

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 975—988

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 122/129Ušeničnik A.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Klun

© 2022 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika in njena (post)moderna kritika

The Neo-scholastic Metaphysics of Aleš Ušeničnik and its (Post)Modern Critique

Povzetek: Aleš Ušeničnik je bil eden vodilnih predstavnikov slovenske neosholastične misli, ki je gradila na aristotelskih predpostavkah ‚večne filozofije‘. Prvi del članka predstavi Ušeničnikovo neosholastično metafiziko in njegovo razumevanje krščanstva oziroma katolištva. Ušeničnik je izrazito kritičen do modernosti, ki zanj pomeni odpad od večnih resnic klasične metafizike in ki je po njegovem nezdružljiva s katoliško vero. Drugi del članka postavi pod vprašaj tako Ušeničnikovo kritiko modernosti kot tudi nujnost aristotelsko inspirirane metafizike kot ‚naravne osnove‘ krščanskega pogleda na svet. Ob tem zagovarja tezo, da obstaja določena napetost med novostjo krščanskega razodetja in grško metafiziko, kar je eden od pomembnih vzrokov za vzpon modernosti. Krščanstvo, ki ima za osnovo biblično razumevanje časa in zgodovine, se ne pusti ujeti v statično in rigidno metafizično zgradbo. V tretjem delu se članek posveti izzivom, ki jih prinaša postmoderna doba z zavračanjem vsake metafizike, kar pa je s stališča krščanstva nesprejemljivo. Zato je pomembno, da se prenovi sodobno razumevanje metafizike, da bo sposobno prepoznati pozitivne razsežnosti tradicije – vključno z Ušeničnikom –, obenem pa upoštevati specifično bibličnega razodetja v njegovi bivanjsko zgodovinski razsežnosti.

Ključne besede: Aleš Ušeničnik, neosholastika, metafizika, krščanstvo, modernost, postmoderna

Abstract: Aleš Ušeničnik was one of the leading representatives of Slovenian neo-scholastic thought, which was built on the Aristotelian assumptions of the “perennial philosophy”. The first part of this article presents Ušeničnik’s neo-scholastic metaphysics and his understanding of Christianity and Catholicism. Ušeničnik is highly critical of modernity, which refuses the eternal truths of classical metaphysics, and that Ušeničnik considers incompatible with the Catholic faith. The second part of the article questions both Ušeničnik’s critique of modernity and the necessity of Aristotelian-inspired metaphysics as the “natural basis” of the Christian worldview. It is argued that there is a tension between

the novelty of Christian revelation and Greek metaphysics, and that is one of the important causes of the rise of modernity. Christianity with its biblical understanding of time and history cannot be expressed in a static and rigid metaphysical structure. The third part of the article addresses the challenges of postmodernity and its rejection of metaphysics, which is not acceptable from the Christian point of view. It is therefore important to look for a new understanding of metaphysics, as to be able to recognize the positive dimensions of tradition – including Ušeničnik – while taking into account the peculiarity of biblical revelation in its existential-historical dimension.

Keywords: Aleš Ušeničnik, neo-scholastics, metaphysics, Christianity, modernity, postmodernity

Zrelo ustvarjalno obdobje teologa in filozofa Aleša Ušeničnika lahko postavimo v čas pred približno sto leti in če z današnjega stališča pogledamo nazaj, se kar ne moremo načuditi, koliko idejnih sprememb se je v zgodilo v tem, za zgodovinske filozofske okvire dokaj kratkem obdobju.¹ Nemški sociolog Hartmut Rosa (2013, 4) upravičeno govori o razvoju modernosti kot nenehnem pospeševanju družbenih sprememb in zdi se, da to pospeševanje velja tudi za idejne premike v družbi. Ušeničnik je bil še globoko zasidran v t. i. ‚večni filozofiji‘ (*philosophia perennis*), ki je nudila metafizično osnovo za krščansko (neo)sholastiko, in je svojega idejnega nasprotnika videl v moderni filozofiji, ki je z Descartesom in Kantom zapustila ontološka izhodišča klasične metafizike. Toda danes je tudi moderna dediščina Kanta in razsvetljskih idealov postavljena pod vprašaj. Postmoderno mišljenje vse bolj širi svojo prevlado. Če za Ušeničnika modernost predstavlja odpad od resnice, bi postmoderna misel zanj verjetno pomenila najtemačnejši scenarij, ki ne zadeva le razkroja resnice, temveč tudi človekove eksistence.

Seveda je taka sodba sprejemljiva le, če sprejmemo Ušeničnikova neosholastična izhodišča oziroma če vztrajamo na ‚večni filozofiji‘, ki jo je najzvesteje izrazil Aristotel in ki je v srednjem veku postala filozofska osnova krščanskega pogleda na svet. Drugače je, če dopustimo, da ima moderna filozofija svojo upravičenost in da tudi postmoderna misel naslavlja pomembna vprašanja, ki jih ne moremo odpraviti zgolj z moralnimi obsodbami nihilizma. Prva raven tukajšnjega razmisleka torej zadeva odnos med filozofskimi pozicijam znotraj širšega konteksta zahodne duhovne zgodovine (antika – moderna – postmoderna) in ni neposredno vezana na teologijo. Druga raven pa zadeva odnos med krščanstvom in filozofijo oziroma se dotika vprašanja, ali se krščanstvo nujno navezuje na določeno filozofsko razumevanje stvarnosti, brez katerega bi krščanska vera in teologija izgubili svojo ‚naravno‘ osnovo. V tem članku bom poskusil pokazati, da Ušeničnikovo stališče, ki vztraja na ‚stari‘ metafiziki in slednjo razume kot naravno podlago za krščanstvo, ne poseduje ustrezne prepričljivosti. Nasprotno, moderna in celo postmoderna misel lahko postaneta pomemben sogovornik krščanstvu, kajti sledn-

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

je ne temelji na filozofskih uvidih, temveč na razodetju bibličnega Boga. Ali to pomeni, da je Ušeničnikova oziroma neosholastična misel preživeta in se postavlja na moderno ali celo postmoderno izhodišče, ki kar počez zavrača vso metafiziko? Nikakor. Potreben je diferenciran pristop, ki bi ga lahko imenovali hermenevtičen v širšem pomenu besede. Hermenevtika tu ne pomeni postmoderne svobode interpretiranja in zanikanja resnice, temveč previdnost pri tem, da bi ‚objektivni‘ smisel ali resnico prehitro povezali z eno samo razlago in jima s tem napravili medvedjo uslugo. Takšen hermenevtičen pristop je v odnosu do sholastične misli napravila tudi teologija, kar se je posebej manifestiralo pri drugem vatikanskem koncilu, ki je iskal prenovljeno in posodobljeno razumevanje večno resničnega krščanskega oznanila.

