

Rudolf Koprek — Tomo Vereš

OZBILJAN DIJALOG O DIJALOGU

Čitateljima OŽ ne treba predstaviti Tomu Vereša, dominikanca, suradnika našeg časopisa i docenta na Filozofskoj sekciji Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove u Zagrebu.

Naše je crkveno i svjetovno općinstvo s posebnim zadovoljstvom prihvatilo njegovu knjigu *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom*, koja je objavljena potkraj 1973. godine, a rasprodana je putem naše, silom prilika vrlo manjkave i neorganizirane crkvene prodajne mreže za nepune dvije godine.

O dijaloškim nastojanjima Tome Vereša veoma su se pozitivno izjasnili razni dnevnici, mjesečnici i časopisi svjetovnog (ponajprije marksističkog) i crkvenog obilježja, npr. »Politika« od 4. XI. 1971. (S. Ostojić), »Oklo« od 28. XI. 1973. (D. Novaković), »Vjesnik« od 13. IX. 1974. (Š. Pietrotti), »Večernje novosti« od 15. IV. 1975. (M. Mitić) itd. — S druge strane, povoljne sudove nalazimo o tim nastojanjima u »Glasu Koncila« od 11. XI. 1973. (I. Martinić), u »Vjesniku Đakovačke biskupije«, studeni 1973. (N. N.), u »Crkvi u svijetu« br. 1/1974. (I. Cvitanović), u »Svescima« br. 25—26/1975. (M. Oršolić), pa i u specijaliziranom međunarodnom časopisu za dijalog »Internationale Dialog Zeitschrift«, br. 4/1973. (B. Welte). Samo su dva recenzenta prigovorila Verešu da »pokušava teologizirati marksizam«: I. Salečić u »Vjesniku« od 21—22. IV. 1974. i B. Bošnjak u »Praxisu« br. 3—5/1974. No nijedan od njih nije odgovorio na Verešovu repliku.

Budući da još uvijek postoji velika potražnja za Verešovom knjigom, izdavač je zamolio autora da pripremi drugo dopunjeno i prošireno izdanje, što je on prihvatio. Prema tome, knjiga će izići tijekom 1977. u

drugom, znatno proširenom izdanju. Bilo bi uputno da nam interesenti što prije dostave svoju potražnju kako bismo mogli približno odrediti visinu tiraže.

No ovu smo priliku iskoristili ujedno da autora knjige zamolimo za opširniji i temeljitiji razgovor o dijalogu. Taj razgovor također posvećujemo, na izričitu molbu o. Vereša, našem slavljeniku o. Kozelju, koji je svojom jasnom i snažnom filozofijskom mišlju nesumnjivo utirao put dijaloškom mišljenju u našoj domovini.

Razgovor je u ime uredništva OŽ vodio njegov urednik Rudolf Koprek.

KOPREK: Ja bih, oče Vereš, volio početi malo izdaljega... Suvremena misao je misao ovoga našega svijeta, koji je u krizi. Nije li se upravo zbog toga pojavio dijalog kao povijesna nužnost?

VEREŠ: Vi ste svojim pitanjem otišli uistinu daleko, možda i predaleko... Nadam se da uvidate da je nemoguće odgovoriti na nj u dvije-tri minute, pa i u dva-tri sata našega razgovora. Vaše pitanje i moj odgovor na nj pretpostavljaju, naime, da smo već načistu s tim što je »suvremeni svijet« i što znači kad kažemo da je suvremeni svijet »u krizi«. A to, priznajmo iskreno, nije jasno, pa bismo prije ovoga razgovora o povijesnoj nužnosti dijaloga morali povesti razgovor o suvremenom svijetu i o njegovoj krizi. Kad bi se kriza suvremenog svijeta sastojala samo u tome da su ljudi danas u većini misaono kratkovidni i zbrkani, voljom i osjećajem kolebljivi, a u pogledu ciljeva življenja skeptički i dezorijentirani, onda suvremenom svijetu uopće ne bi bio potreban dijalog, nego prije svega monolog, tj. razgovor svakoga pojedinca sa samim sobom o smislu i sadržaju ljudskog života. Ali današnja kriza očigledno ima svoje društvene i političke dimenzije, a za tu vrst krize doista nema drugog rješenja osim dijaloga.

