

FILOZOFI NA PUTU K BOGU

Dr Josip ĆURIĆ DI

Ante Kusić, FILOZOFSKI PRISTUPI BOGU, Biblioteka *Crkve u svijetu*,
Knjiga XIII, Split 1980, str. 253.

Naša je katolička javnost već duže vremena očekivala ovo djelo poznatoga splitskog profesora i pisca. Tri izdanja Kusićeve veoma opsežne *Teodiceje* pripremila su tlo za tiskanje ove knjige koja je, međutim, sve čitatelje iznenadila nadmašivši njihova očekivanja. Pisac se nije zadovoljio time da više-manje u školskom ili skolastičkom stilu razradi *filozofijsku* problematiku teizma iznoseći u spisu svoje teodicejske nazore; on je radije prepustio riječ mnogobrojnim filozofima – i onima „od zanata”, i onima „bez svadbenog ruha” – da kroz njihove iskaze ponuka čitatelja na osobno razmišljanje. U knjizi su navedeni brojni *filozofski* pristupi Bogu, ponegdje više u stilu osobnog svjedočenja negoli akademskog dokazivanja. Na taj način djelo je iskočilo izvan strogih školskih okvira i poprimilo pastoralan karakter, ne gubeći pri tom nimalo od svoje znanstvenosti. Ovu je odliku Kusićeve knjige trebalo istaknuti prije svih ostalih napomena, jer joj osigurava zasebno mjesto u našoj oskudnoj teodicejskoj literaturi: pisac se nije rabulistički ograničio na uski krug teoretičara-specijalista, a nije se ni rasplinuo u popularnom žargonu „argumenata” široke potrošnje. Kusićev je spis stručan, a ipak svakom školovanim čitatelju zanimljiv, pristupačan i koristan.

U prvom odsjeku knjige (7–74) razrađen je „problem Boga” unutar misaonog ozračja našega vremena. Drugi odsjek (75–225) iznosi nazore trojice kršćanskih mislilaca koje autor smatra „mjerodavnima” za rješavanje teodicejske problematike: riječ je o sv. Bonaventuri, o sv. Tomi Akvinskom i o Teilhard de Chardinu. U završnom, trećem odsjeku (227–243) suprotstavljena su dva tipična egzistencijalistička mislioca: Jean Paul Sartre i Gabriel Marcel. Njihov prikaz, stegnut na pukih petnaestak stranica, nije toliko iscrpan koliko izazovan (u najboljem smislu te riječi), jer potiče čitatelja da i sam zauzme izričan stav u alternativu kojoj je posvećena cijela knjiga. U svemu ovom očita je Kusićeva logična dosljednost i psihološka uvidavnost u otvaranju „puta” prema Bogu. Pri tom dolazi do izražaja i njegova čudovišna načitanost i zavidna marljivost, jer je uspio u svom spisu dati pravu „enciklopediju” suvremene vjere i nevjere.

Na osobit način treba to reći za prvi odsjek Kusićeve knjige. Sedamdesetak stranica ispunio je pisac nižući zbijeno i zgusnuto rojeve filozofa, prirodoslovaca i antropologa koji u novije doba pristupaju k Bogu ili, što je češći slučaj, odstupaju od njega. Gotovo u svakom retku ovog prvog odsjeka živo se osjeća koliko je Kusić srastao s teodicejskom problematikom: i misao i pero puni su mu poleta. No ova mu se poletnost mjestimice i osvećuje, jer ga navodi da previdi sitnice koje određenoj kategoriji čitatelja možda nisu nevažne. Tako npr. već u prvom odlomku prvoga poglavlja nije baš lako slijediti brzopotezne autorove izvode. Kusić naime počinje svoja izlaganja navodeći Descartesovu izjavu: „Mislim, dakle – postojim” (9). Iz ove formule izvodi on neposredno novovjeku podjelu stvarnosti na „misao” i „stvar”, da potom – jednako neposredno – iz navedene dihotomije izvede tri tipa suvremenog ateizma: subjektivistički, materijalistički i fenomenološki. Studenti, koji su godinama slušali Kusićeva predavanja, prepoznat će u ovim lapidarnim izvodima autentičan stil svoga profesora; no većina će ostalih čitatelja zbunjeno tragati kamo su iz ovog odlomka iščezli „termini medii”. Kao da ih je pisac, uživljen u svoju teodicejsku problematiku, jednostavno progutao, ne vodeći računa o prosječnim mozgovima koji ne razabiru kako se iz jedne formule rađaju dvije komponente stvarnosti, da bi iz njih odmah provrela tri tabora nevjere.

Analogan slučaj susrećemo na slijedećem listu u knjizi. Kusić si je, naime, u jednome kratkom odlomku dozvolio digresiju o „pasivnom karakteru” ljudske spoznaje (11). Sigurno je da nitko ne može zahtijevati od pisca da u trinaest redaka sažme sve vidike svoje spoznajne teorije. Zazorno je ipak što on objektivnost spoznajnoga procesa u tom odlomku dovodi u vezu isključivo s njegovom „pasivnošću”, da bi sve skupa ilustrirao neuvjerljivim primjerom zrcala na kojem se predmeti odražavaju. Lapidarnost ovih navoda neminovno stvara dojam jednostranosti, u kojoj kao da pisac podržava tzv. „teoriju odraza”. Onaj tko zna koliko je Kusić odan sv. Tomi, neće ga smatrati pobornikom navedene teorije; jer u tomizmu objektivnost spoznaje raste paralelno s imanentnom aktivnošću spoznajnoga čina, tako te je božanska spoznaja, koja je apsolutno imanentna – apriorna – i bez truna pasivnosti, po sebi najobjektivnija, jedina savršeno objektivna. Zrcalo pak, sa svojom posvemašnjom „pasivnošću” uopće nema svjesnog dodira s predmetom i, dosljedno, nema ni spoznajne objektivnosti... Dobronamjeran čitatelj može sve ovo doznati iz raznih tomističkih publikacija, ali ne iz lakonskog Kusićeva teksta koji kao da tvrdi protivno, izvodeći objektivnost iz „pasivnosti”. Možda je stoga trebalo da pisac s više umjerenosti ustane protiv subjektivizma i s više opreznosti progovori o „pasivnosti” ljudske spoznaje, ograđivši se od jednostranih tumačenja.

Jednako bi uputno bilo da je Kusić s manje poleta, a s više opreza stvarao sud o Heideggeru, pa makar to bio i „kasniji” Heidegger. Ne usuđujemo se, naime, Heideggerov „obrat” i kasnije njegove spise interpretirati onako optimistički kako to čini Kusić (21–22). Prema njemu, Heidegger bi konačno u svom sistemu ostavio slobodno mjesto za Boga, samo što bi trebalo namjesto izraza „Bitak” – pisati „Bog”. Za opravdanost ovakvog tumačenja jamčila bi i poznata Heideggerova izreka: „Mislilac govori o Bitku, pjesnik izriče ono Sveto.” Koliko znamo, Heidegger nije u životu nijedanput pokazao afiniteta za terminološki qui-pro-quo između Bitka i Boga. Ne može se u tom smislu uzeti ni njegova izreka o mišljenju i

pjesnikovanju, koju Kusić preuzima od Fischla ne navodeći pitanje njezina izvora. U stvari, ta izreka se nalazi u Heideggerovu spisu: „Što je metafizika” – dakle tipičnom spisu mlađeg Heideggera (Ipak, susrećemo je u Pogovoru navedenog spisa, objelodanjenom 1943. godine). U hrvatskom prijevodu Marijana Cipre izreka glasi: „Mislilac kazuje bitak, pjesnik imenuje sveto.” (Uvod u Heideggera, Zagreb 1972, str. 65). Iz konteksta je, međutim, razvidno da – prema Heideggeru – i mislilac i pjesnik brižljivo rađaju riječ nakon šutnje, pa su tako fenomenološki bliski; ali kad prvi „kazuje bitak” a drugi „imenuje sveto”, onda su „u svojoj biti najdalje razdvojeni”. Na djelu je dakle „dvorječnost pjesnikâ i mislilacâ, koji stanuju blizu na najudaljenijim bregovima”... (Uvod u Heideggera, 65. U njemačkom tekstu „Was ist Metaphysik”, Frankfurt 1951, str. 31). Kakve god tko zaključke izvodio iz ovih višeznačnih Heideggerovih izjava, jedno ipak izgleda sigurno – da naime Heidegger nimalo nije sklon supstituiranju Bitka i Svetog, odnosno Bitka i Boga. Naš je dojam da Heideggerov termin „Ništavilo” (Nichts) često ima više božanskih atributa i više se bliži zamišljaju Boga negoli njegov vremenitošću odnosno povijesnošću izbrazdani „Bitak” (Sein): barem kod klasikâ kršćanske duhovnosti Bog je bio „Ništa” od svega onog što čovjek u kategorijalnom iskustvu susreće kao stvarnost, pa bi možda kroz „Ništa” i u Heideggera mogao biti nekakav „otvor” prema teizmu. U svakom slučaju, „obrat” je u Heideggerovu misaonom razvoju značio prelaz od vremenitosti bitka na povijesnost bitka: pri tom prijelazu nije Heideggerov nazor o klasičnoj metafizici doživio nikakve naročite preinake. On je već u mladim danima bio osvjedočen da je aristotelovska metafizika s Kantovim nastupom skončala; nakon svog „obrata” nastojao je pokazati kako su danas i svi pokušaji postkantovskih metafizika također skončali. Ovim nije nipošto kanio rehabilitirati Aristotela ili Tomu, niti je sistemski davao mjesta Bogu, nego je problematiku Kantova „teoretskog uma” počeo više razrađivati u domeni „praktičnog uma”: otud potekoše njegove analize povijesnosti, etičnosti, tehnicizma i sl. No sve do smrti Heidegger je ustrajao u Kantovoj kolotečini i uporno odbijao svaki misaoni „pristup Bogu”, svaki teizam. U ovom nas nazoru nije mogla pokolebati ni zaključna Kusićeva tvrdnja da je Heideggerovo učenje nadahnulo novu teologiju, koja „već postoji npr. u djelima Karla Rahnera” (22). Izgleda nam da je domet ove Kusićeve izjave odviše paušalan, a da bi ona mogla poslužiti kao dokaz o teističkoj otvorenosti Heideggerova sistema. Rahner je zašao u teologiju god. 1936. kao izraziti tomist, a ne kao „hajdegerovac”, što se može i dokumentima i publikacijama nedvojbeno dokazati. Bio je, doduše, tomist svoje vrste: na njega je izvanredno snažno utjecao Fichte (!) i to uglavnom posredstvom Maréchalâ. Vidi se to već iz Rahnerove filozofske disertacije koju je spremao u Freiburgu 1934–36, ali je Honecker nije smatrao podobnom za doktorat: na trideset stranica Rahner tumači kako treba tomistički „esse” shvatiti u smislu „An sich”, pri čemu ni jedan redak ne daje mogućnosti za uspostavljanje paralele s Heideggerovim „Sein” (Por. K. Rahner, „Geist in Welt”, Innsbruck 1939, str. 101–132. U drugom izdanju, München 1957, str. 165–196). Glavna je naime značajka bitka kod Rahnera Akvinčev „excessus”, na koji nema priključka ni vremenitost ni povijesnost Heideggerova bitka. Uostalom, ključni zamišljaj Rahnerove antropologije „Gest in Welt”, kao „conversio ad phantasma”, dijametralno

