.

<sup>3</sup>Toda jaz se čudim, kako se je tako bogastvo naselilo v tem uboštvu.

{meso: sarx; duh: pneuma (2x); pa: de; telo: sóma; toda:

alla; kako: pós}

Oxy 1:4 [frg]

[D34]

## 30

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kjer so trije bogovi, tam so bogovi;

<sup>2</sup>kjer sta dva ali eden, sem jaz z njim.

{ali: é}

Oxy 1:5 [<sup>1</sup> lakuna] <sup>2</sup>Jezus je rekel: Kjer sta <dva?,>

ni<sta> brez Boga, in kjer je eden, <vam> rečem, jaz sem z njim.

Dvigni kamen, in našel me boš; razkolji les, in tam sem!

[D35]

-> log. 77

-> Mt 18:20; Jn 10:35

## 31

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Noben prerok ni sprejet v svojem kraju,

<sup>2</sup>noben zdravnik ne zdravi tistih, ki ga poznajo.

{ prerok: prophétés; zdravi: therapeuein }

Oxy 1:6

[D36]

<sup>1</sup> Mt 13:57/Mk 6:4/Lk 4:23-4; Jn 4:44

## 32

Jezus je rekel:

Mesto, zgrajeno na visoki gori in utrjeno, ne more pasti niti  
ne more biti skrito.

{ mesto: polis; niti: oude }

Oxy 1:7

[D37]

Mt 5:14b → Mt 7:24-5 in Iz 2:2

## 33

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kar boste slišali z enim ušesom in z drugim ušesom, to  
razglašajte s strešnih teras;

<sup>2</sup>zakaj nihče ne prižge svetilke in jo vtakne pod mernik,

<sup>3</sup>niti je ne da na skrito mesto, temveč jo vtakne v svečnik,

<sup>4</sup>tako da tisti, ki prihajajo in odhajajo, lahko vidijo njeno  
svetlobo.

{ zakaj: gar; niti: oude; temveč: alla; svečnik: lychnia }

Oxy 1:8 [frg]

[D38]

<sup>1-2a</sup> Mt 10:27/Lk 12:3

<sup>2b-4</sup> Mk 4:21/Lk 8:16; Mt 5:15/Lk 11:33

## 34

Jezus je rekel:

Če slepec slepca vodi, oba padeta v jarek.

[D39]

Mt 15:14 Lk 6:39

35

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Ni mogoče, da bi kdo vdrl v hišo močnega (moža) in jo zavzel s silo, razen če mu zveže roke;

<sup>2</sup>tedaj mu bo izropal hišo.

{ razen če: ei mé ti; tedaj: tote }

[D40]

Mt 12:29/Mk 3:27 → Lk 11:21-2

36

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Ne mislite od jutra do večera in od večera do jutra, kaj naj daste nase.

{ Oxy 655:1 <sup>1</sup>Ne ukvarjajte se od jutra do večera in od

večera do jutra niti z vašo hrano: kaj boste jedli;

niti z vašo obleko, kaj boste dali nase.

<sup>2</sup>Mnogo več ste od lilij, ki rastejo in ne tkejo.

<sup>3</sup>če imate oblačilo, kaj vam manjka?

<sup>4</sup>Kdo lahko zveča vašo telesno višino?

<sup>5</sup>Ta sam vam bo dal oblačilo. }

[D41]

6:25ss/Lk 12:22ss; → Mt 6:31/Lk 12:29

37

Njegovi učenci so rekli:

<sup>1</sup>Kdaj nam boš razodet in kdaj te bomo videli?

Jezus je rekel:

<sup>2</sup>Ko boste slekli sram in boste odložili obleko

<sup>3</sup>in si jo vrgli

pod noge kot majhni otroci in jo teptali,

<sup>4</sup>tedaj <boste ob> Sinu Živega in se ne boste bali.

{ ko: hotan; tedaj: tote }

{ Oxy 655:2 [<sup>3-4</sup> lakuna]

[D42] <sup>1</sup> tedaj <boste postali> otroci Živega [itn.]

<sup>1</sup> → Jn 14:22 in 1 Jn 3:2

<sup>2</sup> →? 1 Mz 2:25 3:7

<sup>4</sup> → Mt 16:16

-> *KlemAl Strom* III 13:92 (EvAeg): Ko ga je Salome povprašala, kdaj se bo zgodilo to, o čemer je vprašal, je Gospod rekel:  
 »Kadar boste odvrgli oblačilo sramu in kadar bo dvoje postalo eno in moško skupaj z ženskimi niti moški niti ženska.« -> log. 22

**38**

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Marsikdaj ste želeli slišati te besede, ki vam jih jaz govorim,

<sup>2</sup>in nimate drugega, od kogar bi jih slišali.

<sup>3</sup>Bodo dnevi, ko me boste iskali in me ne boste našli.

{želeli: epithymein}

*Oxy* 655:3 [frg]

[D43]

<sup>1-2</sup> ?Mt 13:17/Lk 10:24

<sup>3</sup> -> Jn 7:33-4,36 8:21 Lk 17:22

**39**

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Farizeji in pismouki so prejeli ključe spoznanja in so jih skrili.

<sup>2</sup>Niti niso vstopili in niso pustili vstopiti tistim, ki so želeli.

<sup>3</sup>Vi pa postanite pametni kot kače in nedolžni kot golobi.

