

# rasprave

## „FILOZOFI NA PUTU K BOGU”\*

(Bogoslovska smotra, Zagreb 1981, br. 1, str. 109–127)

Dr Ante KUSIĆ

U gore navedenom broju Bogoslovske smotre objavljen je prikaz dra Josipa Čurića, DI, o mojoj knjizi *Filozofski pristupi Bogu* (CUS, Split 1980). Budući da je taj prikaz mjestimično netočan, kadgod neakademski i uvredljiv, na dosta mjesta nedobronamjeran i ponegdje vrlo površno formuliran, smatram da mi je ta revija dužna ustupiti mjesto za odgovor, pogotovo kad sam – na želju glavnog urednika – skratio na polovicu moj prvi i iscrpni odgovor.

*Josip Čurić (J. Č.):* Drugi odsjek iznosi nazore trojice kršćanskih mislilaca koje autor smatra „m j e r o d a v n i m a” (str. 109) za rješavanje teodicejske problematike.

*Ante Kusić (A. K.):* U mojoj knjizi nigdje nema izraza „mjerodavan”. Rješenja Bonaventure, Tome Akvinskog i T. de Chardina ja sam nazvao i obrađivao kao „s m j e r o d a v n a”. Ta rješenja daju „s m j e r”. Ona nigdje nisu apsolutizirana kao nešto „mjerodavno”. Čurićev izraz „mjerodavan” smatram tiskarskom pogreškom. Značajka „s m j e r o d a v n o s t i” navedenih rješenja dopušta i meni, kad već želim da svaki č i t a l a c, ovdje i sada, nađe nešto za sebe, stanovitu – sadržajnu i metodološku – širinu kombinatorike: Stoga smatram neukusnima Čurićeve primjedbe: Kusić misli da „naše suvremenike dan i noć progone kozmogonijske dileme” (str. 121), Kusić je „potvorio” Bonaventuru (str. 117), Kusić je za svoja „prepričavanja” osobno odgovoran (str. 112), itd. – Začuden „disonancom” između Čurićevih „pohvala” mojoj knjizi (str. 109, 110) i takvih navedenih „naljepnica” zastadoh često pred pitanjem: „Bože! – što li mu bi?!”

*J. Č.:* Kusić počinje svoja izlaganja s Descartesovom izjavom „Mislim, dakle – postojim”. Iz te formule izvodi novovjeku podjelu stvarnosti na „misao” i „stvar”. Potom izvodi na temelju navedene dihotomije tri tipa suvremenog ateizma: subjektivistički, materijalistički i fenomenološki. Većina će čitatelja, međutim, zbunjeno tragati kamo su iz ovog odlomka iščezli „termini medii” (str. 110). Kao da ih je pisac „jednostavno progutao”.

A. K.: Nisam ih „progutao”, nego sam računao da će čitaoci, kao – većinom – naobraženi ljudi, i meni dopustiti upotrebu skraćenog zaključka što ga zovemo „entimema”. Kad sam već pogriješio u tom „računu”, moram eto dati „ispravak”. On neka glasi: Ono što je međusobno povezano kao svojevrsni r a z l o g (uzrok!) i u č i n a k (terminus medius!), to možemo – na razini takva diferenciranja – međusobno odvojiti. A „misao” i „stvari”, odn. „stvar” i „misao” povezani su kao svojevrsni r a z l o g (uzrok!) i u č i n a k. Dakle, „misao” i „stvar”, odn. „stvar” i „misao” mogu se međusobno odvojiti. „Termini medii” za tri tipa suvremenog ateizma, kad ih već treba kao „neprogutane” navesti, neka glase: „Bog” kao „proizvod ljudskog mišljenja” – za subjektivistički ateizam; „Bog” kao „proizvod materijske stvarnosti” – za materijalistički ateizam; „Bog” kao „korelativni entitet čina svijesti (noezis) i predmeta svijesti (noema)” – za fenomenologijski (a)teizam. Nismo tek „srednjooškolci”, da bih trebao formulirati pomoću tih „termini medii” i neskrraćene premise! Doista, ne smijemo ih „progutati”. Ali! – svakako: „s manje poleta” i „s više opreza” (Čurićevi izrazi!) trebalo bi ih razglasi-vati „progutanima”.

J. Č.: Kusić je sebi dozvolio digresiju o „pasivnom karakteru” ljudske spoznaje. Zazomo je što on objektivnost spoznajnog procesa dovodi u vezu „isključivo” s njegovom „p a s i v n o š ć u” (str. 110), pa onda stvar ilustrira „neuvjerljivim primjerom zrcala” (str. 110) na kojem se predmeti odražavaju.

A. K.: Na str. 11 moje knjige ja ne govorim o procesu spoznavanja povezujući njegovu objektivnost „isključivo” uz „pasivnost” ljudske spoznaje. I na toj stranici, i u čitavoj knjizi sasvim lako je uočljivo –tko to hoće vidjeti! – da neprekidno inzistiram na „komplementarnosti” aktivno-proizvodnog i pasivno-preduvjetnog karaktera ljudske spoznaje. – „Zazorno je” (Čurićev izraz, na moj račun!) što Čurić nikako ne dopušta stvarati zaključke o stanovitoj objektivnosti spoznajnog procesa, računajući s „pasivnosti” što je čovjek doživljuje u svakom spoznajnom činu. Doživljujemo je kao stanovitu „silu” izvana, tj. kao silu od „stvari” koju spoznajemo i prema kojoj ostajemo n e m o ć n i, unatoč našoj „aktivnosti” u funkciji spoznajnog subjekta. Čovjek kao spoznajni subjekt ostaje naime „nemoćan” prema „doživljenome” unutar „doživljaja”, prema „shvaćenom” unutar „shvaćanja”, prema „noemi” unutar „noezisa” (fenomenologija), prema „noumenu” unutar „fenomena” (kantizam), prema „fundamentum in re” unutar „cognitio subjectiva” (umjereni realizam), itd. Zbog toga ne možemo imati osjet „gledanja” bez nečega „š t o gledamo”, kao ni svijest „shvaćanja” bez nečega „š t o shvaćamo”. Moje o k o, sa svojim čunicićima i štapićima na mrežnici (zrcalce!), moj m o z a k sa svim svojim receptorima (zrcalca!) sasvim se opravdano mogu, pod vidom „prijemnih” i „prenosnih”, podraženih i odražajnih, osjetno-motornih organa, usporediti sa „zrcalom” iz moje knjige. Kad bi svi ljudi, kao „aktivni” gledaoci, bili daltonisti, doista ne bi bilo osjeta „crvene boje”. Ali, vrijedi i ovo: kad ne bi bilo „svjetlosnih valova” vidnog spektra (400–800 milimikrona) u ovom našem trodimenzionalnom svijetu, nikakvo oko, kao „pasivni” registrator („zrcalo”) širenja svjetlosnih valova, ne bi vidjelo ni „crvenu” ni bilo kakvu drugu boju. Čini se da Čurić nije ni „umjeren” ni „oprezan” (Čurićevi izrazi!) kad isključuje (!) pravo na bilo kakvo zaključivanje na temelju „pasivnosti” naše spoznaje. Svakom „dobra namjernom” čitaocu moje knjige jasno