1. Ušeničnik v idejnem boju proti moderni filozofiji

Ušeničnik, ki je na papeški univerzi Gregoriana dobil odlično filozofsko izobrazbo, je v polnosti prevzel neosholastično misel in v njej prvenstvo sv. Tomaža Akvinskoga, čigar filozofija je po okrožnici papeža Leona XIII iz leta 1879 postala uradna filozofija katoliške Cerkve. Ušeničnik pri Tomažu ceni, da se »gradi vsa metafizika z neko matematično razvidnostjo in gotovostjo« (Ušeničnik 1939–1940, 10:243) in da se pod tem pogledom »Skotus in Suarez ne moreta meriti s Tomažem. Njuna logika je s tomističnega vidika slabotnejša, razvidnost njiju zaključkov manjša.« (244) Manjši brat Janez Duns Skot (1265/6–1308) in jezuit Francisco Suarez (1548–1617) sta poleg tomistične smeri, ki so jo negovali dominikanski sobratje Tomaža, zasnovala svoji sholastični smeri, ki sta bili živi zlasti v njihovih redovih. Med temi smermi so obstajale precejšnje razlike, res pa je, da so se vse navezovala na Aristotelova ontološka izhodišča, zato Ušeničnik v njih vidi »tri stopnje sholastične filozofije, ki vse izhajajo iz istih aristotelskih virov in se razlivajo v mogočno metafiziko o svetu, duši in Bogu« (244).

Prav ta metafizika je z vzponom moderne filozofije prišla pod vprašaj. Pri tem procesu ima posebno vlogo Kant, zato Ušeničnik zapiše: »Kantovo filozofijo smemo postaviti celo za izhodišče vseh modernih metafizičnih zmot.« (Ušeničnik 1939–1940, 7:293) Precej huda trditev, vendar povsem v duhu tedanje neosholastike. Kant je namreč razglasil metafizične sklepe o svetu, duši in Bogu za gole ideje, katerih obstoja ni mogoče dokazati. Potrebno se je zavedati, da so bili ravno dokazi za obstoj Boga kot prvega vzroka, obstoj presežne človeške duše in obstoj z umno strukturo zaznamovanega sveta, jedro klasične metafizike, brez katerih bi slednja izgubila svoj smisel. Kantova kritika metafizike pa je postala možna šele na novih spoznavnoteoretskih izhodiščih, ki zaznamujejo novoveški obrat k subjektu. Moderna filozofija za razliko od stare ne izhaja več iz samoumevne danosti sveta (kozmosa), znotraj katerega se umešča in sebe razume tudi človek, temveč iz človeka, ki mora izhajajoč iz svoje ‚subjektivne‘ notranjosti šele priti do spoznanja sveta in tudi sicer do kakršnega koli ‚objektivnega‘ spoznanja. Zato se pojavi, kot pravi Ušeničnik, ‚problem modernih‘ in to je namreč ‚dvom‘ (13). Modernost je

zasejala dvom ne zgolj v vsebino spoznanja (kaj velja za resnico), temveč v sposobnost spoznanja na sploh (sposobnost doseganja resnice).

Problem spoznanja in z njim povezan dvom res predstavlja veliko spremembo glede na antično misel – v novem veku namreč dobi epistemologija prioriteto pred ontologijo –, predstavlja pa tudi izziv za vero. Ušeničnik zapiše: »Verska dvomljivost je ena najstrašnejših kazni, ki jo je Bog poslal na človeštvo!« (Ušeničnik 1939–1940, 10:99) Ob tem ne moremo spregledati Ušeničnikovega razumevanja vere, ki se naslanja na širšo katoliško tradicijo in posebej na neosholastični pogled. Vera pomeni prepričanje o nečem oz. imeti nekaj za resnično.² Vera je predvsem *fides quae*, tisto, kar verjamemo in verujemo oziroma vsebina vere. *Fides qua*, vera kot dejanje zaupanja, vera ‚s katero‘ (*qua*) verujemo, je potisnjena v ozadje. Še več, vera kot zaupanje je potrebna prav tam, kjer ni gotovosti, kjer je možen dvom, zato takšna vera dobi vlogo predvsem pri sprejemanju dogem, ki jih ni mogoče doumeti. Ušeničnikov ideal vere je gotovost, ki odpravi dvom. Zato je vloga filozofije v tem, da zagotovi gotovost oziroma v Ušeničnikovem besednjaku ‚izvestnost‘ spoznanja. Vloga teologije pa je v tem, da pokaže gotovost *krščanske vere*. »Nekateri imenujejo že naravno spoznanje človeštva o Bogu in posmrtnosti *vero*. Tako govorjenje je seveda dvoumno. Kdo bi namreč utegnil sklepati, da ni pravo spoznanje, in to bi bilo zmotno. Je pravo spoznanje.« (75) Na ravni naravnega spoznanja je vera postavljena nižje od spoznanja. Drugače pa je vera v odnosu do nadnaravnega razodetja, na katerem temelji krščanstvo. Ušeničnik zapiše: »Vera v pravem pomenu je pa vera, ki z njo sprejmemo krščanstvo.« (76) V tem primeru je vera višje od naravnega spoznanja, ker je naš um omejen.

»Razodetje krščanske dogme, je tako lepo rekel sv. Tomaž Akvinski, je bilo tudi zato potrebno, da bi resnico bolj resnično spoznali. Dogma nam namreč s svojo nedoumnostjo oznanja prav to, da ne moremo izmeriti vse resnice. [...] Predrzo je, če kdo misli, da more s svojim umom resnico izmeriti in da je to resnično, kar on spozna, in da ni resnično, česar on ne spozna. Ta predrznost je mati zmot in dogma osvobaja duha, da ponižno išče resnico.« (Ušeničnik 1939–1940, 7:12)

Na prvi pogled se zdi, da Ušeničnik ostaja v dvoumnosti glede moči spoznanja v filozofiji. Po eni strani zagovarja možnost naravnega, t. j. filozofskega spoznanja, kot ga najdemo v večni filozofiji, po drugi strani pa naravni um trči na meje, ki jih presežeta razodetje in vera. Toda v tem po njegovem ni neskladnosti, kajti zmožnost spoznanja (resnice) ne izključuje omejenosti uma: da namreč ne more spoznati celotne in absolutne resnice, kot jo lahko pozna samo Bog.³ Večji problem