{farizeji: pharisaioi; pismouki: grammateus; spoznanje: gnósis; niti: oute; pa: de; pametni: phronimos; nedolžni: akeraioi}

*Oxy* 655:4

[D44]

<sup>1-2</sup> Mt 23:13/Lk 11:52

<sup>3</sup> Mt 10:16

**40**

Jezus je rekel:

Trta je bila posajena zunaj Očeta, in ker se ni prijela, bo izpuljena s koreninami in uničena.

[D45]

-> Mt 15:13 in Jn 15:1-10

41

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Jezus je rekel: Kdor ima v roki, temu bo dano;

<sup>2</sup>in kdor nima, temu bo vzeto še tisto malo, kar ima.

[D46]

Mt 13:12/Mk 4:25/Lk 8:18; → Mt 25:29/Lk 19:26

42

Jezus je rekel:

Bodite <kot> mimoidoči.

{mimoidoči: paragein; ?preidite}

[D47]

Muslimanski agraphon (Moraldi 474): Jezus je rekel (Bog ga blagoslovi!):

»Svet je most: pojdite čez, a ne zadržujte se na njem.«

43

Učenci so ga vprašali:

<sup>1</sup>Kdo si ti, da nam govoriš te besede?

Jezus jim je rekel:

<sup>2</sup>Iz tega, kar vam pravim, ne veste, kdo sem?

<sup>3</sup>Toda postali ste kot Judje, zakaj ti ljubijo drevo in sovražijo sad,

<sup>4</sup>in ljubijo sad, pa sovražijo drevo.

{toda: alla; Judje: Ioudaios; sad: karpos (2x)}

[D48]

<sup>1-2</sup> → Jn 8:25 14:8-11

<sup>3-4</sup> → Mt 12:33/Lk 6:43-4; Mt 7:17-20

44

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kdor se pregreši zoper Očeta, mu bo oproščeno,

<sup>2</sup>in kdor se pregreši zoper Sina, mu bo oproščeno;

<sup>3</sup>kdor pa se pregreši zoper svetega Duha, mu ne bo oproščeno,

<sup>4</sup>niti na zemlji, niti v nebesih.

{pa: de; sveti Duh: pneuma; niti: oute (2x)}

[D49]

Mt 12:31-2/Mk 3:28-9/Lk 12:10



## 45

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Groznja ne trgajo s trnovja, niti ne obirajo smokev z osata; zakaj to dvoje ne da sadov.

<sup>2</sup>Dober človek prinaša dobro iz lastne zakladnice,

<sup>3</sup>zel človek prinaša hudo iz svoje zakladnice zla, ki jo ima v srcu, in govori hudo.

<sup>4</sup>Zakaj iz obilja svojega srca prinaša hudo.

{niti: oute; zakaj: gar; sadov: karpos; dober: agathos; zel: kakos; hudo: ponéron (2x)}

[D50]

Lk 6:44-5/Mt 7:16 + 12:35 + 12:34

## 46

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Od Adama do Janeza Krstnika ni med njimi, ki so bili rojeni iz ženske, nikogar višjega od Janeza Krstnika,

<sup>2</sup>naj njegove oči ne bodo strte.

<sup>3</sup>Rekel pa sem, da kdor izmed vas bo postal otrok, bo poznal Kraljestvo,

<sup>4</sup>in postal bo višji kot Janez.

{Janez Krstnik: Iohannés baptistéš; naj: hina; pa: de}

[D51] <sup>2-4</sup> Toda zastran strahu, da bodo oči <takšnega>

izgubljene, sem rekel: Kdor med vami bo <najbolj> majhen, bo poznal Kraljestvo in bo večji od Janeza!«

Mt 11:11/Lk 7:28

## 47

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Nemogoče je, da bi kak mož zajahal dva konja ali, da bi napel dva loka,

<sup>2</sup>in nemogoče je, da bi sluga služil dvema gospodarjema,

<sup>3</sup>ali pa bo častil enega in bo nedostojen do drugega.

<sup>4</sup>Nihče ne pije starega vina in si takoj zaželi piti novo vino;

<sup>5</sup>in novega vina ne devljejo v stare vinske mehove, da ne bi počili,

<sup>6</sup>in starega vina ne devljejo v nov vinski meh, da ga ne bi skvarili.

<sup>7</sup>Stare krpe ne šivajo na novo oblačilo, ker bi nastalo skrpucalo.

{ali pa: é; častil: timan; nedostojen: hybrizein; zaželi: epithymein; vinski meh: askos (2x); da ne bi: hina; ker: epei}

[D52]

<sup>2</sup> Mt 6:24/Lk 16:13

<sup>4</sup> Lk 5:39

<sup>5-6</sup> Mt 9:16-7/Mk 2:21-2/Lk 5:36-8

#### 48

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Če dva skleneta mir drug z drugim v tej eni hiši,

<sup>2</sup>bosta rekla gori: »Premakni se!«, in premaknila se bo.

{mir: eiréné}

[D53] <sup>1</sup> v isti hiši

-> log. 106

<sup>1</sup> Mt 18:19 (->? Mt 12:25/Mk 3:25)

<sup>2</sup> Mt 17:20 (-> Mt 21:21/Mk 11:22-3); -> 1 Kor 13:2

#### 49

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Blagor samotarskim in izbranim, zakaj vi boste našli

Kraljestvo;

<sup>2</sup>zakaj vi prihajate od tam, <in> šli boste zopet tja.

{blagor: makarios; samotarski: monachos; zopet: palin}

[D54]

#### 50

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Če vas vprašajo: »Odkod izvirate?«, recite jim:

»Prišli smo od Luči, od tam, kjer Luč izvira od same sebe.