je da moje govorenje o „pasivnosti” spoznaje uključuje kao „komplementarni” element samu „aktivnost” spoznajnog subjekta.

J. Č.: Kusić je trebao „s manje poleta” i „s više opreza” (str. 110) stvarati sud o Heideggeru. Kod Heideggera nema sklonosti za supstituiranje između Bitka i Boga. Termin „Ništa(vilo)” (Nichts) možda bi mogao biti „otvor” prema teizmu. Poseban „oprez” (str. 112) zahtijeva govorenje o Rahnerovoj teologiji kao nadahnutoj Heideggerom.

A. K.: Čurić ima pravo kad drži da heideggerovsko „Ništa” (Nichts) možda može biti otvor prema teizmu. Ja imam pravo kad to isto kažem za Heideggerov i z v o r s k i „Bitak (Sein)”. „Ništa” naime što ga čovjek doživljuje kao „tjeskobu”, kroz osjećaje „potištenosti”, „očajanja”, „dosade”, „ubačenosti”, „nezapravosti”, nemira vlastite e x - zistencijske (ex-sistere = neprekidno sebe nadilaziti!) „savjesti”, – takvo „Ništa” samo je „k o p r e n a B i t k a” (Walter Brueggemann, Philosophisches Wörterbuch, Herder 1967, str. 388). „Onaj sveopći Bitak, koji još prethodi svakom određenom biću, jest 'Ništa' (Nichts)...”, naglašava povjesničar filozofije J. Fischl (J. Fischl, Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart, Styria, Graz 1954, str. 268). Heideggerovski put k Izvoru usvijetnog „Tu-bića” (Da-sein) jest „a-lethejski”, tj. „o t k r i v a t e l j s k i”, naime – u traganju za „Temeljem”, bez završetka. To je heideggerovska – kako kažu neki tumači Heideggera – stanovita „onto-teo-logija”, gdje „ex Nihilo (determinabilitatis cognitivae! – m. o.) omne ens qua ens fit” (Heidegger, Was ist Metaphysik? – 6. izd., str. 36). C. Geffré zapaža ovo: „Heidegger tumači metafiziku... kao onto-teo-logiju, tj. kao objašnjenje pojedinačnog bića po njegovu Bitku i bitka po određenom višem Biću... 'Biće' je koncipirano pošavši od 'Bitka' kao razloga, da bi kao shvaćeno došlo pod dominaciju čovjeka...” (C. Geffré, u knjizi Procès de l'objectivité de Dieu, éd. du Cerf, Paris 1969, str. 246). Na račun nezavršivog, a-lethejskog traganja za Temeljem zapažaju poznati Heideggerovi kritičari (kao Karl Löwith, O. F. Bollnow, E. Fink) da se mora prihvatiti stanovit „n a d s u b j e k t i v n i p o r e d a k”, ako se uopće želi skupa s Heideggerom govoriti o „tjeskobi”, „potištenosti”, „gorčini” i „očajanju” (J. Fischl, Geschichte der Philosophie, Styria, Wien 1964, str. 569–570). Ograničenost prostora ne dozvoljava nam iznositi mišljenja ostalih poznavalaca Heideggerove filozofije, npr. Arthura Huebschera u knjizi „Denker unserer Zeit”, Dietera Emeisa u knjizi „Wegzeichen des Glaubens”, Josepha Ratzingera u knjizi „Einführung in das Christentum”. Čurić bi trebao „s manje poleta” i „s više opreza” (Čurićevi izrazi!) postavljati tvrdnje o (ne)mogućnosti primjene nekih Heideggerovih ideja u

---

\* Uredništvo BS žali što je zbog tiskarskog previda Kusićev izraz „smjerodavan” netočno otisnut kao „mjerodavan”. U samom rukopisu recenzije riječ je bila napisana vjerno prema izvornoj knjizi. Budući da se potkraj recenzije ista riječ četiri puta iznova spominje i to svaki put kao „smjerodavnost”, lako će svaki čitatelj razabrati da se u jednom jedinom slučaju termin „mjerodavan” ne može uzeti kao zlonamjerno iskrivljavanje...