je oprečan Heideggerovoj krilatici „In-der-Welt-Sein“: sama ova činjenica po sebi je dovoljna da nas učini opreznima kad govorimo o nadahnućima Rahnera kao filozofa i, pogotovu, kao teologa. Rado ćemo priznati da u impostaciji nekih problema i napose u terminologiji kod Rahnera ima tu i tamo tragova Heideggerove baštine: „Befindlichkeit“, „Existenzial“ i sl. Međutim, smisao je ovih Rahnerovih theologoumenâ tako specifičan da im sveukupna Heideggerova filozofija pravi sadržaj nije kadra uopće ni naslutiti. Na kraju, i ovakav je minimalni utjecaj potjecao od mladeg Heideggera, a ne od onoga „obraćenog“ iz kasnijih godina.

Očito je da se ove napomene redom odnose na sitnije pojedinosti u Kusićevoj knjizi, a ne pogađaju glavninu njezina sadržaja. Možda smo se stoga na njima i predugo zadržali; ali, htjeli smo donekle ilustrirati kako poletnost Kusićeve misli i pera ne vodi baš posvuda dovoljno računa o upućenosti ili neupućenosti čitatelja. Zato mu i jesu promakli neki „lapsusi“ koji narušavaju skladnost njegova inače tako zamašnog i značajnog djela; ali uz malo dobre volje to je promašaje moguće razumjeti i ispričati. Nadamo s npr. da nijedan ozbiljniji čitatelj neće Kusiću ubrojiti u zlo što Wernera von Brauna predstavlja kao „poznatog atomskog fizičara“ (114), prekvalificiravši tako glasovitog raketnog stručnjaka iz balistike u atomistiku... Podjednako valjda treba Kusiću progledati kroz prste i navod prema kojemu bi Aristotel i skolastici „prostor i vrijeme ubrajali među akcidente (bića u drugome !) ili među vlastitosti što pripadaju promjenljivim bićima u svijetu“ (156). Poznato je da su Aristotel i skolastici u iskustvenim bićima uzimali kao akcidente njihovu protegnutost i promjene; ali prostor i vrijeme nisu nikad smatrali realnim bićima, ni supstancijalnog ni akcidentalnog reda. Jedino su Newton i Clark, navodno, ultrarealistički istovjetovali prostor s Božjom neizmjerljivošću, a vrijeme s Božjom vječnošću: gledali su dakle u prostoru i vremenu nekakve vlastitosti (akcidente ?) Božjega Bitka. Međutim, za Aristotela i skolastike prostor i vrijeme bili su samo „entia rationis“ – čovjekovi zamišljaji, utemeljeni na protegnutosti i promjenljivosti materijalnih stvorova, ali bez stvarne bićevitosti u sebi samima. Kusić, zapravo, u ovoj tiradi o prostoru i vremenu prepričava („otprilike“ !) Janžekovićeve vidike, pozivajući se na slovensku „Novu pot“; pri tom ne spominje hrvatski prijevod Božidara Šantića (Crkva u svijetu 3 /1968/ br. 3, str. 16–17), na koji se vjerojatno nije htio oslanjati. Bez obzira na to koliko je i sam Janžeković na prostor i vrijeme gledao ultrarealistički kao na dva akcidenta „a parte rei“, Kusić je za svoja prepričavanja osobno odgovoran. Ali ga i u ovoj stvari glatko možemo razumjeti i bez daljnega ispričati, jer u našim prilikama jedva će gdje izići iz tiska knjiga koja ne bi obilovala sličnim propustima.

Imamo, međutim, za prvi odsjek Kusićeve knjige i dvije kritičke primjedbe, preko kojih ne možemo baš olako prijeći. *Prva* od njih tiče se Immanuela Kanta: Kusić u svojoj šarolikoj panorami moderne vjere i nevjere nigdje nijednom riječju ne spominje prvaka filozofskog kriticizma. Inače, u nizu *filozofskih pristupa* k Bogu dobili su kod njega kakvo-takvo mjesto i Descartes i Hume i Schopenhauer, baš kao i Darwin i Haeckel i Oparin, da ne navodimo ostale; ali o Kantu i kantizmu ne pročitasmo ni slova. Kusić ga ne spominje ni na daljnjim stranicama svoga spisa; istom pri kraju knjige, dok pobija Küngov pristup Bogu, Kusić uzgredice spominje

Kantovo prezime – tvrdeći da je Hans Küng „pod utjecajem novovjeke filozofije od Kanta do Feuerbacha i Nietzschea” (170). Unatoč pažljivom čitanju, u cijeloj knjizi nismo mogli o Kantu pronaći ništa više od ovoga slučajnog navoda. Na žalost, Kusićevo djelo nije provideno ni stvarnim kazalom, a ni abecednim popisom imena; stoga zasad nemamo potvrde za ovu konstataciju o posvemašnjem zaposlavljanju, odnosno ignoriranju Kanta u Kusićevoj knjizi. Ne možemo dakle svoj sud donijeti s posvemašnjom apodiktičnošću; ipak, bez ustezanja priznajemo da nas ta šutnja o Kantu u jednoj teodicejskoj knjizi uvelike začuđuje. Znamo da Kant već 177 godina leži mrtav u grobu; umro je pet godina prije rođenja Darwinova. Ali kantizam nije, koliko vidimo, ni umro ni pokopan. Jamče to brojna izdanja Kantovih djela u današnjici, među njima i ona u izlozima naših knjižara na našem jeziku. Jamči to i Heidegger, kojeg ni u mladoj ni u kasnijoj „redakciji” nije moguće ispravno shvatiti izvan Kantove perspektive: naime što god kod Heideggera pronalazimo kao negativnost, odiše kantizmom. O živosti Kantova utjecaja danas jamče nam i svi oni marksisti koji s Karlom Marxom postuliraju „kritiku svega postojećeg”: na svoj način, ovaj je postulat konkretizirana povijesno-društvena primjena Kantova mentaliteta, Kantova kriticističkog raspoloženja (Por. Y. Calvez, „La pensée de Karl Marx”, Paris 1955, poglavlje: „Marx, philosophe critique”, str. 41–54). Dovoljno je, uostalom, proučiti one ateističke prigovore Branka Bošnjaka, koji u sebi sadrže neku filozofijsku „nosivost”: svi odreda potječu iz Kantove ostavštine. Šteta je što Kusić i ovoga domaćeg ateistu u svom djelu samo jedanput poimence navodi, citirajući poznatu Bošnjakovu tvrdnju da će religija u čovječanstvu postojati dokle god bude postojao strah od smrti (57), ali nigdje ne zalazi s njim u ozbiljniju raspravu. Doduše, vjerojatno se na Bošnjaka odnosi odlomak u kojem je riječ o bulevarskoj smicalici: što je radio Bog prije stvaranja svijeta? i, ako je Bog stvorio svijet, tko je onda stvorio Boga? (155). Budući da su takvi prigovori poprilično ispod akademske razine, lijepo je od Kusića što šuti o njihovu začetniku; ali Kanta i kantizam nije smio prekriti šutnjom. Razumije se da Kantovo značenje u povijesti i njegov utjecaj u našim danima neće biti stvarno ni veći ni manji po tom što jedna knjiga Kantovo ime navodi ili ga prešućuje: u pitanju nije sam Kant, nego vrijednost dotične knjige. Smatramo da je Kusić, ignorirajući kantizam, svoje djelo dosta oštetiо. Pokazat će to napose poglavlja u kojima Kusić vrednuje Akvinčeve „puteve” i tomističke pristupe Bogu.