<sup>2</sup>Stala je in se razodevala v njih podobi.«

<sup>3</sup>Če vam poreko: »Kdo ste?«, recite:

»Smo Njegovi sinovi in izbrani od Živega Očeta.«

<sup>4</sup>Če vas vprašajo: »Kaj je znamenje vašega Očeta na vas?«, jim recite: »To je gibanje in pokoj.«

{podoba: eikón; pokoj: anapausis}

[D55]

<sup>3</sup>-> Lk 16:8 Jn 12:36 Ef 5:8 1 Tes 5:5

<sup>4</sup>-> Jn 6:57 Rim 9:26

-> log. 24

## 51

<sup>1</sup> Učenci so ga vprašali: Kdaj bo nastopil pokoj mrtvih in kdaj bo prišel novi svet?

<sup>2</sup> Dejal jim je: Kar pričakujete, je prišlo, toda ne veste tega.

{pokoj: anapausis; svet: kosmos; toda: alla}

[D56]

->? Mt 17:11-2 ali Jn 5:25

<sup>2</sup>-> Lk 17:20-1

## 52

Učenci so mu rekli:

<sup>1</sup> Štiriindvajset prerokov je govorilo v Izraelu, in vsi so govorili o tebi.

Dejal jim je:

<sup>2</sup>Zgrešili ste Živega, ki je pred vami, in govorili ste o mrtvih.

{prerok: prophétés}

[D57] <sup>1</sup> skozi tebe; Puech: »dobes. 'v tebi'«

->? Jn 5:39-40 8:53; in Lk 24:5 in Mt 8:22/Lk 9:60

## 53

Učenci so ga vprašali:

<sup>1</sup>Je obreza koristna ali ne?

Dejal jim je:

<sup>2</sup>Ko bi bila koristna, bi jih njihov oče v materi spočel obrezane.

<sup>3</sup>Toda resnična obreza v duhu je vsekakor v korist.

{koristna: óphelein (2x); ali: é; duh: pneuma}

[D58]

<sup>1</sup> -> Rim 2:25 3:1

<sup>2</sup> -> ?? Jer 9:24-5

<sup>3</sup> -> Rim 2:29

**54**

Jezus je rekel:

Blagor ubogim, zakaj vaše je nebeško kraljestvo.

{blagor; makarios}

[D59]

Mt 5:3/Lk 6:20

**55**

Jezus je rekel:

<sup>1</sup> Kdor ne sovraži očeta in matere, ne bo zmožen biti moj učenec,

<sup>2</sup> in <kdor ne> sovraži svojih bratov in sester

<sup>3</sup> in <ne> vzame svojega križa kakor jaz,

<sup>4</sup> me ne bo vreden.

{križ: stauros; vreden: axios}

[D60]

-> log. 101

Mt 10:37-8/Lk 14:26-7; -> Mt 16:24/Mk 8:34/Lk 9:23

**56**

Jezus je rekel:

Kdor je spoznal svet, je našel truplo, in kdor je našel truplo, ga svet ni vreden.

{svet: kosmos (2x); truplo: ptóma (2x)}

[D61] je padel v truplo, in kdor je padel v truplo [itn.]

-> log. 80

-> Hebr 11:38

**57**

Jezus je rekel:

<sup>1</sup> Kraljestvo Očeta je kot človek, ki je imel <dobro> seme.

<sup>2</sup> Njegov sovražnik je prišel ponoči in posejal ljujtko med dobro seme.

<sup>3</sup>Ta človek jim [=delavcem] ni dovolil, da bi populili ljuljko.

<sup>4</sup>Dejal jim je: Zakaj morda boste izpulili ljuljko in z njo tudi pšenico.

<sup>5</sup>Zakaj na dan žetve se bo ljuljka pokazala, izpulili jo bodo in sežgali.

{ljuljka/plevel: zizanion (4x); zakaj morda: mépós; zakaj: gar}

[D62]

Mt 13:24-30

## 58

Jezus je rekel:

Blagor človeku, ki je trpel, našel je življenje.

{blagor: makarios}

[D63]

-> Mt 5:10; -> Jak 1:12 in 1 Pet 3:14

-> Polikarp *ad Phil* »Blagor ubogim in preganjanim zaradi pravičnosti, zakaj njih je kraljestvo božje.«

## 59

Jezus je rekel:

Zrite Živečega, dokler živite, da ne bi umrli in iskali, da bi ga videli in ne bili zmožni videti.

{dokler: hós; da ne: hina}

[D64a]

## 60

<sup>1</sup><Videli so> Samarijana na poti v Judejo, ki je nesel jagnje.

<sup>2</sup>Vprašal je učence: <Zakaj> ta mož <nese> jagnje s seboj?

<sup>3</sup>Rekli so mu: Da ga bo lahko zaklal in pojedel.

<sup>4</sup>Dejal jim je: Dokler je živo, ga ne bo pojedel, temveč ko ga bo zaklal in bo truplo.

<sup>5</sup>Rekli so: Drugače bi ga ne mogel.

<sup>6</sup>Dejal jim je: Tudi vi si poiščite prostor v Pokoju, da ne boste postali truplo in vas ne pojedjo.