² Lah opredeli razumevanje vere pri Ušeničniku kot »razumsko pritrditev resnici v Cerkvi« (Lah 2004, 294). »Vera je tako v prvi vrsti in bistveno zadeva razuma oziroma uma. Z umom človek sprejema od Boga razodete resnice, ne da bi notranje uvidel to, kar veruje. Uvidi le to, da Bogu mora verovati, če govori. [...] Kategorija odnosa, ki v personalistično usmerjeni teologiji in filozofiji (ki je bila takrat že navzoča) prevzema ontološko resničnost, je v Ušeničnikovem mišljenju skoraj odsotna.« (295)

³ Podobno stališče zagovarja tudi Tomaž Akvinski, ki po eni strani umu pripisuje zmožnost, da »doseže notranjost in bistvo stvari« (*ad interiora et essentiam rei pertingit*, QDV 1, 12), po drugi strani pa nikoli

je zoženje vere na izpovedovanje razodetih resnic v smislu vsebinskih opredelitev (dogem) oziroma da se tako razumljena vera razlaga po modelu grškega razumevanja resnice kot ‚ne-skritosti‘ (gr. *alētheia*). Biblični pojem vere v smislu zaupanja in biblično pojmovanje resnice v smislu pričevanja⁴ se povsem umakneta pred filozofskim modelom védenja in resnice.

Toda vrnimo se k problemu moderne filozofije, kot ga vidi Ušeničnik. Zaradi epistemološkega dvoma in zavrnitve metafizike se je zrušila nekdanja trdnost mišljenja, kar je privedlo do ‚anarhije‘ v moderni filozofiji. »Moderna filozofija – kje si? Pridobitve moderne znanosti vidimo, odlomke vidimo, a sinteze, enotne filozofične misli, nikjer. Sestav pobija sestav, povsod vlada umska anarhija. In v tej anarhiji nikjer jasnosti, nikjer luči!« (Ušeničnik 1939–1940, 10:24) Tisto, kar je za Ušeničnika pri vsem najbolj zaskrbljujoče, niso teoretska razhajanja, temveč nesposobnost moderne filozofije, da odgovori na praktična vprašanja življenja. Ušeničnikovo najizvirnejše delo nosi naslov *Knjiga o življenju*, ker verjame, da se resnica filozofije in tudi vere odloča v odnosu do celovitih vprašanj življenja. Knjigo razdeli v tri dele: Dvom življenja, Blagovest življenja in Smisel življenja. V prvem delu obravnava problem modernega dvoma, ki se ga loti z vprašanjem »Ali je življenje vredno življenja?« (7) Človekovo življenje, tako meni Ušeničnik, mora imeti določen cilj in šele ta cilj lahko življenju podeli potrebni smisel. Ob tem ni moč tajiti, da človek hrepeni po sreči in da je doseganje srečnosti v tesni povezavi s človekovim moralnim ravnanjem. »To dvoje – npravna resnoba življenja in hrepenenje po sreči – kaže sledi, kje mora biti pravi vidik in kje resnica življenja.« (21) Toda človekovo hrepenenje se ne ustavi pri (za)časnih in končnih rečeh, temveč v sebi nosi hrepenenje po večnosti, po ‚blaženstvu‘ (lat. *beatitudo*). Ali je hrepenenje človeka po večni sreči zgolj utvara? Ali imajo npravni in ostali ideali svojo utemeljitev v resničnosti, ali so gola iluzija? »Vsi ideali zbujaajo v duši hrepenenje, da bi se uresničili. Duša čuti, da je ustvarjena za ideale, da je uresničenje idealov nje življenje, utešenje nje hrepenenja po miru, po sreči, po blaženstvu.« (141) Če moderna filozofija zavrne metafiziko ali če glede uresničitve idealov ostaja v neodločnem agnosticizmu, potem izmika temelje življenju in ga ni sposobna osmisliti. Zato Ušeničnik ne izbira besed pri svoji kritiki: »Agnosticism je torej lažnivo naziranje, dobro za filozofe po gorkih sobah, naravno za izživele razkošnike, a brez vrednosti za ljudi, ki iščejo opore in moči v težkih borbah življenja.« (57) Odgovori, ki jih ponuja moderna filozofija in ki so manj od večnosti, ne morejo rešiti dvoma življenja.

Blagovest življenja je po Ušeničniku v tem, da »[r]esnica življenja mora biti, resnica je« (63). To resnico življenja prinaša krščanstvo. »Krščanstvo je rešilo uganoko življenja. Pokazalo je v večnost in neskončnost, in iz večnosti in neskončnosti je zasijala luč v temo.« (66) Za Ušeničnika življenje, ki ne doseže uresničitve svo-

v popolnosti ne spozna bistev (*rerum essentiae sunt nobis ignotae*, QDV 10, 1). Ušeničnik občuduje Tomaževo ponižnost v odnosu do resnice (Ušeničnik III, 67).

⁴ Levinas (1972) razlikuje med dvema pojmovanjema resnice: grški pojem v ospredje postavlja razkrivanje in manifestacijo (fr. *dévoilement*) bivajočega, biblični pojem pa resnico poveže z (osebnim) pričevanjem (fr. *témoignage*).

jega hrepenenja po večni sreči, nima smisla. »Brez posmrtnosti sam nesmisel!« (67) Pri tem ni možen nikakršen kompromis, nobeno vmesno stališče, zato je nujna ‚ločitev duhov‘. Zdaj ne zadostuje niti metafizična presežnost, temveč je potrebno sprejetje krščanstva. »Moderno človeštvo je Kristusa zavrglo. Naša doba je doba velike apostazije. [...] Zato se potaplja moderno človeštvo v agnosticizem, skepticizem, umski nihilizem.« (79) Brezkompromisna drža vodi v izključevanje: »Ali nihilizem ali krščanstvo. Druge alternative ni več.« (81) »Ali vera ali propast.« (95) Smisel življenja podaja krščanska vera, toda ta vera mora sloneti na pravem razumskem spoznanju, ki ga nudi metafizika večne filozofije. Da Kant denimo dopušča pojem vere,⁵ ki je lasten protestantski tradiciji, je za Ušeničnika nepomembno, ker je povsem prepričan v superiornost katoliškega pojmovanja vere kot celovite razlage stvarnosti. Izključujoča drža gre torej še dlje: le katoliško krščanstvo poseduje resnico. V tem primeru je zanimivo sklicevanje na moč avtoritete, izza česar lahko prepoznamo argument moči, ki nadomesti moč argumenta.⁶ Ušeničnik takole razlaga:

»Že dejstvo, da je toliko verstev, ki vsa trdijo, da so razodeta, dokazuje, da človeštvo silno potrebuje razodetja. Treba je razodetja, da reši človeštvo negotovosti in večnih skrbi. In to razodetje mora imeti prav zato nezmotljivo avtoriteto! Da je protestantizem zašel v naši dobi v tako žalostno krizo, tega je krivo vprav to, da je zavrgel nezmotljivost. [...] Toda temeljna, bistvena razlika, ki loči rimsko Cerkev od protestantovskih, ni ta ali ona dogma, ampak avtoriteta, ki je podlaga dogem. Rimsko Cerkev sloni na nezmotljivi avtoriteti. [...] Če pa govorimo o razodetju, moramo govoriti le o krščanstvu. Najstarejša, najlegitimnejša, najenotnejša oblika krščanstva je pa v katoliški Cerkvi. *Katolicizem rimske Cerkve je edino logično razodetje!*« (90–92)

Tema nezmotljivosti, v kateri odmeva prvi vatikanski koncil, ki ga je papež Pij IX sklical v letu, v katerem se je Ušeničnik rodil, je bil katoliški odgovor na naraščajoči dvom modernosti, podobno kot je bil poziv k tomizmu kot uradni filozofiji katoliške Cerkve odgovor na ‚anarhijo‘ in kriva pota novoveških miselnih tokov. Toda ta stališča – tako v teologiji kot v filozofiji – so se izkazala za preveč enostranska in jih je morala Cerkev v 20. stoletju temeljito prevetrirati. Tudi nepopustljiva drža Ušeničnika, ki v duhu tedanjega katolištva gotovost povezuje z močjo in posest resnice z nestrpnostjo do drugače mislečih, je danes izgubila svojo prepričljivost in sprejemljivost. Modernost je namreč nadaljevala svojo pot in krepila se je tudi kritika metafizike – do današnjega stanja, ko je filozofija komaj še ime, ki uspe združevati najrazličnejše stile in vsebine mišljenja, in ko je odprtost za metafizično presežnost bolj spomin kot živeta življenjska praksa. Toda v vsem tem bi bilo napačno videti zgolj rušenje trdne katoliške resnice in pot v ‚propast‘. Kaj pa če je problem rigidnost (neo)sholastične zgradbe, ki si je lastila status edino pravega razumevan-

⁵ »Moral sem ukiniti védenje, da bi napravil prostor veri.« (Kant 1983, 33)

⁶ Ušeničnik tako poudarja avtoriteto Cerkve, »ker se lahko pojavijo velika vprašanja, ki jih more odločiti le Cerkev, in ako se načelno ne poudarja cerkvena avtoriteta, bi bila v takih časih odločitev Cerkve brez moči.« (Ušeničnik 1939–1940, 1:298).

ja krščanstva in ki je stavila na eno samo ,večno' metafiziko? Morda pa ima kritika, ki je to zgradbo doletela v sodobnosti, pozitivne aspekte, ki krščanstvo in katolištvo silijo k poglobljenemu premisleku lastnih izhodišč?

2. Zgodovinska kompleksnost odnosov med krščanstvom in metafiziko

Znotraj neosholastičnega okvira obstajajo za Ušeničnika jasne ločnice. Na eni strani je krščanska resnica, ki vsebuje naravni razum in nadnaravno razodetje, na drugi strani so moderni odkloni in odpad od resnice. Naravni razum je poenačen z večno filozofijo, »ki jo je prvi zajel Aristoteles, morda največji mislec vseh časov, a za njim oblikoval v mogočni sintezi Tomaž Akvinski« (Ušeničnik 1939–1940, 10:249). Da postane Aristotel ,največji mislec', tako zelo pomemben tudi za krščanstvo, je moralo dejansko preteči dvanajst stoletij, saj sta v prvem tisočletju za krščanstvo in razvoj njegove teologije bistveno pomembnejša Platon in njegova dediščina. Pravzaprav je Aristotel sinonim za to, čemur bi danes rekli ,znanost' in Tomaž Akvinski iskreno verjame, da je omogočil plodno soglasje med krščansko vero in ,znanstveno' razlago sveta. Toda že v Tomaževem času je bilo mnogo odličnih krščanskih teologov zadržano do Aristotela in do uvajanje njegovih ontoloških kategorij v krščansko izkustvo sveta in življenja. Duns Skot, ki ga omenja Ušeničnik, zasnuje drugačna metafizična izhodišča (Honnefelder 1987), ker v Aristotelovi metafiziki ne vidi prostora za specifično krščansko razumevanje Boga, človeka in sveta. Grška metafizika, tako pri Platonu kot pri Aristotelu, je v svoji osnovi ,kozmoloska', ker temeljne pojme (kategorije), v katerih poskuša artikulirati stvarnost, jemlje iz doživljanja in razumevanja sveta (kozmosa). Ker v kozmosu odkriva regularnost, ki je večna, in ker so obče zakonitosti nadrejene posameznosti, se temu ustrezno oblikuje ideal biti (bivajočega) kot nečesa obstojnega, nespremenljivega, večnega, univerzalnega. Posledično dobi čas, še bolj pa zgodovina, sekundarno vlogo. Za Platona časovno spreminjanje sploh ni nekaj resničnega, ker je resnična bit obstojna, Aristotel pa spreminjanje vzame resno in čas razloži z znanim ontološkim parom: možnost in dej(anskost). Toda ali lahko ontološke kategorije kot so substanca–akcidenca, možnost–dej, materija–forma in druge predstavljajo osnovo za biblično oziroma krščansko razumevanje stvarnosti? Pri bibličnem pogledu čas ni zgolj akcidenca (,pritika'), temveč dobi temeljno vlogo. Nasproti večnemu grškemu kozmosu se je svet pričel s stvarjenjem, s tem pa se je odprla tudi (odrešenijska) zgodovina odnosa med Stvarnikom in človekom (Dilthey 1979, 252). Ali lahko človeka kot sogovornika Boga razumemo iz nadrejene univerzalnosti, ali pa je človek *coram Deo* absolutno enkratno, edinstveno in nezamenljivo? Že zgodnji cerkveni očetje so videli meje, do kod je sploh mogoče uporabiti grške (filozofske) pojme, da bi izrazili krščanski misterij troedinega Boga v specifični njegovih osebnih odnosov. Ali je v grški metafiziki prostor za takšnega osebnega Boga, ki ne ustvarja po logični nujnosti, temveč v svobodi ljubezni? Ali je prostor za enkratnost človeka, ki ga najgloblje ne določa neumrljiv del njegove duše, temveč zgodovina njegovega