Podjednako se uredništvo ispričava i zbog druge tiskarske pogreške kojom je krivo prikazana veoma važna recenzentova misao. On je, naime, u svojoj recenziji Kantov termin: „das All der Realität” preveo hrvatskom riječju: *Svestranost* (s minuskulom). U dva navrata ova je riječ otisnuta kao „svestranost” (s minuskulom) – što pažljivijeg čitatelja ne bi smjelo zbuniti, jer je točno naveden originalni Kantov izraz pa su lako mogli uvidjeti da se ime odnosi na Boga kao Neizmjerni Svebitak.

teologiji, kad danas i Ratzinger tumači bit i srčiku onog „kršćanskog” u vjerniku baš Heideggerovim učenjem o „skrbi” kao osnovnom egzistencijalu čovjeka: „Čovjek je biće, koje živi od budućnosti, koje – po skrbi nadilazeći svoj trenutak – neprekidno planira samo sebe, i koje ne može dalje živjeti kad se iznenada nađe bez budućnosti.” (Ratzinger, Einführung in das Christentum, Kösel, München 1968, str. 45). – Što se tiče Čurićeva prigovora u vezi s mojim povezanijem Rahnerove teologije i Heideggerove filozofije, mislim da bi i to Čurić trebao „s manje poleta” i „s više opreza” izgovoriti. Ograničenost prostora ne dozvoljava mi razvijati Rahnerove ideje o „iskustvu Boga” kao Pratemelja i Praizvora „neograničene dinamike našeg spoznajućeg duha i slobode” (Karl Rahner, Gotteserfahrung heute – u knjizi „Gott in dieser Zeit”, Beck, München 1972, str. 4–5). Ne mogu ovdje razvijati ni Rahnerove ideje o „subjektivnosti osobnog angažmana, tamo ... gdje čovjek očajava, nada se, mrzi ili ljubi” (Karl Rahner, Schriften zur Theologie, IV. Einsiedeln–Zürich 1960, str. 56 s.). Ne mogu ovdje razvijati ni Rahnerovu ideju o našem „susretanju s Bogom”, koje je „susretanje”, kako kaže Rahner, „neovisno o tome da li ono na što se to susretanje odnosi mi nazivamo Bogom, ili ga ne nazivamo tako...” (K. Rahner, Gotteserfahrung heute, nav. dj., str. 4–5). Ne mogu ovdje razvijati ni Rahnerovu ideju o „iskustvu Boga” u trenutku kad „čovjek iznenada postane osamljen”, kad se „osjeti neumoljivo odgovornim pred svojom slobodom”, kad hrabro i slobodno „prihvati i samu smrt”, unatoč njezinu specifičnom „Ništa” (nav. dj., str. 9). Čudim se da Čurić nije već u tim mislima Karla Rahnera zapazio stanovit paralelizam (kad mu se već ne sviđa riječ „nadahnutost”) s Heideggerom. Ja vidim utjecaj Heideggera i u Rahnerovu poimanju svetosti. Rahner naime kaže: – Umjesto mudrog „kontemplativnog Sveca” danas dolazi u prvi plan „v r e m e n s k i t i p i č n i” Svetac, tj. „čovjek koji bez patetike... nosi svoju osamljeničku odgovornost Ličnosti, koja tu i sada nesebično živi za druge” (nav. dj., str. 13). O svemu tome dalo bi se s nepobitnom argumentacijom puno govoriti. Ovdje, međutim, ja mogu samo globalno formulirati slijedeće idejne poveznice između Rahnera i Heideggera: 1. Rahner govori o „iskustvu Boga”, kao Temelja i kao Tajne – koja nam omogućava planiranje i stvaranje „budućnosti”, kroz djelovanja što nam ih nadahnjuju konstitutivna unutamja stanja („egzistencijali” – po Heideggeru!) očajanja, nade, ljubavi, mržnje, itd. – Heidegger, sa svoje strane, govoreći o nezavršivom „a-lehejskom” karakteru traganja za Izvorom cjelokupnog usvijetnog „Tu-bića (Dasein)”, uči da nas taj izvorski Bitak poziva na ostvarivanje „zapravosti” svog Ja kroz odgovornu angažiranost u planiranju budućnosti, kroz „skrb” (Besorgen) u egzistencijalnoj „tjeskobi” – s kojom smo ispunjeni zato što svijet „Tu-bića (Dasein)” nikako nije n a š svijet, nego je on svijet bijednoga „Se (Man)”: životari se u njemu. – 2. Rahner govori o „susretanju s Bogom” kao onome „Naprama (Worauhin)”, „neograničene dinamike” našega duha. – Heidegger, sa svoje strane, govori o čovjeku kao „Pojedincu” ili „Ex-sistenciji” (od „ex-sistere”, što znači: bez prestanaka p r e l a z i t i iz prošlog u buduće, iz postvarenog u još-ne-ostvareno), koja iz „ubačenosti” u svijetu („In-der-Welt-sein”) neprekidno transcendirira prema izvorskom Bitku. Tu je heideggerovski egzistencijal „In-der-Welt-sein” produžen u beskonačnost poniranja prema „In-dem-Sein-sein” („Izvorna Tajna” – po Rahneru!). – 3. Rahner govori o osjećanju „osamljenosti”, „odgovornosti”, „oslobođenosti za slobodu”, o „nepokolebivosti” pred smrću – kao oblicima iskustva Boga. – Heidegger, sa svoje strane, govori o „tjeskobi” i „bezavičajnosti” čovjeka u ovome i ovakvom svijetu, što onda treba da čovjeka potiče kako bi