{dokler: hós; temveč: alla; truplo: ptóma; prostor: topos; pokoj: anapausis}

[D64b] <sup>1</sup>Prav tedaj je šel Samarijan v Judejo in nesel

jagnje. <sup>2</sup>Dejal je učencem: Kaj <bo> ta mož <naredil> z jagnjetom? <sup>3</sup>Odgovorili so: Ubil ga bo in pojedel! <sup>4</sup>A rekel jim je: Ne bo ga pojedel, dokler je živo, temveč šele ko ga bo ubil in bo truplo. <sup>5</sup>Rekli so mu: Nikakor drugače mu ne bo storil kaj žal. <sup>6</sup><Potem> jim je dejal: Vi sami si tedaj poiščite Prostor pokoja, da ne boste postali truplo in vas ne pojedjo.

## 61

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Dva bosta ležala v isti postelji: eden bo umrl, drugi bo živel.

Salome je rekla:

<sup>2</sup>Kdo si ti, mož, in čigav <sin>?

<sup>3</sup>Zavzel si prostor na mojem ležišču in jedel z moje mize.

Jezus ji je rekel:

<sup>4</sup>Jaz sem Tisti, ki je od Istega, meni je dano od reči mojega Očeta.

<Salome je rekla>

<sup>5</sup>Sem tvoja učenka.

<Jezus ji je rekel>

<sup>6</sup>Zatorej pravim, če je on Isti, bo izpolnjen z lučjo, če pa je razdeljen, bo izpolnjen s temo.

(in (čigav): hós; miza: trapeza; če: hotan)

[D65] <sup>4</sup>Jaz sem tisti, ki ga je v bivanje spravil Ta, ki <mi> je enak: dano mi je bilo, kar pripada mojemu Očetu! [...]

<sup>6</sup>Zatorej pravim: Če se <kdo> najde samotarskega,

bo poln luči; če pa se bo našel razdeljenega, bo poln teme.

<sup>1</sup> Lk 17:34 (-> Mt 24:40-1)

<sup>2</sup> -> Jn 8:25 14:8-11

<sup>6</sup> -> log. 24

## 62

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Povem svoje skrivnosti <tem, ki so vredni mojih> skrivnosti.

<sup>2</sup>Kar hoče storiti tvoja desnica, naj ne ve tvoja levica, kaj počne.

{skrivnost: mysterion (2x)}

[D66]

<sup>1</sup> -> Lk 10:22b Mk 4:11

<sup>2</sup> Mt 6:3

## 63

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Bil je bogatin, ki je imel mnogo denarja.

<sup>2</sup>Dejal je: Naložil bom denar, da bom posejal in pobral in posadil in napolnil kašče s plodovi,

<sup>3</sup>tako da mi ne bo ničesar manjkalo.

<sup>4</sup>Tako je mislil v srcu. In tisto noč je umrl.

<sup>5</sup>Kdor ima ušesa, naj sliši.

{bogatin: plousios; denar: chréma (2x); naložil: chrésthai;

plodovi: karpós; tako da: hina}

[D67] chréma P denar D <sup>1</sup>posest <sup>2</sup>bogastvo

<sup>1-4</sup> Lk 12:16-21

<sup>5</sup> Mt 11:15 13:9,43 Mk 4:9,23 7:16 Lk 8:8 14:35 Apk 2:7 13:9

## 64

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Neki človek je imel goste, in ko je pripravil gostijo, je poslal služabnika, naj goste pokliče.

<sup>2</sup>Ta je prišel k prvemu in mu rekel: Moj gospod te vabi.

<sup>3</sup>Oni je rekel: Trgovci mi dolgujejo denar: prišli bodo k meni zvečer.

<sup>4</sup>Šel bom in jim dal naročila. Prosim, naj me opraviči za gostijo.

<sup>5</sup>Šel je k drugemu in mu rekel: Moj gospod te je povabil.

<sup>6</sup>Oni je rekel: Kupil sem hišo in zahtevajo od mene en dan. Ne bom imel časa.

<sup>7</sup>Šel je k tretjemu in mu rekel: Moj gospod te vabi.

<sup>8</sup>Oni je rekel: Moj prijatelj se ženi in pripraviti moram pojedino; ne bom mogel priti. Prosim, naj me opraviči za gostijo.

<sup>9</sup>Šel je k še drugemu in mu rekel: Moj gospod te vabi.

<sup>10</sup>Oni je rekel: Kupil sem posestvo in grem pobrat najemnino.

Ne bom mogel priti. Prosim, naj me opraviči.

<sup>11</sup>Služabnik se je vrnil in rekel gospodu: Ti, ki si jih povabil na obed, so se opravičili.

<sup>12</sup>Gospod je dejal služabniku: Pojdi ven na ceste, pripelji tiste, ki jih boš našel, da bodo obedovali.

<sup>13</sup>Nakupovalci in trgovci ne bodo stopili v prostor mojega Očeta.

{ gostija: deipnon (5x); naj: hina; trgovci: emporos; opravičiti: paraiteisthai (4x); zahtevati: aitein; dan: hémēra; posestvo: kóme; obedovali: deipnein; prostor: topos }  
[D68]

Lk 14:16-24/Mt 22:2-10

## 65

Rekel je:

<sup>1</sup>Premožen človek je imel vinograd.

<sup>2</sup>Oddal ga je zakoncema, naj bi ga obdelovala, on pa bi dobival pridelek od njega.

<sup>3</sup>Poslal je služabnika, da bi mu zakonca dala pridelek vinograda.

<sup>4</sup>Onadva sta služabnika ujela, ga pretepla; še malo, pa bi ga bila ubila.

<sup>5</sup>Služabnik se je vrnil in povedal to gospodu.

<sup>6</sup>Gospod je dejal: Morda ju ni poznal.

<sup>7</sup>Poslal je drugega služabnika; zakonca sta ga prav tako pretepla.