Druga naša ozbiljnija primjedba uz prvi odsjek Kusićeve knjige tiče se onih stranica na kojima je prikazan „problem Boga s antropološkog stajališta” (55–74). Sveukupnu je antropološku problematiku teizma pisac stegnuo isključivo na marksizam; pri tom se ni najmanje ne bavi njegovom ateističkom filozofijom – ni u zabacivanju transcencije ni u tumačenju čovjekove egzistencije – nego niže humanističke postulate marksista jedan za drugim i kod svakoga ponavlja da „kršćanstvo želi to isto” (55), da iste zasade „prihvaćamo i mi, kršćani” (56, 59, 62, 65, 68), da „prvu ambiciju marksizma, tj. podizanje razine humanosti, kršćani trebaju pomagati” (70). U tom stilu, na dvadeset punih stranica teksta, Kusić je uspostavio paralelu između marksističkog i kršćanskog shvaćanja čovjekova „otkupljenja” od različitih oblika „otuđenja” (55). Ni u jednom retku pisac ne navodi da je kršćanstvo prije svega i nadalje *vjera*, nego ga obrađuje samo kao *religiju*: no i u tom

pogledu izdvaja iz religiozne strukture kršćanstva samo one crte koje su zanimljive nekim marksističkim sociometrima, sociopolitolozima i sociopragmatičarima, jer se u njima vidi da „ono evandeosko 'istinu činiti' ... u stvaranju sveljudskog blagostanja, sveljudske zajednice, sveljudske unutrašnje revolucije... treba da bude legitimacija kršćanstva pred marksizmom” (71). Kusić, doduše, napominje da su vidici marksista i kršćana „komplementarni” (55), što izrično dolazi do izražaja u pogledu „revolucionarnosti” koju „prihvaća i kršćanstvo... ali više u smislu temeljitog unutrašnjeg obraćenja” (62). Nigdje se iz Kusićeva teksta ne razabire, da li ta „komplementarnost” znači bitnu razliku između Evandjelja i Komunističkog manifesta, koja bi povlačila za sobom bitno različan pristup čovjeku, ili se pak radi samo o akcidentalnoj nadopuni koju u životnoj praksi smijemo zgurati među sporedne stvari.

Nadamo se da će dosta marksista posegnuti za Kusićevom knjigom i da će ih u prvom redu zanimati poglavlje o njihovu „antropološkom stajalištu”. Pročitavši te stranice kod Kusića, oni će – vjerujemo – glatko zaključiti: budući da su marksizam i kršćanstvo u biti paralelni, nema smisla podržavati u čovječanstvu oba pokreta. Neka teolozi zatvore svoj „dućan” i prigrle marksizam, kad ionako svi hoćemo jedno te isto... Znamo da Kusić – osobno – ne bi bio sporazuman s takvim zaključkom; ali taj njegov osobni nazor ne možemo izvesti iz teksta u knjizi. Kršćani, koji budu čitali iste stranice, neće ih valjda poput marksista radikalizirati. Ali će neminovno iz Kusićeva teksta steći dojam konkordizma: kao što su potkraj XIX. stoljeća neki apologetičari pošto-poto nastojali dokazati predivan sklad, ako ne posvemašnje podudaranje između objavljenih stavaka i znanstvenih dostignuća, tako i kod Kusića kao da posve istom kolotečinom teku kršćanski humanizam i marksistička briga za čovjeka. Ova konkordistička tendencija navodi Kusića da zajedno s Tillichom ožigoše ona vremena kad je Crkva postajala „službenica vladajuće klase” i tako bila u stvari „demonaska zloupotreba Svetoga” (63). U onim je dakle vremenima Crkva bila dužna distancirati se od režimâ i revolucionarno ih kritizirati; no danas, barem u pogledu marksizma, treba da otpadnu i distancija i kritika, te nastupi konkordizam. Zna se da Karl Marx nikad nije odobravao takve sprege između svog pokreta i Evandjelja: on je poznavao ljude, i prije sebe i oko sebe, koji su socijalizam i kršćanstvo svodili na više-manje isti nazivnik (H. de Saint-Simon, Ch. Fourier, W. Weitling), ali je već 1846. njihove pokušaje osudio kao „Schwärmerei”, plitko zanesenjaštvo. Smatramo da je Marx u ovom pogledu postupio savršeno točno. Prije svih antropoloških izvoda, prije svakog govorenja o „prvom znanstvenom socijalizmu”, marksizam je u svom izvoru jedna vjera, jedna nada, jedna ljubav koja – suočena s teološkim tropletom Vjere, Nade i Ljubavi – neće i ne želi Onoga za kojim izvorno ide kršćanstvo. To je činjenica, to je istina, koju ne treba prešućivati. Iz ove primordijalne razlike ne slijedi nikakva polemičnost ni suparničko istrebljivanje: između marksista i kršćanina zaista je potreban dijalog, ali dijalog kod kojega svaki partner priznaje drugog kao drugačijeg od sebe i daje mu punu slobodu da drugačije misli, drugačije gleda, drugačije govori i postupa. Bez ovoga bezuvjetnog uvjeta nije moguć dijalog između čovjeka i čovjeka, između marksista i kršćanina. No ovakvo priznanje drugog kao drugačijeg znači u isti mah da načela kao takva ne mogu „dijalogizirati”: dijalog vode ljudi,

dok je među načelima provediv samo „kompromis”, odnosno prema Marxu „Schwärmerei”!

Nije nam ni na kraj pameti da u Kusićevu pisanju otkrijemo bilo kakav kompromis u pogledu kršćanskih načela. Ali mu zamjeravamo što je u prvi plan svoga raspravljanja postavio podudarnost marksizma i kršćanstva, te se načelne i bitne razlike jednog i drugog shvaćanja rasplinjuju u „komplementarnosti”. Kako će se pri čitanju njegovih redaka o marksizmu snalaziti čitatelji, napose mladi, koji dan-danas zbilja ne razabiru više što je bitno, a što sporedno, kad sam autor kroz dvadeset stranica teksta ovu distinkciju nijedanput ni na što ne primjenjuje? Kad još istakne da u jednoj ili drugoj stvari između marksizma i kršćanstva postoji samo „nesporazum” (56), neće li to većini čitatelja značiti da je dovoljno razbistriti nesporazum pa smo već jedni i drugi potpuno identični?! U ovom su pogledu značajni također Kusićevi izvodi o „revolucionarnosti” (61 sl.). Ne obzirući se na tolike socijalizme, koji baš u poimanju i procjenjivanju revolucije istupaju protiv marksizma, Kusić drži da kršćanstvo prihvaća marksističku perspektivu revolucionarnosti, „ali više u smislu temeljitog unutrašnjeg obraćenja” (62). Budući da oznaka „više” obilježava tek veću mjeru, a ne bitno drugačiji nazor, tekst je već prikladan da stvori u glavama obilje nejasnoća. Domala, međutim, Kusić od unutrašnjeg obraćenja prelazi na krvavu, nasilnu revoluciju, te joj pali zeleno svjetlo, pozivajući se na autoritet Tome Akvinskog, Pavla Šestog i nadbiskupa splitskog Franića (63). Nije ovdje ni mjesto ni potreba da raspravljamo o dopustivosti ili nedopustivosti nasilnih revolucija. Ali moramo žaliti čitatelje koje naš katolički tisak obavještava kako u svijetu razni katolički teolozi pa i cjeloviti episkopati odlučno traže da se u sudstvu posvema dokine smrtna kazna, jer je smatraju nemoralnom; a onda tim istim čitateljima iz Kusićeva pisanja stiže obavijest da su nasilja i krvoprolića u revolucijama moralno opravdana (dosljedno to znači: ponekad u savjesti obvezatna!) – uz uvjet da ih protumačimo „kao samoobranu u širokim društvenim razmjerima”. Kakvu će vjerodostojnost uživati katolička teologija, koja danas na jednoj strani zabranjuje smaknuće pojedinačnog kriminalca, ali s druge strane opravdava masovna ubijanja nevinih građana?! U ovom pogledu ne znači mnogo ni demagoška poza jednog Helder Camare: „Volio bih da budem sto puta ubijen, nego da i jednoga čovjeka ubijem” (64). Ukoliko naime Helder Camara sebe načelno proglasi „marksistom”, iz njegova stava logično slijede određene posljedice na kojima ništa ne mijenjaju njegova individualna svjesna i podsvesna raspoloženja. Istom u vrtlogu revolucije izlazi na vidjelo koliko je u određenom tipu altruizma i egoizma, odnosno koliko je kod nekog mazohizma, a koliko sadizma. U pitanju su *zasad* načela, a u tom pogledu poželjno bi bilo da katolički pobornici revolucionarnosti počnu odgovornije pisati. Naše je stoljeće, možda više od svih prijašnjih, obilovalo revolucijama – počevši od „bokserskog ustanka” u Kini pa do Homeinijeva „trockizma” u Perziji. Ne bi li pape, biskupi i teolozi koji odobravaju nasilne revolucije morali sa svom otvorenošću uprijeti prstom u tu lepezu krvoprolića pa kazati: „Evo slučaja gdje se prevrat odigrao nasilno, ali baš u duhu evanđeoskih načela. Nasuprot tome, provedene su druge revolucije, ali su teško oskvnmule kršćanski humanizam!” Na taj način ne bismo samo od vjernika tražili da „angažirano” žive, nego bismo i

sami otvoreno položili karte na stol pa „angažirano” pisali. I dok tako ne postu- pimo, ostat će na našoj teološkoj raboti trag neodgovornosti i konkordizma.

Iz dosadašnjeg se razabire da je Kusićevo poglavlje o „problemu Boga s antro- pološkog stajališta” zapravo *teološka digresija* koja, tematski i logički, iskače iz- van filozofskih okvira njegove knjige. Cijelo se poglavlje bavi kazuistikom koncil- skoga spisa *Gaudium et spes*, ostavivši posve u sjeni metafizičku problematiku. Kusić ne bi stoga ni najmanje narušio slijed misli u svojoj knjizi da je ovo poglavlje jednostavno izostavio. Ionako je već ranije, u dva navrata (17 sl.; 33 sl.), progovo- rio u djelu o dijalektičkom materijalizmu, obilježivši ga kao važnu ateističku stru- ju među ostalim ateizmima našeg doba. Na sreću, ova teološka digresija nije pre- duga pa čitatelj može ubrzo prijeći na glavninu Kusićeve knjige – filozofski profil sv. Bonaventure, sv. Tome i Teilhard de Chardina. Zanimljivo je što pisac već u sa- mom uvodu djela naglašava da će kod ova tri kršćanska mislioca promatrati „kom- plementarnost” (6). Po svoj prilici ta neće biti istovjetna s „komplementarnošću” (55) kojom je obilježio paralelu između kršćanstva i marksizma.