postao „ex-sistencijski” (nesmirivo, odlučno i odgovorno stvaralački) Pojedinaac, Ličnost koja djeluje kao „pastir Bitka”, osluškujući unutarnje pozive Bitka, koji mu pozivi ne dopuštaju samouništenje u življenju na način onoga „Se(Man)”: živi s e, radi s e, misli s e, osjeća s e, vrednuje s e, sudi s e, moli s e, griješi s e, krade s e, laže s e, itd. — kao i svi ostali!). — 4. Prije spomenuta „onto-teo-logija” kod Heideggera i ono „Bog je ne samo c a u s a e f f i c i e n s, nego također c a u s a q u a s i f o r m a l i s onoga što neko stvaranje jest u svojoj konkretnosti i zapravosti” (Karl Rahner, Immanent, und transzendente Vollendung — u zborniku „Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens”, München 1968, str. 179), očito nisu unutar teološkog produbljanja nespojive ideje. Stoga smatram da Akvinčev „ex-cessus” kod Rahnera, što ga spominje Čurić, nije nespojiv s „ex-sistere” kod Heideggera. — 5. Kao i Rahner, tako i Heidegger ostaje „iznad objektiviranja i subjektiviranja” Bitka kao Transcendencije. O „nad-subjektivističkom” i „nadobjektivirajućem” karakteru Transcendencije govori Heidegger u djelu *Vom Wesen des Grundes*. Svoj stav prema teologiji, uopće, otkrio je Heidegger teologu Heinrichu Ottu riječima: „Dok god ne bude prevladano i potisnuto u stranu antropološko-sociološko i egzistencijalno-filozofijsko predočivanje, nikada neće teologija doći do slobode reći ono što je njoj povjerenost” (Zbornik „Procès de l’objectivité de Dieu, éd. du Cerf, Paris 1969, str. 263). Po Heideggeru, ostaje dakle i za „teologiju” — „mogućnost da reče ono što je njoj povjerenost”. Po njemu, dakle, i „teologiji” j e s t „nešto povjerenost”. Možda je i to bio razlog što je taj, s raznih strana posve oprečno tumačeni feiburški filozof, po vlastitoj želji crkveno pokopan (+ 1976). — O svemu tome lako bi se dala napisati čitava knjiga. Dotle bih preporučio temeljito proučiti Heideggerov rad *Filozofija i teologija*, u knjizi *Uvod u Heideggera* (Zagreb, 1972, str. 67–87).

J. Č.: Kusiću treba „progledati kroz prste” navod prema kojemu bi Aristotel i skolastici „prostor i vrijeme ubrajali među akcidente” (str. 112).

A. K.: Čudim se da Čurić ne drži na pameti to da Aristotel, kao i skolastici, razlikuju „praedicabilia” i „praedicamenta”. Praedicabilia jesu: rod, vrsta, vrsna razlika, vlastitost i *akcident* (logički). Praedicamenta ili kategorije jesu: a) supstancija, b) devet *akcidenata* (symbebekós): kakvoća, kolikoća, odnos, *vrijeme*, mjesto i položaj — dakle: *prostor*, stanje, djelovanje i trpnja. (Za „praedicabilia” vidjeti: Aristoteles, *Topika*, I, 4–5. Za „praedicamenta” vidjeti: *Organon* — o „kategorijama”; *Metaphysica*, VII; *Physica*, III.) — Kome treba „progledati kroz prste”: Čuriću, ili meni skupa s prof. Janžekovićem?!

J. Č.: U Kusićevoj knjizi konstatiramo „posvemašnje zapostavljanje, odnosno ignoriranje Kanta” (str. 113). Smatramo da je Kusić „ignorirajući kantizam — svoje djelo dosta ošteti”.

A. K.: Naslov prvog dijela moje knjige koji glasi „Problem Boga u n a š e v r i j e m e” tumači zašto nisam direktno i posebno obrađivao Kanta i kantizam. U pravicima koje sam obradio u svojoj knjizi kantizam je — uočljivo — prisutan i do današnjeg dana. Računajući s „određenim” obujmom knjige, pomirio sam se s uvjerenjem: čitalac kojemu je poznat Kant i kantizam razabrat će i sám p r o b l e m s k i važne elemente Kantova učenja; nije mi dakle apsolutno nužno ulaziti u direktnu kritičku analizu kantovskih shvaćanja. Ovdje, zbog ograničeno-

sti prostora, ne mogu ulaziti u teodicejski „agnosticizam” Kantove *Kritike čistog uma*, niti u teodicejske „postulate” *Kritike praktičnog uma* (o tome vidjeti moju knjigu *Teodiceja*, III. izd. Split 1968, str. 43–44, 197–203). Moje shvaćanje Kantova učenja obilježeno je, unaprijed to priznajem, prihvaćanjem određene vrijednosti „objektivne evidencije”, u sklopu k o r e l a t i v n o s t i logičko-ontološkog para „spoznajni čin-spoznati sadržaj”. Tu je vrijednost, na svoj način, istaknuo već Kantov kritičar *Jacobi*, govoreći o neposrednoj sigurnosti spoznavanja izvanjskog svijeta, kao i o proturječnostima u Kantovu učenju o „afekciji” osjetilnih organa. Jacobijeva kritika Kanta može se sažeti ovako: — B e z „stvari po sebi” ne možemo ući u kantizam; s a „stvari po sebi” ne možemo ostati u kantizmu. Prihvaćajući vrijednost „objektivne evidencije”, u r a s t e z l j i v i m rasponima „kritičkog realizma”, ja prihvaćam određenu „noumenološku” (ne tek — fenomenSKU, po Kantu) vrijednost *prouzročnosti* stvari u svijetu kao i *pravovajljanost izvođenja zaključaka* na temelju te prouzročnosti, sve do Boga. Dalje, prihvaćajući „objektivnu evidenciju” k o r e l a t i v n o s t i logičko-ontoloških parova „fenomen-noumen”, „stvar za nas — stvar po sebi”, „spoznajuče — spoznato”, „subjektivno-objektivno”, „uzročno-učinkovito”, „apriorno-aposteriornno”, „relativno-apsolutno”, „agnostičko-kognostičko”, itd., smatra utemeljenim i opravdanim zaključivanje iz „objektivno evidentnih” r e a l i t e t a u s v i j e t u na Boga kao r e a l i t e t koji je n e o v i s a n o s v i j e t u, naravno — ostajući u neizbježnim ograničenjima „analogije bitka i spoznaje”. Dalje, prihvaćajući „objektivnu evidenciju” n a č e l a k o n t r a d i k c i j e („ništa ne može biti i ne biti istovremeno i s istog stajališta”!), smatram filozofski utemeljenim stajalište: — Kad mi načelno ne bismo mogli spoznati s t v a r n u r a z l i k u između Bitka i Nebitka, tada ne bismo mogli spoznati nikakvu „i s t i n u”, čak ni onu kantovsku o nespoznatljivosti „stvari po sebi”; tada ne bismo mogli imati čak ni znanje o neznanju, ni znanje o nekoj laži, ni znanje o istovjetnosti i različnosti, čak ni znanje o samima sebi i o drugome; ukratko — ništa ne bismo mogli znati ni o Nečemu ni o Ničemu. — Iz takvih polazišta, razumljivo, logično slijede stvari o kojima sam raspravljao u knjizi *Filozofski pristupi Bogu*, kao i u brojnim drugim svojim radovima. Čudim se Čurićevim izrazima „posvemašnje zapostavljanje” i „ignoriranje” Kanta. Ignorant i budala bio bi onaj tko bi „zapostavljao” i „ignorirao” Kanta. To, međutim, ne znači da kod Kanta nema nijedne postavke koja bi bila kritički neprihvatljiva. „Uti, non abuti”, „služiti se (riječima), i ne zloupotrebljavati (riječi)” — staro je načelo akademskog raspravljanja. To bi trebalo vrijediti i za Čurićevo odmjeravanje riječi.