<sup>8</sup>Potem je lastnik poslal svojega sinu. Dejal je: Morda bosta spoštovala mojega sinu.

<sup>9</sup>Ker sta zakonca vedela, da je on dedič vinograda, sta ga ujela in ubila.

<sup>10</sup>Kdor ima ušesa, naj sliši.

{ premožen: chréstos; naj: hina; pridelek: karpos (2x); potem: tote; ker: epei; dedič: kléronomos }  
[D69]

<sup>1-9</sup> Mt 21:33-41/Mk 12:1-8/Lk 20:9-16

<sup>10</sup> Mt 11:15 13:9,43 Mk 4:9,23 7:16 Lk 8:8 14:35 Apk 2:7 13:9



66

Jezus je rekel:

Pokažite mi kamen, ki so ga graditelji zavrgli; to je vogelni kamen.

[D70] Mi lahko kaj poveste o kamnu, ki so ga graditelji zavrgli! To je ta, vogelni kamen.

Ps 117:22 = Mt 21:42/Mk 12:10/Lk 20:17; Apd 4:11; 1 Pet 2:4-6

-> Barnaba 6:3

67

Jezus je rekel:

Kdor pozna vse, ne pozna pa samega sebe, ne ve ničesar.

[D71] Kdor pozna vse, pa ne pozna samega sebe, ta ne ve ničesar o Prostoru/ta sploh ne najde Prostora!

-> Mt 16:26/Mk 8:36/Lk 9:25

68

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Blagor vam, če vas sovražijo in preganjajo;

<sup>2</sup>zakaj našli boste Prostor, kjer vas ne bodo preganjali.

{P dobes.: in noben prostor ne bo najden tam, kamor vas preganjajo}

{blagor: makarios; če: hotan; preganjati; diókein (2x)}

[D72]

<sup>1</sup> -> Mt 5:11/Lk 9:25 -> Lk 6:22

69

Jezus je rekel:

a <sup>1</sup>Blagor tistim, ki jih preganjajo v njih srcih;

<sup>2</sup>oni so tisti, ki so v resnici spoznali Očeta.

b Blagor lačnim, zakaj trebuhe si bodo nasitili s tem, kar žele.

{blagor: makarios (2x); preganjati; diókein}

[D73]

a <sup>1</sup> -> Mt 22:16 Jn 4:23-4 17:17,19 &c

b -> Mt 5:6 = Lk 6:21

70

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Če porajate v sebi to, kar imate, vas bo to, kar imate, rešilo.<sup>2</sup>Če pa tega nimate v sebi, vas bo to, česar nimate, ubilo.

{če: hotan}

[D74]

71

Jezus je rekel:

Po&lt;rušil&gt; bom &lt;to&gt; hišo in nihče več je ne bo mogel &lt;zopet&gt; sezidati.

[D75]

-&gt;? Mt 26:61 (in 27:40) Mk 14:58; Jn 2:19 Apd 6:14

72

<sup>1</sup><Nekdo> mu <je rekel> Reci mojim bratom, naj z menoj razdele posest mojega očeta.<sup>2</sup>Dejal mu je: O, človek, kdo me je naredil za delivca?<sup>3</sup>Vrnil se je k svojim učencem in jim dejal: Nisem delivec, ali mar sem?

{naj: hina; o: ó; ali mar sem: mé}

[D76]

Lk 12:13-4

73

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Žetev je res velika, toda delavcev je malo;<sup>2</sup>toda prosite Gospoda, naj pošlje delavcev na žetev.

{res: men; toda: de (2x); delavec: ergatés (2x); naj: hina}

[D77]

Mt 9:37-8/Lk 10:2

74

Rekel je:

Gospod, mnogo jih je okrog vodnjaka, nihče pa v vodnjaku.

{pa: de}

[D78]

Origen *Contra Cels* 8:16: Nekaj jih je okrog vodnjaka, a nikogar v vodnjaku.

75

Jezus je rekel:

Mnogi stoje pred vrati, ampak le samski so tisti, ki bodo vstopili v poročno sobo.

{ampak: alla; samski: monachos}

[D79]

->? Mt 22:10-4 9:15/Mk 2:19/Lk 5:34; -> Jn 3:29 in Jn 25:10

76

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kraljestvo Očetovo je podobno možu, trgovcu, ki je imel tovor blaga in je naletel na biser.

<sup>2</sup>Ta trgovec je bil moder. Prodal je tovor in si kupil ta biser zase.

<sup>3</sup>Iščite torej zaklad, ki ne premine, ki traja,

<sup>4</sup>kjer ne pridejo zraven molji, da bi ga požrli, niti črvi, da bi ga uničili.

{tovor blaga: phortion (2x); biser: margarités (2x); niti: oude}

[D80]

<sup>1-2</sup> Mt 13:45-6

<sup>3-4</sup> Mt 6:19-20/Lk 12:33

77

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Jaz sem luč, ki je nad vsemi, jaz sem vse,

<sup>2</sup>vse prihaja od mene in vse se k meni vrača.

<sup>3</sup>Razkoljite les, in tam sem;

<sup>4</sup>dvignite kamen, in tam me boste našli.

<sup>3-4</sup> -> Oxy 1:5 ad log. 30

[D81]

<sup>1-2</sup> -> Jn 8:12

<sup>3-4</sup> -> Rim 11:36 in 1 Kor 8:8

78

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Jezus je rekel: Zakaj ste prišli ven na polje?

<sup>2</sup>Da bi videli trst, ki ga veter maje?