Poglavlje o sv. Bonaventuri (77–116) pravi je dragulj u Kusićevoj knjizi. Za sve čitatelje koji još nisu bili upoznati s ovim predavanjem o Serafskom učitelju ovaj će tekst biti istinsko otkriće: ne samo zbog spekulativne dubine i estetske dotjer- anosti, nego u prvom redu zbog životne neposrednosti – ukoliko nam Kusićevi reci omogućuju da upravo susretremo i dodirujemo Bonaventurinu dušu. I po vanj- skom, tehničkom izgledu ovo se poglavlje razlikuje od preostale cjeline djela: nai- me, samo je tekst o Bonaventuri providen obiljem vrlo opsežnih bilježaka. Na četr- deset stranica Kusić je stavio 165 nota ispod teksta, koje zauzimaju dobru trećinu tiskanoga prostora. Izvan Bonaventurina poglavlja u knjizi je praktički samo jed- na uistinu velika bilješka, napisana kao oprezna digresija iz metafizike u moraliku (186); ostale su „fusnote” uglavnom kratke, ponekad i prekratke referencije, izu- zevši samo dva-tri bibliografska naputka (65; 74; 192). Kod Bonaventure, među- tim, bilješke obiluju i čitatelj nigdje ne dolazi u napast da ih smatra suvišnima. Dužni smo zbilja Kusiću iskazati i priznanje i zahvalnost što je kroz ovo poglavlje veličanstveni religiozni genij sv. Bonaventure postao pristupačan našoj široj čita- lačkoj publici.

U prikazivanju Bonaventurine misli i vrednovanju njegova stava Kusić se znalač- ki poslužio studijama što ih o Serafskom učitelju objelodaniše J. Kaup, H. Borak i E. Gilson. Odmah od prvih stranica poglavlja bila jasno da Bonaventura ne traža za Bogom kao za nekim dalekim, izvanjskim prauzrokom, nego čovjek treba da uoči i razabere bliskost, prisutnost Onog u kojem živimo, mičemo se i jesmo. Možda bi Kusićev prikaz ovih svečevih nazora bio uspješniji da je pisac htio postupiti više u školskom stilu: tj. da je najprije protumačio Bonaventurinu sistematiku spoznaje, a onda to primijenio na uviđanje Božje opstojnosti. Svetac naime ističe kod čovjeka (među ostalim) *pojmovnu spoznaju*, kojom se služi apstraktivna znan- stvenost, a prethodi joj *doživljajna spoznaja*, u kojoj dominira iskustvo i sazrijeva prođuhovljena mudrost. U ovom stilu spoznavanja nije na djelu intuitivni zor (što bi lako moglo izazvati zabludu ontologizma) nego je u njemu nazočna karakteri- stična Augustinova „contuitio”, koja je tako i u Bonaventurinu sistemu vrlo važ- na. Jer sveukupno čovjekovo refleksivno pristupanje Bogu odvija se kod sveca,

prema našem shvaćanju, u intimnom spletu „contuitio-abstractio”, gdje čovjek pojmovanjem izriče svoju životnu „*sinoptiku*”, tj. da nikad nije samo pri stvaranjima – nego je vazda „pri Bogu”, kroz kojega i doživljava ograničenost, nedostatnost, nenužnost svega svjetovnog. Izvršna je stoga Kusićeva primjedba da kod Bonaventure ni nema „dokazivanja” Boga u strogom smislu te riječi (100); no budući da nije ni spomenuo ni obradio svečevu „contuitio”, bit će čitateljima pozitivna osnova Bonaventurina pristupa Bogu vrlo zagonetna i nejasna. Bilo bi dobro da je u ovoj problematici pisac dao više mjesta tumačenju o. Hadrijana Boraka (101–102). Naš je naime zemljak, istražujući Bonaventurinu filozofiju, izvanrednom savjesnošću i finoćom povezo Akvinčeve i Bonaventurine gnoseološke nazore – nadmašivši pri tom krute opise tzv. „Nur-Historiker”... Ali je Kusić, izgleda, imao više povjerenja u Gilsona, kojemu daje dosta prostora nakon kratkog spomena Borakova. Gilson romantičarski suprotstavlja Bonaventuru i Akvinca (102–105) kao da bi prvi bio baš u svemu „anti-Thoma”. Onaj tko zna kako Gilson često strančarski i bezobzirno udara na katoličke mislioce koji se usuđuju umovati drugačije od njega, neće odviše uzeti k srcu njegovu antitezu između Serafskog i Anđeoskog naučitelja. I Kusić je naveo nešto Gilsonova strančarstva, ukoliko citira porugu slavnog francuskog akademika na račun Alberta Lepidija OP (102). Činjenica je da su o. Lepidi i njegov subrat kard. Zigliara usred XIX. stoljeća uspjeli kod Akvinca otkriti značajne vidike do kojih Gilson nije ni sto godina kasnije dospio. Njegov nasilno ishitreni „metodički realizam” u teoriji spoznaje učinio ga je na više mjesta neuvjerenim i stoga neuvjerljivim. Upravo stoga čini nam se da bi Akvinac i Bonaventura imali mnogo više zajedničkih elemenata negoli to dopušta Gilson, kojega u priličnoj mjeri slijedi Kusić. Da se više držao Borakovih izvoda, Kusić jamačno ne bi potvorio Bonaventuru kako „prihvata skotistički voluntarizam” (112). Bez obzira na stanovit anakronizam ove tvrdnje – jer Bonaventura je umro 1274. godine, kad je Duns Skotu bilo najviše osam godina! – treba znati da i kod Akvinca ima neobično mnogo „voluntarizma”, nadasve u tzv. konaturalnoj spoznaji („contuitio”?), makar toga Gilson ni u svom magistralskom (!) spisu „Le thomisme” nikako ne uvida. Lijepo je što Kusić pri kraju Bonaventurina poglavlja i sam pristaje na *promjenu mentaliteta*, ukoliko nakon Drugog vatikanskog sabora treba da kroz ljubav ulazimo u spoznaju, a ne obratno (115). Ali ne treba zaboraviti da je sedam stoljeća prije sabora Bonaventurin suvremenik i suradnik Toma Akvinski tvrdio: „Ubi amor, ibi oculus.” Prema tome, teško je pod suncem pronaći išta nova, makar to bio baš novi mentalitet.

Poglavlje o Tomi Akvinskom (117–188) kod Kusića je gotovo dvaput opširnije od Bonaventurina; unatoč tome, što se tiče bilježaka, Toma ih ima samo sedam više od svog takmaca (=172 : 165). Uz to su bilješke ovog poglavlja mnogo, mnogo kraće od onih kod Bonaventure. Ali to nipošto nije glavna razlika između ovih poglavlja. Čitatelj u Tominu tekstu dobiva dojam neke težine: poneki se vidi impliciraju umetanjem modernih kozmogonijskih teorija – Gamowa, Ambarzumiana, Lemaitrea i ostalih; problemi „beskonačnog niza” i „stvorenosti svijeta u vremenu” nalik su na labirint, iz kojega nikako da izidemo napolje; na kraju pak dolazi „pokušaj reinterpretacije Tomina učenja” (161), pa sama „reinterpretacija” (164) i, napokon, „osvrt na reinterpretaciju” (171) – što sve ima ozbiljan sadr-

žaj i dubok smisao, ali kao da rasteže tekst i čini ga sumornim. Nitko razuman neće vrijednost Kusićeva pisanja ocjenjivati po golom nekom „dojmu”; ali će većina njegovih čitatelja slijediti „pokoncilski mentalitet”, tj. kroz ljubav ulaziti u spoznaju, što ovdje znači – čitat će u knjizi stranice koje im budu privlačne i po dojmu nekako lakše. Tomino pak poglavlje u Kusića, prostorno najopsežnije, kao da je i za čitanje najteže.

Na temelju bilježaka koje u ovom poglavlju susrećemo treba zaključiti da je Kusić svoj prikaz Tomina „pristupa Bogu” radio posve originalno, ne povodeći se ni za kojim poznatijim Akvinčevim komentatorom ili interpretatorom. Iz nepreglednog niza historičara i sistematičara koji su stručno obrađivali tomizam, kod Kusića je došao do riječi samo jedan – o. Dalmacije Sertillanges OP, ali i on svojom knjigom o moralnoj filozofiji sv. Tome, a ne npr. sveobuhvatnim spisom: *Saint Thomas d' Aquin*, I – II. Paris 1912, ili popularnijom publikacijom: *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris 1931... Kusićevo je nastojanje da bude posve samosvojan u crtanju Tomine misli, po sebi, hvalevrijedno; ali ono traži golem napor i nameće dosta velike žrtve. Lišen tuđe pomoći, Kusić nije mogao prikazati Akvinca onako životno, kako je to izveo kod Bonaventure: za cjelovitiju, povijesno i problematski skladnu sintezu tomizma morao bi istraživač-samac utrošiti cio život, pa i tad ne znamo – da li bi sastavio kraj s krajem. Kusić je stoga, radeći samosvojno, postupio drugačije: vodio je računa o teodicejskoj tradiciji novijega datuma koja razlikuje kozmološke, psihološke i deontološke dokaze Božje opstojnosti – da potom kod sv. Tome prikupi tekstove koji uglavnom razrađuju dotičnu problematiku. Ovakovim radom Kusić nas je, bez sumnje, uvelike zadužio: imamo na okupu Akvinčeve misli koje se odnose na pojedine dokaze u teodiceji – a povrh toga pisac se potrudio, kako je najbolje znao, da tim starinskim izričajima omogući priključak na suvremene kozmološke i antropološke vidike. Ipak, ne umanjujući rečenu Kusićevu zaslugu, moramo otvoreno istaći: njegov je „filozofski pristup Tomi” takav, da se ne obzire dovoljno na Akvinčeva philosophoumena o kritici i metafizici spoznaje – što su razasuta kojekuda po svečevim spisima, a silno su značajna za Tomin *izvorni*, osobni pristup k Bogu, kako su ga nastojali rekonstruirati toliki istraživači njegove misli. Prema tome, metodički nas Kusićev postupak upozorava da u ovoj knjizi ne očekujemo *posljednju riječ* o Tominu pristupanju Bogu, dapače, da u njoj ne očekujemo ni posljednju riječ o današnjem, suvremenom shvaćanju tomizma do kojeg se u svijetu stiglo. Pod „posljednjom riječi” ne mislimo ovdje nikakvu dogmatičarsku definiciju, nego zaokružen i zamčen sud o autentičnoj Tominoj misli, gdje istraživač nastoji kroz Tomino slovo prići cjelini njegova duha. Kusićeva metoda nije zanijekala Akvinčev duh, ali načelno ne pokazuje ni osobite pozornosti prema njemu, nego primarno ide za tim da Tominu slovu nađe komentar u izjavama novijih prirodoslovaca i antropologa. Ovoim primjedbom ne stavljamo nikakvu zamjerku na Kusićev spis; samo želimo upozoriti da od Akvinčeva (!) pristupa Bogu u ovoj knjizi ne treba tražiti ono što pisac nije ni htio dati.