J. Č.: Na dvadesetak stranica Kusić je uspostavio paralelu između marksističkog i kršćanskog shvaćanja čovjekova „otuđenja” i „otkupljenja”. Tu bi teolozi zapravo trebali da zatvore svoj „dućan” i da prigrlje marksizam, jer se bitne razlike između marksističkog i kršćanskog shvaćanja rasplinjuju u „komplementarnosti” marksističkih i kršćanskih vidikâ. Kusić pali „zeleno svjetlo” i za dozvoljenost nasilne revolucije. Kusić treba odgovornije pisati, „angažirano” pisati, itd. (str. 116).

A. K.: Ne vjerujem da će bilo nevjernika ili vjernika, bilo marksista ili kršćanina koji se ne žele služiti s o f i z m o m „pars pro toto” šokirati moje pisanje o „problemu Boga s antropološkog stajališta”. Čitalac koji je „dobronamjeran” nastojat će c j e l o v i t o prosuđivati problematiku i neće oštro izdvajati „antro-

pološko" područje iz c j e l i n e knjige koja je posvećena problematici „Transcendencije”. Jedan i isti „ton” u sklopu čitave „skladbe”, čak i običnog „trozvuka”, puno drukčije zvuči nego kad se taj ton sluša izdvojeno. To ovdje vrijedi i u odnosu na moje pisanje o (ne)dozvoljenosti nasilne revolucije. Moje pisanje o „situaciji” nasilne revolucije, donekle – koncilijantno prema onima koji je opravdavaju, i to u slučaju a p s o l u t n e n u ž d e, ne bi smio shvatiti kao odstupanje od kršćanskog shvaćanja nitko kome su poznate moralno-teološke kategorije „duplex effectus”, „casus perplexus”, „epikeia”, „minus malum” itd. Radi se uvijek o neizbježnosti „Scile” (nasilna revolucija) i „Karibde” (umiranje, „životinjarenje” – u jadu i gladu)! Čak i u slučajevima primjene nasilja, u neizbježnim situacijama, ide se za tim da se sačuva bitna značajka religije, koja se sastoji „u unutarnjoj p r a v e d n o s t i, u d u h u i i s t i n i” (Juan Maria Laboa, *Die Gewalt in der Geschichte der Kirche*; prema reviji *Internationale Katholische Zeitschrift*, März/April 1980, str. 108–123). Kad se ja u svom pisanju o primjeni sile u situaciji revolucije pozivam na autoritet Tome Akvinskoga, Pavla VI. i nadbiskupa Franića, želim istaknuti to da ni ja, kao ni oni, ne odstupam od kršćanske linije „unutarnje pravednosti, duha i istine” kad govorim *koncilijantno* o primjeni sile u slučajevima „pravednog rata”. „Bellum jestum”, „pravedni rat”, ovdje je shvaćen kao neizbježno „minus malum”, gdje se zbog onoga „duplex effectus” i „casus perplexus” pripušta, u slici rečeno, „amputiranje” nekih organa zbog spasa života za cijeli organizam.

J. Č.: Čini nam se da Akvinac i Bonaventura imaju mnogo više zajedničkih elemenata negoli to dopušta Kusić. Da se Kusić više držao izvoda H. Boraka, on ne bi „potvorio” Bonaventuru (str. 117) kako prihvaća „skotistički voluntarizam”. Bez obzira na anakronizam ove tvrdnje (Bonaventura je umro dok je Duns Skot još bio dijete!), treba znati da i kod Tome ima mnogo „voluntarizma”, nadasve u tzv. konaturalnoj spoznaji („contuitio”). Toma također tvrdi: „Ubi amor, ibi oculus” (str. 117).

A. K.: Drago mi je što Čurić čak više nego ja želi približiti Tomu i Bonaventuru. Međutim, moje pisanje njih niti ne rastavlja poput oštre granice između „voljnog opredjeljenja” i „umskog uočavanja”. Kod mene se radi samo o jačem ili manje jakom *stavljanju naglaske* na „udio” volje i „udio” razuma u prihvaćanju odn. neprihvaćanju Boga. Bonaventura je voluntarist više od Tome, jer on u svome umovanju više polazi od voljno prihvaćenog – recimo – „kristocentrizma”, dok Toma nešto više polazi od umski uočavanog – recimo – „veritatizma” (veritas = istina!). Osim toga, za Bonaventuru sam rekao da „prihvaća skotistički voluntarizam”, ne u kontekstima svrstavanja po danu rođenja, nego u kontekstima „formata” predstavnika određenog filozofskog smjera. Kao da bih rekao: Već je Aristarh u starom vijeku, učeći da se Zemlja kreće oko Sunca, „prihvaćao kopernikanski heliocentrizam”! Što tu, g. Čuriću, ima za zajedljivost i sitnopakosno ismijavanje?! Začuden sam!