<sup>3</sup>In da bi videli človeka, ki oblači mehka oblačila?

<sup>4</sup><Toda v sobanah> vaših kraljev in veljakov so ti, ki nosijo mehka oblačila,

<sup>5</sup>in oni ne poznajo resnice.

{veljaki: megistanos}

[D82]

<sup>1-5</sup> Mt 11:7-8 = Lk 7:24-5

<sup>4</sup> Apk 6:15 (-> Ps 2:2 Iz 24:21) in Mt 20:25

## 79

Ženska iz množice mu je rekla:

<sup>1</sup>Blagor trebuhu, ki te je nosil, in prsim, ki so te hranile.

On ji je dejal:

<sup>2</sup>Blagor tistim, ki so slišali besedo Očetovo in jo obdržali v resnici.

<sup>3</sup>Zakaj prišli bodo dnevi, ko boste dejali:

<sup>4</sup>Blagor trebuhu, ki ni spočel, in prsim, ki niso dojile.

{beseda: logos; zakaj: gar}

[D83]

<sup>1-2</sup> Lk 11:27-8

<sup>3-4</sup> Lk 23:29 -> tudi Mt 14:19/Mk 13:17/Lk 21:23

<sup>3-4</sup> EvAeg: Ko ga je Salome spraševala, do kdaj bo imela

smrt oblast, je rekel: »Dokler boste ve ženske rodile.«

(KlemAl *Strom* III, 6:45) Salome reče: »Do kdaj bodo ljudje umirali?« Gospod odgovori: »Dokler bodo ženske rodile.«

(KlemAl *Strom* III, 9:64). V Evangeliju Egipčanov pravi sam

Odrešenik: »Prišel sem odpraviti (katalysai) ženski posel.«

(KlemAl III, 9:63. Ko mu je rekla: »Dobro sem storila, da

nisem rodila«, ji je Odrešenik odgovoril: »Jej od vsake

rastline, ne jej le od tistih, ki so grenke.« (KlemAl *Strom*

III, 9:66) (zoper abortiva?)

## 80

Jezus je rekel:

Kdor je spoznal svet, je našel telo, a kdor je našel telo, tega svet ni vreden.

{svet: kosmos (2x); telo: sóma (2x); a: de}

-> log. 56: truplo (ptoma) vs. telo (soma)

[D84]

81

Jezus je rekel:

Naj ta, ki je postal bogat, kraljuje, in ta, ki ima moč, naj se  
<ji> odpove.

{moč: dynamis; odpove: argeisthai}

[D85]

-> 1 Kor 4:8

82

Jezus je rekel:

Kdor je blizu mene, je blizu ognja, in kdor je daleč od mene, je  
daleč od Kraljestva.

[D86]

->? Mk 12:34 ?? Mk 9:49

83

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Podobe se očitujejo človeku, in luč, ki je v njih, je skrita  
v podobi luči Očeta.

<sup>2</sup>On se bo razodel, in njegova podoba bo porojena od njegove  
luči.

{podoba: eikón (3x)}

[D87] <sup>1</sup>Podobe so očitne človeku, toda luč, ki je v  
njih, je skrita. <sup>2</sup>V podobi luči Očeta bo razodeta, in  
njegova podoba bo zastrta z njegovo lučjo. }

84

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kadar vidite, kakšni ste na pogled, se razveselite.

<sup>2</sup>Toda ko boste videli vaše podobe, ki so nastale pred vami,  
ki niti ne umro, niti niso očitne, koliko boste prenesli?

{D prevaja konec: kako boste prenesli to veličastje?}

{toda: de; ko: hotan; podobe: eikón; niti: oute (2x)}

[D88]

85

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Adam je nastal od velike moči in velikega obilja, in vendar ni bil vreden vas.

<sup>2</sup>Zakaj ko bi bil vreden, ne <bi bil okusil> smrti.

{moč: dynamis; zakaj: gar; vreden: axios}

[D89]

86

Jezus je rekel:

<Lisice imajo> br<loge> in ptiči imajo gnezda, Sin Človekov pa nima kam položiti glave in počivati.

{pa: de}

[D90]

Mt 8:20/Lk 9:58

87

Jezus je rekel:

Nesrečno je telo, ki je odvisno od telesa,

in nesrečna je duša, ki je odvisna od njiju dveh.

{nesrečen/v stiski/ubog: talaiporos (2x); telo: sóma (2x);

duša: psyché}

[D91] {tolmači: naj mrtvi pokopljejo svoje mrtve}

->?? Mt 8:21-2/Lk 9:59-60

88

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Angeli {ali: Sli} in preroki bodo prišli k vam in vam bodo dali, kar je vaše.

<sup>2</sup>In tudi vi jim dajte, kar je v vaših rokah, in si recite:

<sup>3</sup>Kateri dan bodo prišli in sprejeli, kar je njihovo?

[D92]

-> Mt 16:27/Mk 8:38b/Lk 9:26b

89

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Zakaj umivate čašo od zunaj?

<sup>2</sup>Mar ne sprevidite, da je tisti, ki je naredil notranjost,  
naredil tudi zunanjost?

{čaša: potérion; sprevideti: noein}

[D93]

Mt 23:25-6/Lk 11:39-40

## 90

Jezus je rekel:

Pridite k meni, zakaj prijetno je moje breme in moje gospostvo  
je blago, in našli boste pokoj zase.

{prijetno: chréstos; pokoj: anapausis}

[D94]

Mt 11:28-30

## 91

Rekli so mu:

<sup>1</sup>Povej nam, kdo si, da bomo lahko verovali vate.