Predaleko bi nas odvelo kad bismo se zaustavljali kod svake pojedinosti u Kusićevoj obradi Tomine „teodiceje”. Trebalo bi početi od samoga početka, tj. od ter-

mina „gibanje”, kojim Kusić prevodi Tomin izraz „motus”. Budući da u hrvatskom jeziku riječ „gibanje” shvaćamo ponajčešće u smislu prostornoga kretanja, trebalo bi barem upozoriti čitatelje kako je Akvinčev zamišljaj mnogo širi i zapravo znači „promjenu”. Svečevu misao: „ignis movet lignum” – nije spretno prevoditi tako kao da bi vatrom drvo bilo „gibano”, kad je očito da se plamenom drvo zagrijava, alterira, tj. mijenja. Kusić je, uostalom, primoran da i sâm i parafrazirajući Kerna napusti termin „gibanje”, te progovori o promjenama (131 sl.). Ukoliko je pak, prevodeći Tomin tekst, dao Bogu naziv „Prvi Gibalac” (119), neće ga u svom komentiranju nigdje više upotrijebiti, dapače u sažetku istoga teksta pri kraju poglavlja o Tomi poslužiti će se izrazom: „Prvi Pokretač” (161). K ovoj prvoj, uglavnom terminološkoj primjedbi, pridružila bi se i druga – mnogo realnija: uvodeći nas u Akvinčevu „teodiceju”, Kusić tvrdi da je kod Tomina pristupa Bogu bila na djelu „*intuitivna dedukcija*”, dok je kod nas u današnjici više na snazi „*induktivna diskurzivnost*” (118). Pisac je vjerojatno svojim slušateljima u školi razjasnio smisao ovih „elastičnih” termina; ali većina čitatelja njegove knjige zastat će u golemoj nedoumici. Podemo li odostrag, tj. od današnjice, morat ćemo u „induktivnoj diskurzivnosti” razabrati *indukciju* koja je konačno našla zajednički jezik s diskurzivnošću, *sa silogizmom*: to Kusić doslovce veli u svom neologizmu. Ukoliko je zbilja do ovoga rezultata dospio, trebalo bi da ga bar donekle izloži, pojasni i svoj javnosti priopći: jer logičari se već stoljećima trude da proces indukcije svedu u silogizamsku, diskurzivnu kolotečinu, i ni jednom to dosad još nije pošlo za rukom. Što se pak tiče drugog njegova neologizma, „intuitivne dedukcije”, i ona sila čovjeka da paradoksalno prizna *intuiciju* koja se odvija deduktivnom, racionalnom, *silogizamskom procedurom*: ne treba mnogo filozofiranja da bismo uvidjeli složenost ovog zahtjeva. Smatramo da je Kruno Krstić u *Filozofijskom rječniku* Matice Hrvatske iznio opće uvjerenje logičara i gnoseologa kad je napisao da *zrenje* (intuitio, Schau) znači izravno, dakle, neposredovano i neposredujuće motrenje osjetnih i logičnih likova, koje se suprotstavlja diskurzivnim procesima suđenja, zaključivanja i sl. (Nav. dj. Zagreb 1965, str. 437). Kod Kusića, naprotiv, intuicija se ne suprotstavlja deduciranju, nego s njim zalazi u intimnu simbiozu ako ne i u identičnost?! Upravo stoga pisac je bio dužan da nespremne čitatelje uvede u svoje neuobičajeno shvaćanje. On, međutim, ne dodaje svojim izrazima nikakva tumačenja nego samo velikim slovima ispisuje naslov: „Intuitivna Tomina dedukcija na temu 'Ima li Boga' ...” (118). Upotrijebivši tako i po drugi put svoj neologizam, Kusić se trudi da u tekstu koji slijedi pokaže kako se *pojam* nenužnog bića suprotstavlja *pojmu* Nužnoga bića kao prava „opreka” (119); pri tom njegovu skolastičkom i strogo konceptualnom raspravljanju nije moguće uočiti ni najmanji trag intuicije. Nema tu također ni aluzija na poznati Newmanov zamišljaj „illative sense” koji, po sebi, nije odviše daleko od Bonaventurine „contuitio” kad se radi o spoznavanju Boga. Možda je, uostalom, dobro što Kusić Newmana potpuno ignorira, jer dosad još nitko nije središnji vidik Newmanove „Grammar of Assent” svodio na dedukciju. Sa svim ovim nismo željeli začeti u „besplodne polemične istupe” od kojih se Kusić ograđuje (118); ali smo ga morali upozoriti da će svojim paradoksalnim i neprotumačenim neologizmima zbuniti i stručne logičare, dok će

prosječan čitatelj – nakon Jørgensenove basne o paukovoju mreži (117–118) – Kusićevim izrazima biti pogoden kao gromom iz vedra neba.

Slobodno je Kusićevo uvjerenje da „zbog zahtjeva trenutka” mora voditi računa o modernim kozmogonijama kako bi dokazao „uvjetovanost svijeta po Bogu Stvoritelju” (118). U tom pravcu on kod sv. Tome nalazi samo dva uistinu prikladna i posve dovoljna teksta: to su tzv. prvi i drugi „put” iz svečeve Teološke sume. Ovim će tekstovima biti u Kusićevoj knjizi posvećeno gotovo pedesetak stranica. Nakon toga započet će odsjek o „pokušaju reinterpretacije Tomina učenja” – i istom u njemu imat će čitatelji mogućnost da pročitaju „treći put” Andeoskog naučitelja, no u štucrom prijevodu bez ijedne riječi komentara ili tumačenja (161–162). Ističemo ovu naoko nevažnu pojedinost, jer Akvinac ni u jednom od prvih dvaju „puteva” ne rabi metafizičke vidike „*nenužno* – *Nužno*”, nego taj duet čuva za „*treći put*” gdje se njim solidno i elegantno služi. Kusić ovaj treći „put” ni jednom riječju ne spominje; ali u svojoj intuitivnoj dedukciji prva dva obrađuje tako da u njih motu proprio umeće termine „*nenužno*” i „*Nužno*”, makar ih Akvinac u svojoj obradi nije navodio (118–119). Ne znamo stoga da li je komentar ili korektura Tomina dokazivanja kad Kusić neposredno nakon svečeva teksta piše: „*Gibanje ... otkrivajući nenužnost... služi Tomi kao putokaz prema Stvoritelju, kao Nekome koji je... Nužno biće*” (119). I da ne bismo stvar bagatelizirali, pisac nas upozorava: „Snaga argumenta stavljena je na ontičku ovisnost *nenužnoga* o *Nužnome*” (134). Dakle bi sva krepčina dokazivanja bila u vidicima koje Akvinac nije ni spomenuo! Kako da se pred ovim paradoksom snađemo? Čini se da je Kusić u svom pisanju slijedio recept neoskolastičkih autora, između kojih navodi jedino W. Kerna (131 – 133): svi oni običavaju prva dva Tomina „Put” svoditi na *t r e ć i*, pri čem izrično naglašavaju da sva tri svečeva teksta uzimlju zajedno (per modum unius) kao jedinstven „argumentum ex contingentia”. Kusić bi, naprotiv, htio argumentirati samo na temelju prvih dvaju puteva, ali prešutno „snagu argumenta” pozajmljuje iz „trećeg puta”. Da li je to učinio „zbog zahtjeva trenutka” ili iz nekoga drugog motiva nije moguće doznati iz knjige.