J. Č.: U svom prikazu Tomina „pristupa Bogu” nije se Kusić povodio ni za kojim poznatijim Akvinčevim komentatorom. Stoga, Kusićevo nastojanje ne može predstavljati „posljednju riječ” o Tominu „izvornom pristupu k Bogu” (str. 118). Kusić tvrdi i to da je kod Tome bila na djelu „intuitivna dedukcija”, dok je danas više na snazi „induktivna diskurzivnost” (str. 119). Tu je Kusić morao nespremne čitatelje uvesti u takve svoje „neologizme” (str. 119).

A. K.: Htio sam napisati knjigu „za naše vrijeme, *ovdje i sada*”. Budući da tom vremenu, uz obrazložene filozofske pravce, poseban pečat daju prirodoslovne i antropološke znanosti, nisam se ni mogao držati drugih Akvinčevih komentatora, jer oni interpretiraju i komentiraju Tomu pod aspektima njihovih afiniteta i potreba. Ja sam slijedio sugestiju Pavla VI. u pismu Lumen Ecclesiae, gdje se savjetuje „podanašnjenje” učenja sv. Tome kao „najučenijeg među svcima, i najsvetijeg među učenjacima” (Pavao VI, Svjetlo Crkve, hrv. prijevod, KS, Zagreb 1975, str. 32–36). Nastojao sam „podanašnjiti” Tomu pod aspektima društvenih zbivanja i mentaliteta kako ih ja doživljavam. – Pod izrazom „intuitivna dedukcija”, uz malo intelektualnog napora, biva očito da se u „cjelini” navedenog teksta riječ „intuitivno” (Krstić: neposredno motrenje... *logičkih* likova!) odnosi na *proturječnost* koja bi slijedila iz tumačenja nekog „akta (ostvarenja)” njegovom vlastitom „potencijom (mogućnošću)”, dok se riječ „dedukcija” odnosi na sve ostale izvode u samome tekstu. To je slično Čurićevu logičkom paru „contuitio-abstractio”. Riječ „intuitivno”, u „drugom putu” sv. Tome odnosi se na *proturječnost* koja bi slijedila iz tvrdnje da bi „nešto moglo biti tvornim uzrokom – samo sebi” („biti” nastajalo bi iz vlastitog „ne biti!”), a riječ „dedukcija” odnosi se na ostale izvode u tekstu. U izrazu „induktivna diskurzivnost” riječ „induktivno” izražava suvremenu tendenciju zaključivanja iz iskustvenih pojava na obuhvatnije zakonitosti, dok se riječ „diskurzivnost” odnosi na odgovarajuće metodološko raščlanjivanje, u cilju postizanja veće točnosti u zaključcima. Pri tome se polazi od evidencije da naš intelekt doista „intus legit” (čita – iznutra!), videći dalje nego osjetila, i to – pomoću sposobnosti „intuicije” u razlikovanju između „biti” i „ne biti”, „već biti” i „još ne biti”, između „ništa” i „nešto”, „zbijsko” i „moguće”, „postojeće” i „nastajuće”... – sve do „korelativnosti ontičkog para ‘nenužno – Nužno’” i do evidencije *n e s p o j i v o s t i* između „ne moći ne biti (Nužno biće) i „moći ne biti (nenužno biće)”. Ne vjerujem da bi se kultiviran čitalac mogao zbog mojih „neologizama” osjetiti kao „pogođen gromom iz vedra neba”. On bi mogao ponešto ne razumjeti i – „pristojno”, „bez bombastičnosti” – zatražiti objašnjenje.

J. Č.: Kusić bi, protivno neoskolastičkim autorima, htio argumentirati s a m o na temelju *p r v i h d v a j u „p u t e v a”* sv. Tome, ali – prešutno – on pozajmljuje „snagu argumenta” iz Tomina „trećeg puta”. Prvom putu, tj. onom iz „gibanja”, i drugom putu, tj. onom iz „prouzročnosti” Kusić samo usputno dodaje treći Tomin put, onaj iz kategorija „Nužno-Nenužno”. Time je ovom posljednjem, u stvari najvažnijem, dano tek „rubno egzistiranje” (str. 120).

A. K.: Oprostite prot. Čuriću, ali to mi slični na sofističko seciranje „čelavaca” i „hrpe”: s kojom vlašću prelazi nečelavost u čelavost, i s kojim zmom prelazi nehrpa u hrpu. S kojim atributom „gibanje” i „prouzročnost” uključuju par „nenužno-Nužno”, i obratno?! – Uključuju ga konstitutivno i trajno po nuždi „korelativnosti”! Međutim, jer smatram da su današnjem čitaocu bliži pojmovi iz kategorije „gibanje” (evolucija, promjena oblika materije, prelaženje mase u energiju i obratno, nastajanje „današnjeg” svemira...) nego iz kategorije „nenužno-Nužno”, više sam se služio iskustvom „gibanja” nego apstrakcijama tipa „nenužno-Nužno”. Čudi me ipak da niste primijetili kako su stranice 119, 129–143, 148–159 ispunjene premisama iz korelativnog dvojstva „nenužno-Nužno”. Gdje je tu odbačenost „u duboku pozadini i rubno egzistiranje”?



J. Č.: Kusić tvrdi da kod Akvinca stvorenost svijeta ne uključuje početak u vremenu. Istodobno Kusić navodi Tominu postavku „što je moguće da ne bude, nekada nije bilo!” Pri tom Kusić ne uočava da ta postavka vodi zaključku da je, po Tominu učenju, svijet nastao u vremenu (str. 120). Kusić je dakle u proturječju!