odnosa do razodetega Boga, kakor jo mojstrsko opisuje Avguštin v svojih *Izpovedih*? Zato ne čudi, da hoče Skot zavarovati enkratnost človeka s svojo kategorijo ‚to-tosti‘ (lat. *haecceitas*) in da gre njegov redovni sobrat Ockham tako daleč, da za obrambo posamičnosti in svobodne volje zavrne ontološki red ter s svojim nominalizmom pomembno prispeva k vzponu moderne filozofije. Ali nimamo tudi danes podobnega občutka, ko beremo Tomaževo razlago človekove duše, ki se naslanja na Aristotela in jo razlaga kot ‚*forma corporis*‘? Ali se nam ne zdi, da takšna razlaga ne seže dovolj daleč, da ne zajame celovite drame, ki je povezana s človekovim doživljanjem lastne presežnosti? Tomažev sodobnik sv. Bonaventura, ki se je prav tako moral ukvarjati z ‚znanstvenikom‘ Aristotelom, se ne ustraši napraviti lastne razlage duše, kjer Aristotela ‚nadgradi‘ s platonsko-avguštinskim pogledom, ki duši priznava od telesa neodvisno subsistenco.⁷

Ušeničnik bi na takšne razlike v srednjeveški misli – če izvzamemo Ockhama – gledal kot na diskusijo, ki ostaja znotraj meja grške metafizične dediščine in je obenem prežeta s krščanstvom. Toda že v drugi polovici 14. stoletja se na pariški univerzi izda več knjig, ki sledijo ‚moderni poti‘ (lat. *via moderna*) nominalizma kot pa ‚stari poti‘ (lat. *via antiqua*) Tomaževega realizma. Nezaupanje do grške metafizike je eden ključnih elementov reformacije, ne le zaradi Luthrovega priznanja, da je iz ‚Ockhamove šole‘, temveč ker želi protestantizem krščanstvo prenoviti iz njegovih svetopisemskih temeljev. Ob tem je vredno postaviti tudi provokativno vprašanje, ali pomeni vznik novoveške, t. j. moderne filozofije prelom s krščanstvom, ali pa je morda krščanstvo eden od vzrokov zanjo. Krščanstvo v smislu novosti, ki jih ni bilo moč integrirati v grško ‚večno‘ filozofijo. Res je, da grški kozmološki pogled zdaj nadomesti človek, subjekt, ki postane novo izhodišče mišljenja, s čimer se razodeva problematičnost in pristranskost modernega obrata. Toda grška metafizika v novem veku doživi še en udarec, ki se ga pogosto podcenjuje. Aristotelova znanost, ki je tesno prepletена z njegovo metafiziko, mora priznati boleči poraz na področju razlage vesolja (torej ‚kozmosa‘) in se vedno bolj umika pred zmagovitim pohodom nove, Galilejeve znanosti. To povratno vpliva na kredibilnost celotne Aristotelove metafizike. Vzemimo samo primer gibanja, ki za Aristotela izhaja iz narave telesa in ga razloži kot prehajanje možnosti v dej. Zakon inercije (ko za enakomerno gibanje ni potrebna nobena sila), ki ga za izhodišče vzame Newton, z Aristotelovega stališča ne bi bil le nemogoč, temveč tudi nesmiseln. Ta moderni pogled zdaj ne potrebuje več razlage oziroma vzroka za enakomerno gibanje, kar prinaša posledice tudi za nujnost Božje stvariteljske navzočnosti. Mnoge Aristotelove predpostavke na takšen način v novem veku izgubijo svojo prepričljivost. Ušeničnik sam priznava, da »tomist dostikrat ne more umeti, kako se n. pr. njegovi [Tomaževi, op. B. K.] dokazi za bivanje božje modernim ne zde razvidni, ali kako da ne morejo prav umeti njegove metafizike o Bogu. Pač zato ne, ker jim načela o deju in možnosti niso več domača.« (Ušeničnik 1939–1940, 10:243–244) Kaj tukaj pomeni ‚domača‘? Da niso več obče sprejeta in da so jih

⁷ Tudi Ušeničnik po eni strani opredeljuje dušo kot ‚netvarno realnost‘ in ‚substanco‘ (Ušeničnik 1939–1940, 9:18; 24), po drugi strani pa zagovarja enovitost med dušo in telesom (41–42), ki jo tako močno poudarja sv. Tomaž.

nadomestile drugačne razlage. Pravzaprav bi bilo bolj na mestu drugačno vprašanje: kako je sploh možno še naprej vztrajati pri Aristotelu? Odgovor ni zgolj v tem, da je moderna znanost usmerjena na ‚fizično‘ preučevanje regularnosti med pojavi in se ne sprašuje po ‚metafizičnih‘ bistvih, ki ostajajo cilj večne filozofije, temveč da je Aristotel izjemen opisovalec tega, kar sodobna filozofija imenuje ‚življenjski svet‘ (nem. *Lebenswelt*) in da je bil prav na temelju takšnega ‚realizma‘ zmožen ohranjati aktualnost tudi v času, ko sta znanost in filozofija odpirala povsem nove poti razumevanja stvarnosti.

Da razvoj moderne filozofije ni zgolj nekaj, kar bi bilo nasprotno krščanstvu, temveč da je bilo krščanstvo v veliki meri generator modernih idej, čeprav so slednje dobile sekularno razlago, je seveda zunaj miselnega obzorja Ušeničnika. Zanj je razumevanje krščanstva, ki ga zagovarja katoliška Cerkev v 19. stoletju poenščeno z večno metafizično resnico. Z današnjega vidika tedanje razumevanje ni le filozofsko, temveč predvsem *teološko* sporno (Welte 1965). V ospredju ni biblična perspektiva Božjega razodetja s poudarki eksistencialne in zgodovinske dinamike, temveč ‚naravna‘ filozofija, ki gradi na statičnih bistvih, ki zagotavljajo trdno ‚podstat‘ (substantco) krščanstvu in mu podeljujejo potrebno moč oziroma oblast. Temu ustrezno sebe razume tudi Cerkev kot ‚societas perfecta‘ (dovršena družba), ki povsem v ozadje potisne časovni značaj svojega eshatološkega dinamizma in se bo šele z drugim vatikanskim koncilom spet pričela razumeti kot ‚romarica‘, ki je vedno nedomača v obstoječem svetu. Ob vseh kritikah sekularnosti krščanska neosholastika sama pozabi, kako globoko ‚posvetna‘ so njena lastna izhodišča. ‚Sekularna‘ metafizična predpostavka obstojnih in večnih bistev oz. trdnih podstati (gr. *ousia*) neposredno vpliva, kako Cerkev razume svojo prisotnost (gr. *parousia*) v svetu (Reali 2021, 37), v katerem hoče trdno stati in krepiti svoj obstoj. Ker se tudi resnico razume na statični način dovršenosti, to vodi k izrazito kritičnemu in izključevalnemu odnosu do vseh drugih pogledov. Ušeničnik, ki kar naravnost ponači ‚Petrovo skalo‘ s ‚skalo metafizike‘ (Ušeničnik 1939–1940, 2:32), zvesto sledi razumevanju, ki ga je zagovarjala takratna uradna Cerkev, saj je bil povsem formiran v njenem duhu.