Premda je Akvinčev „treći put” kod Kusića potisnut u duboku pozadinu i prinuđen na rubno egzistiranje, vriedno je da iz njega – osim pojmova „*nenužno*” i „*Nužno*” – uzmemo u obzir i paradoksalnu Tominu izreku: „*Quod possibile est non esse, quandoque non est.*” Odnosno, u posve točnom Kusićevu prijevodu: „*Što je moguće da ne bude, nekada nije ni bilo*” (162). Smatramo da su ovdje i latinski original i hrvatski prijevod posve složni u tvrdnji: *nenužno biće* (koje dandanas jest, ali tako jest da bi – u isti mah dok jest – istovremeno moglo i ne biti) nekoć zbiljski nije bilo, nije postojalo, nego je jedanput počelo bivovati, jedanput je nastalo u vremenu. Dosljedno onda i cijeli svijet, ukoliko je *nenužno biće*, nekoć nije postojao nego je stvoren u vremenu... Trebalo je da naglasimo ovaj ulomak iz Tomina trećeg „puta”, jer je Kusić u svojoj knjizi dosta truda (i prostora) uložio u dokazivanje kako kod Akvinca stvorenost svijeta ne uključuje njegov početak u vremenu (134 – 143). Rado ćemo priznati da goli pojam stvorenosti – apstraktno definiran i analiziran – naznačuje samo ovisnost stvora o Prvom uzroku, ne konotirajući nikakvu vremenitost. Otud i jesu kod Akvinca anđeli prava

pravcata stvorenja, ali ne bivstvuju u vremenu, nisu vremeniti. Dešava se, međutim, da Andeoski naučitelj katkad iz gole pojmovnosti side u konkretnu zonu raspadljivog svijeta („corruptibile“) gdje pojedina bića nastaju i nestaju, radaju se i umiru: o njima svetac bez ustezanja veli da ih nekoć nije ni bilo, tj. da su stvoreni u vremenu. Sa svom otvorenošću primijenit će Toma taj filozofski stavak na čovječanstvo: kao povijestan niz smrtničkih naraštaja, ljudski rod nije mogao oduvijek postojati, nije mogao oduvijek biti stvoren (Teološka suma 1, 46, 2 ad 8). Doduše, svetac primjećuje da je to zaseban problem („ratio particularis“) jer želi pošto-poto očuvati ugled svog „filozofa“, Aristotela, na kojeg su mnogi udarali („murmurantes“) zbog neznabožačke teze o vječnosti kozmičke materije. Akvinac će s jedne strane isticati goli pojam stvorenosti, u koji kao takav ne zalazi vremenitost, a s druge strane lučit će u kozmosu raspadljivi svijet ispod mjesečeve orbite od nebeskih zvijezda koje kruže po supralunarnim regijama bez rađanja i umiranja. Starinska ih je „fizika“ smatrala neraspadljivima („materia incorruptibilis“!). Zašto ne bi onda ta svemirska tjelesa bila – po Aristotelu „vječna“, a po Tomi „oduvijek stvorena“? ... Napredak znanosti srušio je Aristotelovu (i Tominu) diobu kozmosa na raspadljivu i neraspadljivu domenu. Trebalo bi stoga danas korigirati Tomu te na cjelinu kozmosa protegnuti smrtnički njegov uvid: „Što je moguće da ne bude, kad-tad nije ni bilo.“ U vezi s tim mi ozbiljno dvojimo da li je Kusićev postupak prema „trećem putu“ sv. Tome bio ispravan. Možda bi bilo umjesno postaviti i pitanje: da li naše suvremenike dan i noć progone kozmogonijske dileme ili su više pritješnjeni gorkim problemom – *kako preživjeti?!* Ako je suvremeno čovječanstvo više no ikad u prošlosti postalo svjesno prolaznosti svijeta i vlastite smrtnosti, ako i sama religioznost, prema B. Bošnjaku, niče iz straha pred smrću a ne iz kozmogonijskih hipoteza, onda bi Akvinčev „treći put“ bolje mogao odgovarati „zahtjevu trenutka“ negoli teorije – kojima je Kusić u svojoj obradi dao prednost, makar to i ne značilo baš monopol.

Nižući ovako primjedbe uz pojedine stavke Kusićeva pisanja, lako bismo mogli napisati novu knjigu, jednako opsežnu poput njegove. A to nam nije nakana! Radije ćemo stoga postaviti granicu svom kritiziranju pa jednim jedincatim osvrtom dotaći cjelinu Kusićeva napisa o sv. Tomi. Poći ćemo od definicije „nenužnog“ ili kontingentnog, kako je u knjizi dana: „Nenužno je ono biće koje samo 'po sebi' može biti i ne biti, a koje – ako već jest – bez izuzetka uključuje ovisnost 'o drugome'“ (119). Smatramo da je Kusić u ovoj definiciji rekao i previše i premalo. Previše je što u pojam „nenužnog“ stavlja vrlo složeni zaključak načela uzročnosti, tingentnog, kako je u knjizi dana: „Nenužno je ono biće koje samo 'po sebi' može biti i ne biti, a koje – ako već jest – bez izuzetka uključuje ovisnost 'o drugome'“ (119). Smatramo da je Kusić u ovoj definiciji rekao i previše i premalo. Previše je što u pojam „nenužnog“ stavlja vrlo složeni zaključak načela uzročnosti, prema kojemu je kontingentno biće ovisno o drugome, tj. prouzrokovano. Ovaj umetak ionako ne pojašnjuje sadržaj pojma nenužnosti, nego kao dometak širi problematiku i stvara komplikaciju. Definicija je zato postala „dvodjelna“ i traži od čitatelja da iskoči iz pojma ne bi li je u cijelosti sagledao. Premalo je pak u Kusićevoj definiciji to što svojim dvodjelnim značenjem zavodi čitatelje da mogućnost „i biti i ne biti“ pripišu dotičnom biću samo u ono doba dok se ono nalazi

lo u carstvu mogućnosti; ukoliko pak je već dospjelo u carstvo zbilje, u njem je posve nov element – ovisnost o drugom. Po našem sudu, trebalo bi u definiciji inzistirati na onom što su i sv. Toma i sva skolastička tradicija jednoglasno naglašavali – da, naime, nenužno biće koje konkretno i realno postoji u svojoj biti niti zahtijeva niti isključuje postojanje. To pak znači: nenužno biće ovog časa postoji, ali tako postoji da bi – u isti mah dok postoji – istovremeno moglo i ne postojati... Dakako, nema proturječja između Kusićeve i „naše” (?) definicije. Ali mi smo istaknuli element koji je u Kusića nedovoljno naglašen, dok se nama čini da je nužno živo ga držati u svijesti, kako bi rješavanje teodicejske problematike bilo uistinu realno, a ne samo verbalno. Nužno biće *ne može ne biti*; nenužno biće, premda jest, *može i ne biti*. To su pojmovne oznake kroz koje ubrzo moramo uočiti svu težinu dokaza iz kontingencije.

Ljudi se danas ne protive polazištu ni prvog ni trećega puta sv. Tome: priroda je zbilja satkana od bića koja se „gibaju” (mobilia) i „ugibaju” (corruptibilia). U ime čega tim bićima i svoj prirodi s njima pripisujemo nenužnost? U ime čega tvrdimo da sve što se giba i ugiba nema ontičke konzistencije u sebi, nego bi u isti mah dok jest moglo i ne biti? Smatramo da je tu glavnina svega argumentiranja: kako mi na temelju fizičkih pojava uočavamo metafizičku lomnost cjelokupne prirode te joj, u metafizičkom vrednovanju, poričemo božanski nimbus. Kusić je, naprotiv, sklon da težište i glavninu svega argumentiranja istakne u nečem drugom, u prijelazu od nenuznoga k Nužnom, dakle od svjetskoga k božanskom (133–134). Međutim, ovo naglašavanje kauzalne ovisnosti nenuznog o Nužnome lako zavede čovjeka da obnevidi za stvarnu poteškoću. Nije li sam Kant bez uvijenosti priznavao da „uvjetovano biće” (das Bedingte) po svim zakonima pameti i logike mora biti utemeljeno u „Bezuvjetnom” (das Unbedingte)? Pitanje stoga nije da li postoji Bezuvjetni, Nužni bitak. Pitanje je: zašto ovaj svijet, zašto ova priroda nije „das Unbedingte”?

Kusić nije mimoišao ovaj problem. On mu daje i odgovor, i to u dvije rate. Najprije se služi Leibnizovim načelom dostatnoga razloga da pokaže kako biće, koje je u pitanju, samo nije dostatno da obraloži svoje „gibanje”, odnosno „promjenu” (129 – 131). Nakon toga, videći u nečemu nedostatnost tih dostatnih razloga, Kusić napominje da sve skupa može „još bolje” pokazati pristupajući problemu s druge strane, od samoga Nužnog bitka (132). Ovaj Kusićev „bolji” pristup jedini je očit i jasan, slobodan od Leibnizove dvoznačnosti koja leži u dnu načela dostatnog razloga; stoga ovaj drugi pristup k uviđanju nenužnosti zaslužuje i „bolju” pozornost. U njemu filozof, uzevši pred sebe biće koje se „giba” (mijenja), govori: Znam da Nužno biće, koje ne može ne biti, jer u svojoj Biti uključuje Bitak, znam da takvo Nužno biće nije podložno gibanju. Ukoliko se dakle ovaj predmet „giba”, on nije Nužno biće, nego je nenužan! Filozof dakle u ovom Kusićevu „boljem” pristupu – kroz *pojam* Nužnoga bića, racionalno razrađen i primijenjen – raskrinkava iskustvene predmete u njihovoj nenužnosti. On racionalnom i konceptualnom dedukcijom izvodi najprije iz *pojma* nužnog postulat nepromjenljivosti, neograničenosti itd., a potom kozmička bića i svu prirodu proglašava nenužnima, jer nemaju tih svojstava. Kritično je u ovom dokaznom postupku prvo to što filozof ne može izravno iz „gibanja” ili „ugibanja” svjetskih bića izvesti njihovu nenuž-

nost, nego mora zaobilazno *kroz pojam* nužnog i njegovih atributa dolaziti do zaključka o kontingentnosti svega svjetskog! Još kritičnije u ovakvom dokazivanju je, kao drugo, to što filozof *do pojma Nužnog bića* mora doći na umjetan način: naime, taj mu pojam nije u svijesti urođen, a u iskustvu ne susreće Nužno biće kao svjetovan predmet od kojeg bi dotični pojam apstrahirao, dapače zbog logičnosti dokazivanja ne smije čak ni pretpostaviti da to Nužno biće postoji. Prinuden je stoga da u subjektivnoj režiji pojam Nužnoga bića složi vlastitom konceptualnom kombinatorikom, kako se slažu „*ideae factitiae*”! Najkritičnije pak pri ovom dokaznom postupku, kao treće, jest to što filozof razne atribute ili svojstva Nužnoga bića deducira posve apriorno, u stilu „sistematskih teza”, pozivajući se samo na *svoj pojam* – dakle bez podrške realnog iskustva! On pojmovno uzima da u Nužnome biću Bitak spada na samu Bit; zato u njemu Bit ne nameće Bitku nikakve granice, nego mu dopušta neograničenost, tj. apsolutnu savršenost, apsolutnu nepromjenljivost itd. itd. U dnu ovog nalazi se tomistički nazor o „beskraju”: u tomizmu, naime, i pramaterija ima svoj beskraju (infinitas privativa) i forma je prema beskraju otvorena (infinitas negativa), a da o samom bitku („esse”) ni ne govorimo! Lijepi su to sistemski vidici koje, međutim, ne prihvaćaju ni Suarez ni skolastici općenito izvan tomističke struje. Pretvarati stoga ovakove systemske vidike u stroge metafizičke dokaze znači: služiti se „sistematskim tezama” koje ne mogu nikog uvjeriti.