A. K.: Kusić ipak nije u proturječju! Ako bi naime netko trebao biti u proturječju, onda bi to trebao biti sv. Toma! Ja naime polazim od Tomina shvaćanja koje se daje razabrati, među ostalim, i iz postavke: „Da je svijet započeo u vremenu, stvar je vjerovanja (credibile), i to nije dokazivo (demonstrabile), niti je to spoznatljivo (scibile)” (Summa theol. q. XLVI, a. II; usp. također opusculum „Contra murmurantes”, gdje Toma govori isključivo o vječnosti i nastanku svijeta). Sve bi to trebalo biti poznato prof. Čuriću, pa bi – izbjegavajući stanja afekta – više promišljeno i više domišljeno upotrebljavao neke izraze. U mojoj knjizi (vidjeti str. 139 i dalje) snagu obrazlaganja o Božjoj opstojnosti svjesno nisam htio vezati uz komponente fizikalno-vremenskih mjerenja, nego sam to obrazlaganje povezo s *ontološkim odrednicama nemogućnosti spontanog prelaznja iz stanovitog „još ne biti” u stanovito „biti”*; to onda uključuje „*ovisnost o Drugome*”, bilo da je svijet „stvoren” odvijeka ili u vremenu. Uz malo intelektualnog napora daje se uočiti da tu nema proturječja: Otkad je naime Bog „sve-moguć” (dakle, čak odvijeka!), mogao je stvarateljski primijeniti svoju „svemo-gućnost”; – donekle onako kako bi, u pretpostavci da Boga nema, to m o r a l a m o ć i učiniti sama „materija”, odn. „priroda”.

J. Č.: Danas bi trebalo korigirati Tomu te na cjelinu kozmosa protegnuti njegov „smrtnički” uvid: „Što je moguće da ne bude, kad-tad nije ni bilo.” Zbog toga bi Akvinčev „treći put”, onaj iz kategorija „nenužno-Nužno” bolje odgovarao „zahtjevu trenutka” negoli kozmogonijske teorije kojima je Kusić dao prednost (str. 121).

A. K.: Ne mogu na predloženi način korigirati Tomu, kad sâm Toma ni ne pokušava pobijati one koji, prihvaćajući vječnost svijeta, tvrde da je „svijet od Boga stvoren iz ništa, ali ne da je stvoren i *poslije* ništa” (Summa theol. q. XLVI, a. II). Moje polazište od kozmogonijskih teorija smatram, kao „zahtjev trenutka”, apsolutno opravdanim, jer su danas odgoj i nastava javnog karaktera izgrađene na postavkama o vječnosti materije i njezina s a m o g i b a n j a. Kod nas ljudi danas ne prihvaćaju prolaznost „materije”, nego samo prolaznost o v a k v o g svijeta kakav mi doživljujemo. Ništa više!

J. Č.: Nižući svoje „primjedbe” (str. 121) uz pojedine stavke Kusićeva pisanja, lako „bismo mogli napisati novu knjigu”, jednako opsežnu poput njegove. A to nam nije nakana (str. 121)!

A. K.: Budući da u Čurićevoj recenziji ima velik broj snažnih pohvala mojoj knjizi (usp. recenziju, str. 109), meni ostaje nejasno da li Čurić misli da bi se o mojoj knjizi *Filozofski pristupi Bogu* dala napisati čitava knjiga „prigovora” ili „dodatnih podataka”. Bilo da je jedno ili drugo, ja ga molim da napiše tu knjigu, i ja mu se stavljam na raspolaganje kao doista iskren suradnik u proširenju te knjige za još jedan toliki volumen. Knjigu, zajednički doradenu, mogli bismo zajednički objaviti, kao jedno suvremeno teološko djelo. Ovo kažem najozbiljnije!

J. Č.: Iz p o j m a „Nužnog bića” Kusić izvodi postulat nepromjenljivosti, neograničenosti, da bi onda svukoliko Prirodu proglasio nenužnom. On ne odgovara na pitanje: „Zašto ovaj svijet, zašto ova priroda nije 'das Unbedingte' (Bezuvjetno)” (str. 122)?

A. K.: Ja ne polazim od „pojma” k iskustvu, nego od e v i d e n č i j e unutar i s k u s t v e n o g doživljavanja k pojmu kao s-poznajnom (co-gnoscere) a n a l o g o n u iskustvenog doživljaja. Od evidencije koju sa sobom nosi svako „nastajanje-prestajanje”, svako „gibanje”, pa dalje do Nužnog bića! Ta je evidencija ujedno „intuicija” *komplementarnosti* u dvojstvu „nastajuće-Nenastajuće”! – Čurićevo pitanje: „Zašto ovaj svijet, zašto ova priroda nije ono 'Bezuvjetno’?” sugerira, u kontekstima moje knjige, odgovor: U onome što je „Bezuvjetno” ne može se događati nikakav o n t i č k i p r i r a s t na način prelaženja iz „ne biti” u „biti”; a ovaj svijet, ova priroda – na način evolucije – stalno dobiva neki o n t i č k i p r i r a s t. Dakle, ovaj svijet, ova priroda nije ono „Bezuvjetno” ili „Neuvjetovano”. Ako se već načelno priznaje sposobnost uočavanja razlike između „ništa” i „nešto”, onda je takav, recimo „skolastički”, silogizam uvjerljiv. Meni je uvjerljiv!

J. Č.: Na temelju čega zahtijevaju skolastici da Nužno biće („koje ne može ne biti”) mora izgledati sasvim drukčije od „nerazorive i neuništive” pramaterije kozmosa (str. 124)?

A. K.: Skolastički mislioci to zahtijevaju na temelju *proturječnosti* u zamišljanju „*već postojećeg*” bića koje, evolutivno, *tek nastaje*”, ili u zamišljanju „*Svestranosti*” koja, međutim, nikada *nije svestrana*” – jer r a z v o j e m pretvara unutarnje pomanjkanje ontičkih sadržaja (npr. pomanjkanje „života”, „svijesti”) u sve bogatiju ispunjenost tim sadržajima (npr. ostvarenje „života”, „svijesti”). Meni je uvjerljivo to da u „Apsolutnoj Svestranosti” nema mogućnosti za bilo kakvo ontičko pomanjkanje. U njoj nema „mjesta” za ne-život koji bi ipak, sam po sebi, postao život. Ni kategorija „virtualnosti” ne pomaže puno: „virtualnost” je također jedan od oblika ontičke manjkavosti, u suočenju s „aktualnosti” kao oblikom ontičke punine. – Ako Čurić može dati jedno bolje i uvjerljivije mišljenje o samom problemu, mislim da bi mu svaki od onih koje on napada bio zahvalan.