Drugi vatikanski koncil je napravil velik premik, ko se je oddaljil od (neo)sholastičnih predpostavk in s tem posredno pokazal, da krščanstvo ni vezano na nobeno metafiziko, ki bi jo lahko človek v lastni moči zaključil iz sveta. Krščanstvo mora biti v polnem pomenu ‚teo-loško‘ (ali ‚teo-logično‘), kar pomeni, da je Božje razodetje tisti nepojmljivi dogodek, ki ga ni moč predvidevati ali pričakovati z ‚naravno‘ logiko sveta. Razodetje je sebe-posredovanje Boga – kot absolutni dogodek –, čigar logika presega vso logiko sveta. Zato ni moč pričeti pri naravi (oziroma svetu) in potem pokazati, kako krščanski Bog to naravo teleološko dovrši. Tudi je treba biti pazljiv pri naravnem hrepenenju (lat. *desiderium naturale*), ki je tako pomembno za Ušeničnika in za sholastično tradicijo. Avguštinska tradicija ‚nemirnega srca‘ (lat. *cor inquietum*) ne more služiti kot naravna filozofska antropologija. Šele ko se krščanski Bog razodene, ko vernik temu razodetju ljubezni odgovori v veri, se zave, kaj mu je vedno manjkalo in po čem je hrepenel. Cilj nemirnega srca je spoznan šele naknadno in ga ni moč razložiti z aristotelsko ali kakšno drugo naravno

teleologijo (Reali 2021, 48–53). Ušeničnik zagovarja obratno pot. Pričenja pri metafiziki in človekovemu hrepenenju po blaženosti. Za izhodišče vzame ideale, ki kličejo po izpolnitvi. Krščanstvo je tisto, ki je prineslo izpolnitev naravnih teženj. Prineslo je odgovor na ‚uganko‘ življenja. Toda že v Ušeničnikovem času je postajalo jasno in danes še toliko bolj, da ta ‚ključ‘, ki ga ima krščanstvo, ni tako učinkovit, da bi se ga kar *naravno* sprejemalo. Krščanstvo prinaša izziv – nagovor osebnega Boga in povabilo v občestvo ljubezni – ki naša naravna prepričanja postavi pod vprašaj in ki zahteva eksistencialno odločitev za vero kot odgovor na Božji osebni nagovor. Zato je potrebno relativirati Ušeničnikova filozofsko-teološka izhodišča, kakor je to storil zadnji koncil glede (neo)sholastične dediščine. Relativirati ne pomeni, da jih je potrebno zavreči, temveč jih razumeti v odnosu (*relatio*) do tedanjega idejno-zgodovinskega konteksta. Ne moremo namreč pristati na absolutno stališče, ki zagovarja izključujočo binarno logiko. Prav krščanstvo, ki se zaveda, da je na poti, da mora resno vzeti čas in zgodovino ter da transformacija (kot spreobrnjenje) spada k življenju v veri, težko razume statičnost, negibnost in nespremenljivost kot miselno izhodišče za razumevanje (resnice) živete vere. Toda ali nas to ne vodi v drugo skrajnost, v tisti relativizem, ki ga Ušeničnik prepoznava kot padec v nihilizem in odpad od krščanstva?

3. Krščanstvo pred izzivom postmodernosti

Če Kant velja za osrednjega misleca moderne, pa lahko Nietzscheja označimo za začetnika pozne moderne oz. postmodernosti. Ušeničnik Nietzscheja pozna, vendar njegovo misel jemlje kot skrajno deviacijo in ga brez ovinkov označi za »blaznega filozofa« (Ušeničnik 1939–1940, 10:79). Pri Nietzscheju naj bi šlo za »ideal brutalnega egoizma« (147; podobno Ušeničnik 1939–1940, 2:177). Toda Ušeničnik ne uvidi, da je Nietzschejeva kritika krščanstva in zahodne metafizike bistveno bolj subtilna, ker vprašanje resnice poveže z vprašanjem moči. Moderni obrat k subjektu, ki pri Descartesu in Kantu skozi univerzalnost razuma utemeljuje spoznanje stvarnosti, je v pozni modernosti postavljen pod vprašaj. Ali ni človekovo spoznanje pogojeno z globljimi vzgibi, še zlasti z željo po moči in obvladovanju? Po Nietzscheju je volja do moči tista, ki vpliva na oblikovanje prepričanj, verjetij in resnice nasploh. Heidegger, ki sicer zavrača Nietzschejevo pozitivno vrednotenje te volje, se vseeno strinja z njegovo oceno, da je volja do moči ključen element pri vzniku in razvoju zahodne metafizike. Človek, ki nima moči sprejeti svoje končno in omejeno bivanje, zasnuje takšno resnico, ki navidezno premaga čas in zagotavlja bivanju trden smisel ter gotovost. Za Heideggerja je človek skoz in skoz končno bitje, ki pa svoje končnosti ne bi smel razumeti kot nekaj negativnega (kot zanikanje neskončnosti), temveč kot pozitivno danost, ki je edina sposobna odkrivati resnico njegovega bivanja (pri Heideggerju ‚biti‘). Ko je krščanstvo prevzelo metafiziko, je vpeljalo mišljenje, ki je diametralno nasprotno religioznemu izkustvu pred presežno in neobvladljivo transcendenco. Trdna miselna zgradba sholastične metafizike je Boga postavila za vrhovno Bivajoče (lat. *summum ens*), v katerega je

projicirala svoje ontološke ideale stabilnosti, večnosti in moči. Toda pred takšnim Bogom, pravi Heidegger, človek »ne more niti moliti, niti mu žrtvovati« ter pred njim ne more v strahospoštovanju »pasti na kolena« (Heidegger 1957, 64). Sicer je Heidegger že zgodaj zavrnil to, kar je imenoval ‚sistem katolicizma‘. Po njegovem vsak poskus, da bi živeto vero krščanskega oznanila prevedli v trden metafizični nauk, ki ne temelji na bibličnih, temveč na grških filozofskih kategorijah (začenši s pojmom ‚ousia‘), od znotraj izvotli religioznost in katoliško vero spremeni v posebno zvrst svetovnega nazora oziroma ideologije.⁸