Na ovo je ciljao Kant kad je skolastičkim filozofima predbacivao da u dokazivanje Božje opstojnosti uključuje Anzelmov paralogizam. Njegov prigovor nije u svemu točno iznesen: Anzelmo je naime *iz pojma* Boga smjesta izvodio Božju opstojnost, dok dobar dio skolastikâ – slijedeći slovo Akvinčevo – *kroz pojam* Boga nastoje utvrditi nenužnost svijeta, da bi tada zaključili na opstojnost Nužnoga bića. Kantu ovaj drugi dio argumentacije nije bio sumnjiv: ako postoji „uvjetovano”, onda postoji i njegov „Uvjet”, koji je na kraju bezuvjetan! Kant je od skolastikâ tražio samo jedno: neka bez sistematskog dogmatizma dokažu – zašto Bezuvjetno ili Nužno biće (das Unbedingte!) mora, kao takvo, biti neograničena svestranost (das All der Realität!)... Borba se dakle vodi oko pojma Boga, pojma Nužnog bića, jer taj pojam jest kriterij pomoću kojeg skolastici utvrđuju nenužnost svijeta. Prije nego što uspiju reći kako izgleda nenužno biće u svojoj intimnoj strukturi, oni već glatko znadu i izvode strukturu Nužnoga bića, makar ga nigdje nisu ni čuli ni vidjeli, nego su opkoljeni isključivo svjetskim bićima. (Por. Kernove i Kusićeve izvode na str. 132!). U ime čega, dakle, zahtijevaju da Biće koje „ne može ne biti” bude apsolutna svestranost?! – Ovo Kantovo pitanje nazočno je u spisima Engelsa i Staljina, Ambarzumiana i Ivana Supeka. Kao materijalisti oni su dosta daleko od Kanta; ali kao kritičisti ni oni ne uvidaju zašto kozmička „praprašina” ne bi bila Nužno biće koje odvijeka i dovijeka jednostavno jest. Zar nije suma mase i energije u svemiru konstantna? Kakvim god dakle „gibanjima” i „ugibanjima” priroda bila podložna, kakve god praeksplozije i pulsiranja potresala svemirom, materija se u osnovi niti ne stvara niti ne uništava – nego jednostavno traje, jednostavno jest. Njezine „promjene” nisu takvi prijelazi iz potencijalnosti u aktualnost kao da se radi o skokovima iz praznine u puninu; promjene u prirodi zapravo su prijelazi iz jedne virtualnosti u drugu, ukoliko današnja faza materije predetermini-

ra već sve što se ima realizirati u sutrašnjoj fazi, baš kao što je i naš sadašnji izgled bio predodređen već jučer... Bića se „gibaju” i „ugibaju”, ali sa svim tijekom kozmičke materije – dok traju – nužno traju. Ni za kišu, ni za vjetar, ni za bilo koju prolaznu stvarčicu u svijetu ne može se reći da bi mogla „i ne biti”; sve što nastaje, nužno nastaje – i što nestaje, jednako nužno nestaje. Na temelju čega postuliraju skolastici da Nužno biće (koje ne može ne biti) mora izgledati posve drugačije od nerazorive i neuništive pramaterije kozmosa? Na temelju *svog pojma* o Nužnom, jer to im je kriterij za dokazivanje nenužnosti svijeta. Kako silan i temeljit mora biti taj pojam kad nosi svu težinu i veličinu njihova dokazivanja?!

Ove kritičke primjedbe nisu došle na svijet istom s Kantom, nego su bile očite i prije njega. Genijalni Akvinčev subrat i tumač – Thomas de Vio, poznat više po nadimku Kajetan, pisao je svoj komentar Teološke sume 250 godina prije Kantovih „Kritika”. Kajetanov je komentar toliko slavan i u cijeni da je uvršten u službeno izdanje Akvinčevih (!) djela, zvano „Leonina”. Ondje, dakle, komentirajući prvi i drugi Tomin put, Kajetan doslovce piše: „Circa has rationes in communi, advertendum est diligenter quod possunt afferri ad duo. PRIMO, ad concludendum illud Ens incorporeum, immateriale, aeternum, summum, immutabile, primum, perfectissimum etc. quod et quale Deum tenemus esse. Et sic istae rationes habent *plurimum disputationis*: eo quod p r i m a v i a, ut in Primo „Contra Gentiles” c. 13. dicitur, non ducit ad motorem magis immobilem quam sit anima intellectiva; s e c u n d a autem, ut dicit Averroes, non ducit nisi ad corpus caeleste et eius motorem; reliquarum quoque nulla magis sursum ducere videtur. Et ad hoc intentum non afferuntur hoc in loco hae rationes, ut nunc patebit. ALIO MODO afferri possunt ad concludendum quaedam praedicata inveniri in rerum natura, quae secundum veritatem sunt propria Dei, non curando quomodo vel qualiter sint etc. Et ad hoc intentum hic afferuntur: et sunt nihil fere difficultatis habentes secundum Philosophiam.” Budući da je Kajetanova kritika Tominih puteva stručna i pisana za stručnjake, ostavili smo je na izvornom latinskom jeziku: stručni filozofi, koje stvar zanima, zasađ još imaju toliko školske spremne i evropske kulture da ovakav latinski citat mogu razumjeti... Mi se, doduše, ne možemo posve složiti s Kajetanovom radikalnošću: on Tominim putevima odriče pravu dokaznu moć, jer ih gleda kao puko „slovo” sadržano u jednome članku koji treba komentirati. Prema našem sudu, imamo i pravo i dužnost uzeti još u obzir brojne Akvinčeve tekstove – i u Sumi i drugdje, i teološke i filozofske, u kojima svetac iskazuje „mehanizam” spoznaje Boga, bilo nadnaravne u činu vjere, bilo naravne u dinamici uma i volje. U svjetlu Tomine sveukupne gnoseologije „quinque viae” očituju snagu koja kroz analizu golog slova nije dostupna, te vrijede kao istinski dokazi. Ali smatrali smo vrijednim navesti Kajetanovo kritičko svjedočanstvo: ono jamči da nas ogoljeni Tomini putevi, makar i prva dva oživljavali pojmovima iz trećeg, ne vode jako daleko. To je, još prije Kanta, bez ustručavanja pisao Kajetan. Kusić je međutim u svojoj knjizi ignorirao i Kanta i Kajetana; prema našem shvaćanju, tim je postupkom prilično oštetio vlastito djelo.

Šta je onda sa samom „smjeredavnošću” koju Kusić pripisuje sv. Tomi? Uvjereni smo da mu ni u toj točki ne možemo dati suglasja. On suprotstavlja Bonaventuru i Akvinca: prvi bi, prema Kusiću, prilazio „od Boga prema svijetu” (77 sl.),