Dejal jim je:

<sup>2</sup>preskušate obličje neba in zemlje,

<sup>3</sup>in tistega, ki je pred vami, niste spoznali,

<sup>4</sup>in ne preskušate tega trenutka.

{da: hina; verovali: pisteuein; preskušate/zaznavate: peirazein  
(2x); trenutek: kairos}

[D95]

<sup>1</sup> -> Jn 6:30

<sup>2-4</sup> Lk 12:54-6/Mt 16:1-3

<sup>3</sup> -> Jn 7:28 8:19

## 92

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Iščite, in našli boste, toda tistega, kar ste me povpraševali  
te dni, vam tedaj nisem povedal;

<sup>2</sup>zdaj vam jih želim povedati, toda vi ne sprašujete po njih.

{toda: alla}

[D96]

->? Mt 7:7-8/Lk 11:9-10

93

&lt;Jezus je rekel&gt;

Ne dajajte svetinj psom, zakaj zakopali jih bodo v gnoj, in ne mečite biserov svinjam, da jih ne bodo [poteptale z nogami ...]

{gnoj: kopria; biseri: margarités; da ne: hina}

[D97]

Mt 7:6

94

Jezus je rekel:

Kdor išče, bo našel, <in kdor trka,> se mu bo odprlo.

[D98]

Mt 7:8/Lk 11:9-10

95

&lt;Jezus je rekel&gt;

Če imate denar, ga ne posojajte za obresti, temveč <ga> dajte tistim, od katerih ga ne boste dobili [nazaj].

{v rkp za »denar« dve nepopisani strani}

[D99]

Lk 6:34-5 (-&gt; 6:30 in Mt 5:42)

96

Jezus &lt;je rekel&gt;

<sup>1</sup>Kraljestvo Očetovo je kot ženska, ki je vzela malce kvasa in ga <vmešala> v testo in naredila od tega velike hlebce.

<sup>2</sup>Kdor ima ušesa, naj sliši.

[D100] <sup>1</sup> ki je malo kvasa vmešala <v tri> mere moke in naredila s tem velike hlebce.

<sup>1</sup> Mt 13:33 = Lk 13:20-1

<sup>2</sup> Mt 11:15 13:9,43 Mk 4:9,23 7:16 Lk 8:8 14:35 Apk 2:7 13:9

97

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kraljestvo <Očeto>vo je kot ženska, ki je nesla lonec poln moke in šla na dolgo pot.

<sup>2</sup>Ročaj lonca se je odlomil; Moka se je za njo raztresala po



cesti; ona tega ni vedela, ni odpravila nezgode.

<sup>3</sup>Ko je prišla domov, je lonec odložila in videla, da je prazen.

[D101]

## 98

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kraljestvo Očetovo je kot mož, ki hoče ubiti mogočnika.

<sup>2</sup>Izvlekel je meč v svoji hiši, ga zadril v steno, da bi videl, če bo roka dovolj krepka;

<sup>3</sup>potem je zabodel mogočnika.

{mogočnik: megistanos (2x); potem: tote}

[D102]

->?? Lk 14:31

## 99

Učenci so mu rekli:

<sup>1</sup>Tvoji bratje in tvoja mati stoje zunaj.

Dejal jim je:

<sup>2</sup>Ti, ki izpolnjujejo voljo mojega Očeta, ti so moji bratje in moja mati;

<sup>3</sup>oni so ti, ki bodo stopili v Kraljestvo mojega Očeta.

[D103]

Mt 12:46-50/Mk 3:31-5/Lk 8:19-21

## 100

<sup>1</sup>Jezusu so pokazali zlatnik in mu rekli: Cesarjevi možje terjajo davek od nas.

Dejal jim je:

<sup>2</sup>Dajte cesarju, kar je cesarjevega,

<sup>3</sup>dajte Bogu, kar je božjega,

<sup>4</sup>in dajte meni, kar je mojega.

[D104]

<sup>1-3</sup> Mt 22:16-21/Mk 12:13-17/Lk 20:21-5

**101**

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kdor ne sovraži očeta svojega in matere svoje tako kot jaz, ne zmore biti moj <učenec>.

<sup>2</sup>In kdor ne ljubi očeta svojega in matere svoje, tako kot jaz, ne zmore biti moj <učenec>.

<sup>3</sup>zakaj moja mati <me je rodila,> toda moja prava <mati> mi je dala življenje.

{zakaj: gar; toda: de}

[D105]

-> log. 55

<sup>1</sup> Mt 10:37/Lk 14:26-7; -> Mt 19:29/Mk 10:29/Lk 14:29b

**102**

Jezus je rekel:

Gorje jim, farizejem, zakaj so kot pes v volovih jaslih: niti ne ž je, niti ne da volu, da bi jedel.

{Pharisaios; niti: oute (2x)}

[D106]

-> Lk 11:42-3 Mt 23:13-5,25,27,29; -> Lk 11:52

**103**

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Blagor človeku, ki ve, v katerem delu (noči) bodo prišli roparji,

<sup>2</sup>tako da bedi in zbere svoje <sile> in si opaše ledja, preden vstopijo.

{blagor: makarios; del: meros; roparji: léjstés; tako da:

hina}

[D107]

<sup>1</sup> -> Mt 24:43-4/Lk 12:39-40

<sup>2</sup> -> Lk 12:35

**104**

Rekli so <mu>

<sup>1</sup>Dajmo, molimo danes in postimo se.

Jezus je rekel:

<sup>2</sup>Kateri greh sem mar storil ali kateremu sem se prepustil?