Za razliko od modernega verjetja v enovito racionalnost, ki navdihuje razsvetljenske ideale človekove avtonomije in svobode, postmoderna misel razvije nezaupanje do uma, ki bi imel vlogo univerzalnega temelja. Tisto, kar velja za razumno in obče veljavno, kar se zdi samoumevno, nujno in ‚normalno‘, se ob globlji analizi pogosto izkaže kot prigradno, pogojeno in ‚konstruirano‘ znotraj določenih kontekstov moči. Zato v postmoderni misli dobi osrednjo vlogo ‚dekonstrukcija‘, ki lahko nosi različna imena, toda vedno je njen namen razgraditi to, kar se zdi trdno in samoumevno, v resnici pa je bilo zgrajeno na temelju moči. Tisto, kar je klasična metafizika pojmovala kot bitnost (podstat, substanca) ali kot bistvo (esenca), v resnici sploh ni trdno in samoumevno, temveč je rezultat konstrukcije, ki v sebi nosi elemente nasilja. Zato v postmodernih pristopih ne gre zgolj za teoretsko, marveč za etično-praktično kritiko metafizike: metafizika je ožigosana kot mišljenje moči in nasilja. Ob tem je zanimivo, da postmoderno zavračanje metafizike ne pomeni nujno zavračanja krščanstva. Primer za takšno diferencirano stališče je italijanski filozof Gianni Vattimo. Nanj sta najbolj vplivala prav Nietzsche in Heidegger, toda sam pravi, da sta mu ta dva misleca odprla nov pogled na krščanstvo (Vattimo 2004, 35). Za Vattima krščanstvo ni na strani metafizike in njenega mišljenja moči, temveč je srž krščanskega oznanila nasprotovanje vladavini moči in nasilja. V središču krščanstva je učlovečenje Boga, ki prinaša prelom z religioznimi predstavami nedostopnega in vzvišenega boga, ki stvarnosti vlada s silo in močjo. Jezus uteleša Božjo ‚kenozo‘ (60): Bog se je odpovedal moči in je ‚oslabil‘ samega sebe, da bi postal eden izmed nas in nam prinesel sporočilo ljubezni, ki nadomesti logiko moči. Odpoved moči v korist ljubezni (Vattimo 2002, 51–52), ki pomeni tudi ljubeče sprejemanje drugega človeka in drugačnosti njegove ‚resnice‘, je po Vattimu eden pglavitnih motivov prehoda iz moderne eno-umnosti v postmoderno pluralnost interpretacij. Ne obstaja namreč ena sama absolutna resnica, temveč vedno zgolj interpretacije. Zato ima postmoderno ‚šibko mišljenje‘ (it. *pensiero debole*) večjo moralno upravičenost kot močno mišljenje metafizike. Vattimo ta prehod vidi kot posledico delovanja krščanskega oznanila (71), ki v sebi nosi ‚dekonstruktivni‘ ali ‚šibitveni‘ potencial. Jezus je ‚dekonstruiral‘ tako metafizične bogove kot tudi starozaveznega Boga in človeštvu oznanil zapoved ljubezni

⁸ Ušeničnik Heideggerja omenja zgolj bežno in se nikoli poblizje ne sooči z njegovo mislijo. Heidegger je zanj »voditelj sodobne nemške eksistencialne filozofije« (Ušeničnik 1939–1940, 10:247), temeljno vzdušje, ki ga Heidegger imenuje ‚tesnoba‘ (*Angst*), pa Ušeničnik prevaja kot ‚groza‘. Človeka je groza, »če se ozre nazaj, od koder je izšel, saj je izšel iz teme, iz nič; groza ga je, če pogleda predse, saj je pred njim zopet noč in nič. Vse bitje je prav za prav ›bitje iz ničā v smrt«. Ali ni to strašna filozofija prigradnosti?« (248)

kot antipod vsakemu nasilju, ki se po Vattimu vedno prične v (močnem) mišljenju.

Takšno postmoderno razlago krščanstva, ki se sploh ne vpraša glede obstoja Boga in ki krščanstvo zvede na raven zgodbe, naracije oziroma interpretacije stvarnosti s sicer pomembnim vplivom na razvoj zahodne kulture, najdemo tudi pri drugih sodobnih mislecih kot sta npr. Nancy ali Žižek. Vsem je skupno zavračanje metafizike oziroma ontologije, ki bi priznavala kakršno koli presežno bit(i) onkraj končnosti (časa in človekovega mišljenja). Zato je tudi resnica končna: ne obstaja brez-časna resnica, ki bi bila neodvisna od interpretativnega obzorja. Vattimo (2011) celo predlaga, da bi se pojmu resnice – v imenu katere je po njegovem toliko nestrpnosti in nasilja – kar odpovedali.

Ni težko ugotoviti, da takšna postmoderna oslabitev resnice in njenega ontološkega temelja (biti), vodi v drugo skrajnost, ki je za krščanstvo še bolj nesprejemljiva kot sholastično metafizična rigidnost. Zato je nujno iskati posredujočo pot, ki hoče sicer preseči določeno *obliko* metafizike, ne pa vsakršne metafizike, kajti njeno zavračanje bi vodilo v neobvezujočo hermenevtično igro pri razlaganju sveta in v svojevrstno zaprtost za kakršno koli transcendenco. Ob tem se pojavi vprašanje, do kakšne mere je s krščanskega vidika klasična metafizika še vedno sprejemljiva oziroma kako zasnovati njeno ustrezno *kritiko* (v Kantovem smislu tega pojma). Vprašanje je neposredno povezano tudi z vrednotenjem Ušeničnikove misli: kako potegniti ločnico oziroma *kriterij* pri presojanju neosholastične metafizike? Ta kriterij je lahko le krščansko razodetje samo, katerega razumevanje se sicer oblikuje v zgodovini in se zato ne more izogniti hermenevtičnemu procesu, toda njegova osnova je ‚ontološka‘. Razodetje bibličnega Boga se vrši v zgodovinskem dogajanju in vrhunec tega razodetja je vstajenjski dogodek, v katerem je Bog izpričal Jezusa kot Kristusa (maziljenca, odrešenika) in kot svoje lastno ‚utelešenje‘ v svetu. Seveda je ob tem potrebna vera, toda vera se nanaša na ontološko dogajanje in ne zgolj na hermenevtične pripovedi. Na splošno pomeni biblična vera v Boga v prvi vrsti verjetje in zaupanje v njegovo prisotnost (‚biti‘) in delovanje – zato ne more brez metafizične razsežnosti v širšem in brez določenega ontološkega razumevanja (biti) v ožjem smislu.