J. Č.: Davno prije Kanta Akvinčev subrat Kajetan o d r i č e Tominim putevima pravu dokaznu vrijednost. Kusić je „ignorirao i Kanta i Kajetana” (str. 124).

A. K.: Kajetana, kao ni Kanta, nisam direktno obrađivao iz razloga što sam se morao ograničiti na tematiku „Problem Boga u naše vrijeme”. Ja zamjeram Čuriću što je rekao samo pola istine o Kajetanu. Papa Leon XIII. naredio je naime da se Kajetanov komentar unese u izdanje „Leontina” (Rim 1888–1918), 13 svezaka) Tominih djela, s motivacijom da u Kajetanovu komentaru Tomina nauka „teče kao bogat potočić” (usp. J. Fischl, *Geschichte der Philosophie*, II, Pustet, Graz 1950, str. 148). Valjda papa Leon XIII. nije htio „dotući” Tomu pomoću Kajetana. Po onome pak što Čurić govori u recenziji moje knjige moglo bi se pomisliti da Čurić želi i pomoću Kajetana „dotući” Tomu: govori samo „per negationem”, bez ikakva dopunjujućeg „per explicationem”.

*J. Č.:* Prema našem sudu, protivno od Kusića, Toma i Bonaventura, u odnosu na Boga, cijenili su životni duet „contuitio – abstractio” (str. 125).

*A. K.:* Upravo to što Ćuric ovdje želi istaknuti s izrazima „contuitio-abstractio” sadržano je u mojim izrazima „intuitivna dedukcija” i „induktivna diskurzivnost” (za Tomu) i „spoznatljivost i bez dokazivanja” (za Bonaventuru). Već odavno poznati su mi principi Tomine gnoseologije, među kojima je i ovaj: „Quod naturaliter d e s i d e r t u r ab homine, naturaliter c o g n o s c i t u r ab eodem” (ili: želja i spoznaja, kao nešto „naravno”, idu skupa na razinama „contuitio” i „intuitio”). Slazemo se! „Čemu šteta – o n a” (oko „neologizama”!)?

*J. Č.:* Akvinac je osobno podvrgao kritici vlastiti sistem i pronašao ga nedostatni, te svoju „sintezu” dijalektike iskustva i pojmovanja Boga proglasio „slamom” (str. 125).

*A. K.:* To je bilo vrlo pošteno od sv. Tome, jer: „Neizrecivi” nije nikada valjano izrečen! – Međutim, Toma je vrlo pametno uočio da je ta njegova „slama” ipak vrlo korisna, kad – barem kao „plamsaj” – o s v i j e t l i neke neophodne elemente problemske „tame” svijeta i čovjeka u njemu. I zato hvala sv. Tomi! Na poštenju, kao i na njegovim „slamnastim” osvjetljenjima! Toma i svi koji pokušavaju „sricati Neizrecivo” svjesni su onoga da bismo – u slučaju apsolutnog nepriznavanja vrijednosti „slame” za ono najnužnije „osvjetljenje” – smjesta morali „u ime poštenja” prestati opterećivati psihosomatiku čovjeka s „nesadržajnim sadržajima” svega onoga što stoji u bilo kojem „Vjerovanju”. Je li „Vjerovanje” (u „Stvoritelja neba i zemlje” ... „uskrsnuće mrtvih i život vječni” ...), u pretpostavci potpune devalvacije naših „izričaja o Bogu” – je li t o o b m a n j i v a n j e? To je pitanje! Čudi me da Ćuric to ne uočava, te da ne pokuša dati bolja rješenja, ako mu već ne vrijede Toma ni „skolastici”.

*J. Č.:* Korijen novovjeka „pobune” protiv Boga lakše bi bilo naći u rasulu sredovječne „ravnoteže” iskustva i pojmovanja negoli u Descartesovoj formuli „mislim, dakle – postojim”. Chardin, u smirivanju te „pobune”, nema više tako snažan odjek u dušama onih koji „zrelo gledaju” znanost i njezin napredak u zadnjim desetljećima. Danas, naime, solidni učenjaci izbjegavaju da uopće reknu ikakav sud o evoluciji, jer su teorije Darwina i ostalih transformista iz osnova poljuljane (str. 126).

*A. K.:* Što se tiče rasula „ravnoteže” između iskustva i pojmovanja, kad je riječ o „pobuni” protiv Boga, smatram da je dužnost teologa tražiti način da tu ravnotežu uspostave potičući jedan drugoga u traženju, a ne demoralizirajući jedan drugoga „prepucavanjima” i sitnopakosnim „smijuljenjem”. – Osim toga, nije točno da je „evolucionizam”, kao pogled na svijet, došao u pitanje. Heraklitovo „sve teče” i suvremeno „sve se mijenja” nisu uzdrmani znanstvenim obaranjem Darwina i pojedinih transformista. U tom kontekstu postaje vrlo važno, gledajući na stvari pod vidom implikacija za životno usmjerenje, sasvim motivirano doći do uvjerenja da li se „sve mijenja” s a m o o d s e b e, ili – barem u konačnici – „o d D r u g o g a”?! Konkretnije: Da li sam „J a” tvorac istine i laži, dobra i zla, zakonitosti i bezakonja, ili je to onaj „D r u g i, B o g” – uz moju svjesnu i odgovornu suradnju?! Ja držim da je Chardinova „s m j e r o d a v n o s t” u takvim kontekstima vrlo vrijedna naše pažnje. Daskora ću, nadam se, tu postavku moći iscrpnije obrazložiti.