dok bi drugi baš obratno – uzlazio „od svijeta prema Bogu” (117 sl.). Premda se Tomin stil pisanja u Teološkoj sumi uvelike razlikuje od Bonaventurina stila u Itinerariju, ipak nam se čini da su obojica vrlo blizu i da u izvornoj „smjerodavnosti” obojica *kroz Boga* gledaju, *kroz Boga* vrednuju iskustvenu stvarnost. Ne navodeći ovdje Akvinčeve tekstove iz traktata o nadnaravnom činu vjere, koji su itekako srodni Bonaventurinim pogledima što ih navodi Kusić (93 sl.), spomenut ćemo samo jedan stavak iz Akvinčeve filozofske antropologije. Toma naime nebrojeno puta ističe da je posljednji cilj čovjekov ono *prvo*, za čim volja izvorno teži: u snazi te naravne težnje dolazimo do pojedinačnih čina volje i uma, do pojedinačnih odluka i spoznaja. Međutim, u svečevu je sistemu također siguran stavak, da nije moguće ni za čim težiti, ako sam predmet ili cilj težnje nije spoznajno usvojen: „nihil volitum, nisi praecognitum.” Svako dakle težnji odgovara srazmjerna spoznaja: pojedinačnom činu volje odgovara pojedinačna spoznaja predmeta, a fundamentalnoj naravnoj težnji mora također odgovarati i fundamentalna naravna „spoznaja”. Akvinac ne piše uzalud: „Quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem” (Teološka suma 1,2, 1 ad 1.). Ako je dakle Bog u Tominoj sistematici termin, prema kojem prije svakog pojedinačnog čina naravno težimo, onda je Bog i partner – kojeg prije bilo kojeg pojma, suda, dedukcije itd. „naravno spoznajemo”. U tom smislu Akvinac i piše na istome mjestu u Teološkoj sumi: „Cognoscere Deum esse, in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis *naturaliter insertum...*” Zato čovjek i kod Akvinca – analogno onom što govori Bonaventura – u „Božjem horizontu” motri i odmjerava stvorove, iskusujući njihovu ograničenost, prolaznost itd. Ali, treba dobro paziti: nije to *pojam* Boga, nije to *pojam* Nužnog ili Čistog Bitka! To je životan, iskustven doživljaj Boga – daleko od ontologizma, no vrlo važan za shvaćanje čovjeka, duha, metafizike... i teodiceje. Ne bismo dakle između Bonaventure i Tome postavljali onakvu antitezu kakvu zamišlja Kusić. Prema našem sudu, oba su sveca i mislioca u odnosu na spoznavanje Boga cijenili životni duet: „contuitio – abstractio”. Samo je Bonaventura u tom spletu iskustvenog doživljavanja i misaonog pojmovanja nastojao sačuvati religioznu spontanost, ostajući u dodiru s Bogom živim, dok je Akvinac osjećao potrebu da refleksivno razradi „mehanizam” toga susretanja i sustavnom sintezom prikaže dijalektiku iskustva i pojmovanja Boga u ljudskoj duši. Dakle nije se protivio Bonaventuri, nego je htio poći korak dalje od njega: što je onaj spontano proživljavao, to je drugi htio analizom i sintezom refleksivno prikazati. Da li je u tom nastojanju uspio? Koliko znamo, analizu je prekinuo a da je uopće nije htio dovršiti; što se pak tiče njegove sinteze, sam ju je proglasio „slamom”! Dakle, davno prije Kanta i Kajetana, davno prije W. Keilbacha kojeg Kusić u svom djelu navodi (148), Akvinac je osobno podvrgao kritici vlastiti sistem i pronašao ga nedostatnim. I to ne zbog toga što mu sistem ne bi bio „u skladu s napretkom znanosti i s mentalitetom” XX. stoljeća (148), nego zato što mu je kao mističaru i metafizičaru bila životna kob: sricati Neizrecivog!

Usprkos genijalnosti, Andeoski naučitelj nije mogao u misaonom pojmovanju i obrazlaganju Boga objuniti sve ono što je sadržano u iskustvenom doživljavanju Boga. Zato je „ravnoteža” iskustvenosti i pojmovanja, stvorena u XIII. stoljeću, bila labilna. Platonski ili augustinski raspoloženi mislioci radije su naglašavali iskus-

tvo Boga, potcjenjujući spoznaju i dokaze, dok su Aristotelu skloniji duhovi prigrlili strogu konceptualnost, strogu racionalnost, zanemarujući iskustvo. Kad se mjera ove napetosti napunila, došlo je do prijeloma: nastao je protestantski sentimentalizam, kojemu „dokazani Bog nije nikakav Bog”, i protureformatorski racionalizam – u kojem je Bog tako otpravljen u Nadsvijet, u Nadiskustvo, da normalan pozemljak i normalan vjernik nemaju s njim nikakva doživljajnog dodira. Suvišno bi bilo razlagati kako se iz ovih jednostranih struja logično razrastoše – s jedne strane iracionalni, a s druge opet racionalistički *ateizam*. Svakako bi korijen novovjeka „pobune” protiv Boga lakše bilo naći u rasulu sredovječne „ravnoteže” iskustva i pojmovanja, kako je mi prikazasmo, negoli u Descartesovoj formuli: „Mislim, dakle – postojim”, na koju se poziva Kusić (9).

Šta bi, nakon svega dosadašnjeg, predstavljao *Teilhard de Chardin* i u čemu bi bila njegova „smjerodavnost”? Kusić drži da bi ovaj simpatični paleontolog, vjernik i mislilac naših dana povezivao u sebi i Bonaventurin i Akvinčev mentalitet: njegova bi „smjerodavnost” bila u tom da „od svijeta u Bogu” ide „prema Bogu izvan svijeta” (189 sl.). Onaj tko s Kusićem smatra da su Bonaventura i Toma zbilja sustavni suparnici, ovom bi formulom mogao tražiti neki izlaz iz mističnih i metafizičkih suprotnosti. Međutim, iz naše perspektive, Teilhard bi mogao biti „vapaj” za izgubljenom sredovječnom ravnotežom između „iskustva” i „pojmovanja”. Kao čovjek i vjere i znanosti, on se nije zaustavio samo pri sterilnom „vapaju”, nego je u svojim spisima dao i „pokušaj” starinske sinteze na suvremenoj razini. Da li je uspio? Kusić ne donosi definitivan ni definitorni sud nad Teilhardom, što je znak velike uvidavnosti i plemenitosti. On u ovom trećem „smjerodavnom” poglavlju, koje po opsegu baš ne zaostaje za Bonaventurinim (189 – 225), s mnogo nepritajene simpatije iznosi Teilhardove vidike – onakve kakvi i jesu: mnogo više pjesnički nego filozofski; mnogo više u stilu vizionarskog svjedočenja negoli sustavnog obrazlaganja i dokazivanja. Spomenuvši, na kraju, oprezan stav Crkvenog učiteljstva (215; 224 – 225), Kusić želi zadržati pred Chardinom raspoloženje „akadenskog poštovanja, lojalnog osluškivanja, kršćanskog aktiviranja... i opreza” (225).

Mi bismo si ipak dopustili još i primjedbu da „transfizika”, po kojoj fenomen evolucije prozeo sveukupnu misao velikog paleontologa, nije baš pravi „filozofski pristup” stvarnosti, pa ni Bogu. Ukoliko danas solidni učenjaci izbjegavaju da uopće reknu ikakav sud o evoluciji, jer iz dana u dan sve manje ima nade da bi se razumno mogla zastupati teorija Darwina ili bilo kojeg transformista, ni Teilhard nema više tako snažan odjek u dušama onih koji zrelo gledaju znanost i njezin napredak u posljednjim desetljećima. Od Teilhardove smrti do danas „ukus” učenjaka prilično se izmijenio. Da je imao filozofski sustav, refleksivno utemeljen u činjenicama, Teilhard bi mogao nadživjeti „mode” koje se vrtoglavo smjenjuju u samom znanstvenom svijetu. Ali svoju je „vjeru” u evoluciju htio linearno izdužiti u misaon, postfizički sustav i cjelovit životni nazor: to je riskantan pothvat u kojem, kraj svega osobnog etosa i najbolje nakane, nije uspio. Njegov „najlogičniji” spis, u kojem je donekle nastojao pružiti suvise dokaze za svoje izvode, bila bi knjižica: „Le groupe zoologique humain”, Paris 1956 (spis je bio dovršen 10. siječnja 1950). Za pravo filozofsko vrednovanje Teilhardovih misli isplatilo bi se

podvrći kritici baš to djelce, u kojem je donekle Teilhard-mislilac stao ispred pjesnika i mističara. No budući da Kusić ne spominje ovaj Teilhardov napis, a u filozofsku kritiku njegovih vidika ionako pitanje ne ulazi, zadovoljit ćemo se samom ovom napomenom.

Na kraju svega, Kusić zaključuje svoju knjigu poglavljem koje savršeno pristaje na svoje mjesto. Možda sam naslov nije najspretnije izabran, jer „egzistencijalistički pristup Bogu” (227) navodi čitatelja, da se spremi na vrlo šarolike stranice. Međutim, u poglavlju dolaze do riječi samo Jean Paul Sartre i Gabriel Marcel, kao predstavnici ateističke i teističke struje u egzistencijalizmu. Oni u prilog svojih stavova ne iznose nikakve „dokaze” znanstvenoga stila: ta nijedan od njih nije bio sklon diskurzivnoj rabulistici. Sartre i Marcel, kod Kusića, živopisno očituju čitatelju na što stvarno izlazi čovjek kad se odluči za Boga ili protiv Boga. Tko je čitao glasovitu „okladu” kod Pascala (Por. Plenkovićev prijevod „Misli”, Zagreb 1969, str. 113 – 116), rado će priznati da je Kusić u svojem završnom poglavlju dao izvrsnu, posve suvremenu parafrazu tih nezaboravnih Pascalovih stranica: bolji završetak jedva bismo mogli poželjeti. Možda mu je tekst malo prenabijen, za oči zamoran; možda su i paralele između Sartrea i Marcela mjestimice nategnute, da bi bolje sinula konačna njihova različenost. Ipak, sadržaj ovog relativno kratkog poglavlja je takav da čitateljima neće samo „smirivati intelektualnu glad za Istinom” – što je poželio pisac još u uvodu knjige (6) – nego ih nukati da svoju egzistencijalnu odluku pred Bogom sustavno i dosljedno provedu. Dakle, i kao pisac i kao profesor, Kusić je prije svega i nadasve ostao apostol.

Trebalo bi o knjizi progovoriti i s lingvističkog i s metodološkog stanovišta, ne bi li joj eventualna kasnija izdanja bila dotjeranija. Mi smo se ovdje ograničili samo na filozofijske probleme u kojima se od Kusićevih nazora i rješavanja ponešto razilazimo. Kao i u Kusićevoj knjizi, tako i u našem osvrtu – Akvinac je progutao „lavljji dio”. Očit znak, da je i Kusiću i nama zajednička barem ljubav prema sv. Tomi! I ne samo prema sv. Tomi! Onaj Bog, kojemu je Andeoski naučitelj posvetio sav svoj život i svo svoje pisanje, vrhunski je normativ i Kusićeva djela i našega osvrtu. Na kraju, dakle, ne bi trebalo kratkovidno zapinjati pri pojedinim našim kritičkim primjedbama, nego bismo se morali svi usuglasiti sa svetačkom kritikom kojom je Akvinac znao prosuđivati vlastite spise. Budući da za Boga radimo i o Bogu pišemo, ni najbolje što ostvarimo ne možemo smatrati dovoljno dobrim.