Nekateri sodobni poskusi, ki so odprti za razodetje, zagovarjajo metafiziko, ki se distancira od ontologije. Povzeli bi jih lahko s sintagmo ‚onkraj biti‘. Zaradi zgodovinskega bremena se pogosto odrečejo tudi pojmu ‚metafizika‘. Sem lahko prištevamo Levinasa, na katerega je vplivalo judovsko izročilo, in Jean-Luca Mariona, ki je odprt za krščansko razodetje. Za Levinasa (1978) je mesto razodevanja presežnosti etika oziroma etični odnos odgovornosti do sočloveka, ki zapušča obzorje in logiko biti (ontologijo). Pri Marionu pa je sebe-razodevanje stvarnosti predhodno človekovemu razumevanju biti, zato je danost (fr. *donation*, podarjanje) pred ontologijo. (2005, 59) V obeh primerih ne gre za zanikanje Božje transcendence, temveč za nujno, da Boga ne bi mislili izhajajoč iz sveta in njegovih ontoloških kategorij. Bog je onkraj biti in več od vsake bitnosti (2002, 153). Takšno dekonstrukcijo ontologije najdemo v krščanski apofatični tradiciji z Dionizijem Areopagitom na čelu, navdih zanjo pa lahko prepoznamo tudi pri Platonu. Platon namreč verjame, da je dobro ‚onkraj bitnosti‘ (gr. *epekeina tēs ousias*, Drž. 509b),

kar je omogočilo drugačen dialog med Platonom in krščanstvom, kot je potekala sholastična apropiacija Aristotela. Seveda je potrebno tudi ,krščanski platonizem' podvreči kritiki – krščansko razodetje Boga v treh ,osebah' zahteva povsem drugačno, ,personalno' ontologijo, ki je nedosegljiva Platonovim kategorijam –, toda kljub temu je Platon v odnosu do sveta razkril razsežnosti, ki nas še danes spravljajo v čudenje in ki lahko nudijo izhodišče za prenovljeno metafiziko oziroma ontologijo (Klun 2021). To so predvsem tiste razsežnosti stvarnosti, ki jih je srednjeveška sholastika imenovala transcendentalne lastnosti biti: eno, resnično, dobro in lepo. Danes jih lahko reaktualiziramo na način poglobljene odprtosti do stvarnosti, ki zmore preseči reduktiven odnos, ki prevladuje v sodobnem pozitivizmu in naturalizmu. Vse-povezanost (eno), umljivost (resnično), dobrot (dobro) in lepota stvarnosti, v kateri se človek znajde, lahko povsem podležejo moderne subjektivizmu ter postanejo gola projekcija človeka v sicer nevtralno stvarnost. Lahko pa v nas zbudijo čudenje, ki je navdihovalo že Grke in ki ga biblični človek poveže z vero v personalno razumljenega stvarnika biti.

Metafizika sholastičnega aristotelizma, ki jo zagovarja tudi Ušeničnik, je zato potrebna kritične prevetritve. Po eni strani je treba postaviti pod vprašaj njeno rigidno logiko substance in statičnost njenih bistev, po drugi strani pa lahko prevzamemo njeno temeljno intuicijo, da je stvarnost ,objektivno' zaznamovana s transcendentalnimi lastnostmi in da ni vse rezultat ,subjektivnih' projekcij, ki zaznamuje moderni subjekt in postmoderno poljubnost. V stvarnosti lahko odkrivamo to, kar imenujem »zakon, meja in mera« (Klun 2021, 297) – *odkrivamo* in ne postavljamo po svoji lastni volji in moči. Morda je začetek metafizike prav v tem verjetju v presežno ,objektivnost', kljub neustreznosti tega pojma. Toda naše spoznanje te ,objektivnosti' mora biti bistveno bolj ponižno, kot je to primer v neosholastiki, zlasti pa mora biti odprto za razodetje ,povsem drugačnega' Boga, ki kot oče Jezusa Kristusa s svojimi personalno logiko temeljito pretrse in preobrazi vsako naravno metafiziko.

Reference

- Dilthey, Wilhelm.** 1979. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Schriften 1. 8. izdaja. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heidegger, Martin.** 1957. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske.
- Honnfelder, Ludger.** 1987. Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert. V: Jan P. Beckmann, Ludger Honnfelder, Gangol Schrimpf in Georg Wieland, ur. *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, 165–186. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel.** 1983. *Kritik der reinen Vernunft*. V: *Werke in sechs Bänden*. Zv. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Klun, Branko.** 2021. Krščanski platonizem: aktualnost neke dediščine. V: Paul Tyson. *Vrnitev k resničnosti: Krščanski platonizem za naš čas*, 283–301. Ljubljana: Kud Logos.
- Lah, Avguštin.** 2004. Ušeničnik in teologija. V: Matija Ogrin in Janez Juhant, ur. *Aleš Ušeničnik, čas in ideje: 1868–1952*, 293–302. Celje: Mohorjeva družba.
- Levinas, Emmanuel.** 1972. Vérité du dévoilement et vérité du témoignage. V: E. Castelli, ur. *Témoignage*, 101–110. Pariz: Aubier.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Phänomenologica 54. La Haye: Nijhoff.

- Marion, Jean-Luc.** 2002. *Dieu sans l'être*. 2. izd. Pariz: Quadrige / PUF.
- . 2005. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Quadrige. 3. izd. Pariz: PUF.
- Reali, Nicola.** 2021. *Idee per un'antropologia teologico-pastorale*. Benetke: Marcianum Press.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Prev. J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- Ušeničnik, Aleš.** 1939–1941. *Izbrani spisi*. Zv. 1. *Vera; Nравnost; Kultura*. Zv. 2. *Naš čas in naše krščanstvo; Misel, volja in dejanja; Umetnost*. Zv. 3. *Filozofi in njih misli; Filozofski problemi; Svetonazori*. Zv. 7. *Filozofija I: O spoznanju*. Zv. 9. *Filozofija III: O duši in Bogu*. Zv. 10. *Knjiga o življenju; Ontologija; Filozofija sv. Tomaža; Filozofski slovar*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- Vattimo, Gianni.** 2002. *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti.
- . 2004. *Mislím, da verujem: Je mogoče biti kristjan kljub Cerкви?* Prevedel Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2011. *Farewell to Truth*. Prev. William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- Welte, Bernhard.** 1965. Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. V: *Auf der Spur des Ewigen*, 380–409. Freiburg: Herder.