<sup>3</sup>A ko bo ženin prišel iz poročne sobe, tedaj naj se poste in naj molijo.

{postiti: nésteuein (2x); mar: gar; ali: é; a: alla; ko: hotan; ženin: nymphios; poročna soba: nymphón; tedaj: tote}  
[D108]

Mt 9:14-5/Mk 2:18-20/Lk 5:33-5

## 105

Jezus je rekel:

Kdorkoli pozna očeta in mater, naj bo imenovan sin vlačuge.

{vlačuga: porné}

[D109]

->? Jn 8:41

## 106

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kadar boste dvoje naredili za eno, boste postali sinovi Človekovi,

<sup>2</sup>in če boste rekli: Gora, premakni se!, se bo premaknila.

{kadar: hotan}

[D110]

-> log. 48

<sup>2</sup> Mt 17:20

## 107

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kraljestvo je kot pastir, ki je imel sto ovac.

<sup>2</sup>Ena od njih, največja, je zašla. Pustil je (drugih)

devetindevetdeset in iskal tisto eno, dokler je ni našel.

<sup>3</sup>Potem ko se je namučil, je rekel ovci: Ljubim te bolj mimo

(onih) devetindevetdeset.

{mimo: para}

[D111]

Mt 18:12-3/Lk 15:3-6

## 108

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Kdor pije z mojih ust, bo postal kot jaz in jaz sam bom postal on

<sup>2</sup>in skrite stvari se mu bodo razodele.

[D112]

->? Jn 7:37

## 109

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Jezus je rekel: Kraljestvo je kot mož, ki je imel zaklad <zakopan> v njivi, ne da bi to vedel.

<sup>2</sup>In <ne da bi ga našel,> je umrl in njivo zapustil <sinu>.

<sup>3</sup>Sin (o zakladu) ni vedel, prevzel je njivo in jo prodal.

<sup>4</sup>In tisti, ki jo je kupil, je prišel, med oranjem pa je našel zaklad.

<sup>5</sup>Začel je posojati denar, komur je hotel.

{ začel: archesthai }

[D113]

-> Mt 13:44

## 110

Jezus je rekel:

Kdor je našel svet in obogatel, naj se odpove svetu.

{ svet: kosmos (2x); odpove: arneisthai }

[D114]

## 111

Jezus je rekel:

<sup>1</sup>Nebo se bo odprlo in zemlja pred vami,

<sup>2</sup>in Živi ne bo videl niti smrti niti strahu, zakaj

<sup>3</sup>Jezus pravi: Kdor najde sebe, tega svet ni vreden.

{ niti: oude; zakaj: hoti; svet: kosmos }

[D115]

<sup>1</sup> -> Iz 34:4 Hebr 1:12 Apk 6:14

<sup>2</sup> -> Mt 16:28; -> Apk 6:14

**112**

Jezus je rekel:

Gorje mesu, ki je odvisno od duše; gorje duši, ki je odvisna od mesa.

{meso: sarx (2x); duša: psyché (2x)}

[D116]

**113**

Učenci so ga vprašali:

<sup>1</sup>Kdaj bo prišlo Kraljestvo?

<Jezus je dejal>

<sup>2</sup>Ne bo prišlo od pričakovanja. Nihče ne bo rekel: Glej, tu je! ali Glej, tam je!.

<sup>3</sup>Ampak Kraljestvo Očetovo je razsuto po vsej zemlji in ljudje ga ne vidijo.

{ali: é; ampak: alla}

[D117]

Lk 17:20-1 ->? Mt 24:23 in Jn 1:26

**114**

Simon Peter jim je rekel:

<sup>1</sup>Naj gre Marija iz naše srede, zakaj ženske niso vredne Življenja.

Jezus je rekel:

<sup>2</sup>Glejte, vodil jo bom tako, da jo bom naredil moško, da bo tudi ona lahko postala živi duh (pneuma), podobno vam možem.

<sup>3</sup>Zakaj vsaka ženska, ki je postala moški, bo stopila v nebeško kraljestvo.

{da bo: hina; duh: pneuma}

[D118]

Evangelij po Tomažu

{p euaggelion p kata thómas}

<KONEC>

## Register oseb

- Dvojček Juda Tomaž {Didymos Ioudas Thómas} intr, (13), (finis)  
 Marija {Mari'am} 21, 114  
 Matej {Maththaios} 13  
 Salome {Salómé} 61  
 Samarijan {Samareités} 60  
 Simon Peter {Simón Petros} 13, 114  
 Tomaž {Thómas} 13, finis  
 Jakob Pravični {Iakóbos Dikaios} 12  
 učenec/učenci {mathétés} 7, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 24,  
 37, 43, 51, 52, 53, 55, 60, 72, 99, 101, 113  
 učenka {mathétés} 61  
 angeli/sli {aggelos} 88  
 farizeji {pharisaaios} 39, 102  
 pismouki {grammateus} 39  
 preroki {prophétés} (31), 52, 88

**PROBLEMI 5-6/1996, letnik XXXIV**

**Uredništvo:** Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

**Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*:** Alenka Zupančič

**Sekretar uredništva:** Uroš Grilec

**Naslov uredništva:** Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

**Žiro račun:** 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

**Izdajatelj:** Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

**Oblikovanje:** VSSD

**Stavek:** Klemen Ulčakar

**Tisk:** Cicero

**Naklada:** 1050 izvodov

**Naročnina za leto 1996:** 5250,00 SIT

**Cena te številke:** 1050,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.