No, ne znam da li ću iznevjeriti vaša očekivanja i iskočiti iz okvira vašega pitanja ako kažem da se pojava dijaloga bez razloga povezuje jedino s krizom u suvremenom svijetu. Dijalog je u stvari vrlo stari pratilac čovjeka i njegova društvenog života. Sjetimo se samo Platonovih i Lukijanovih dijaloga kod starih Grka, Justinova *Dijaloga s Trifunom* i Minucijeva *Octaviusa* u prva vremena kršćanstva. Spomenimo i »disputationes« (rasprave) srednjovjekovnih skolastika, aporijsku strukturu njihovih članaka, u kojima slobodno i nepatvoreno dolaze do izražaja sasvim različita, pa i suprotna uvjerenja (pro et sed contra, za i ali protiv). Nadalje, dijaloge su pisali Tasso, Galilei, Pascal, Fénelon, Voltaire, Herder, Lessing, Diderot Valéry i mnogi drugi. A ne zaboravimo napokon tri značajna mislioca u Njemačkoj, Martina Bubera, Franza Rosenzweiga i Ferdinanda Ebnera, koji su neposredno poslije prvog svjetskog rata postavili temelje »dijaloškom mišljenju«.

KOPREK: Ako je tako kako kažete, a izgleda da jest, s čime onda pozvezujete pojavu dijaloga, osobito u današnjem svijetu? Očito je, naime, da se danas o dijalogu govori na svim meridijanima i paralelama...

VEREŠ: Pa gledajte, promotrimo li поближе slučajeve koje sam maločas prije spomenuo, lako je uvidjeti da se dijalog pojavljuje *poslije* nekog teškog kriznog razdoblja, na primjer rata, dalekosežnih društvenih promjena itd. Zašto? — pitat ćete. Zato što svako krizno razdoblje iznosi na vidjelo nove povijesne sile koje razbijaju jedinstvenost prijašnjeg načina življenja i mišljenja. Tako nastaje nova pluralistička ljudska zajednica, nova situacija razasutosti ljudskih težnji unutar određene društvene cjeline ili uopće unutar cjeline povijesnog zbivanja, kao što je slučaj, čini se, u naše dane. Doduše, poneki moćniji dijelovi te pluralističke cjeline pokušavaju isprva lukavom prijevaram ili otvorenim nasiljem izboriti prevlast ili čak sjevlast nad ostalim dijelovima. No iskustvo ih ubrzo pouči da su takvi pokušaji uzaludni, jer se nitko, nijedan čovjek i nijedna društvena skupina ne žele odreći svoga identiteta i svoje osebnosti. Tada se kao po pravilu počinje javljati raspoloženje tolerancije, međusobnog razumijevanja i poštivanja, to jest dijaloga. Dijalog ide za tim da stvori *jedinstvenu* ljudsku zajednicu u kojoj bi bile sačuvane sve *razlike*. On se, dakle, temeljno razlikuje od monističkih i dualističkih društvenih modela koji žele postići jedinstvo nasilnim brisanjem svih razlika ili njihovim svodenjem na dva antagonistička pola od kojih bi jedan morao uništiti drugi. Eto, tako ja vidim povijesnu funkciju dijaloga u dosadašnjim svjetskim zbivanjima, a vjerujem da će on tu funkciju imati i u budućnosti. Savršeno, eshatološko jedinstvo u ovome svijetu je nemoguće. Najviši oblik jedinstva među ljudima je dijaloški, sabirateljski.

Činjenica da se u današnjem svijetu govori o dijalogu takoreći na svim valovima znači, po mom mišljenju, dvije stvari: prvo, da je situacija razasutosti i ispremiješanosti ljudi različitih težnji, uvjerenja i vjerovanja danas veća nego ikad prije, i drugo, da suvremeni svijet polako napušta monističke i dualističke društvene modele, tražeći svoje zbiljsko jedinstvo u punopravnoj afirmaciji svih razlika. Čini se da ljude sve više osvaja uvjerenje: sve što *jest* i što na bilo koji način pridonosi obogaćenju ljudskog života ima pravo da *bude*.

KOPREK: Sve u svemu, profesore, po vama dijalog ukazuje na pozitivna kretanja u suvremenom svijetu. Dakle, možemo biti optimisti u pogledu budućnosti i ne moramo strepiti od katastrofâ i kataklizama, na koje nas upozoravaju neki apokaliptičari...

VEREŠ: Čujte, ja nisam prorok. Na temelju povijesnog iskustva pokušavam shvatiti ono što se događa danas. I to što se događa daje mi pravo na neki optimizam. Ali po sebi je razumljivo da moramo biti

oprezni i budno pratiti događaje, razlikujući u njima privid od zbilje, puke riječi od krepih djela. Ne smijemo nasjesti verbalnoj sveprisutnosti »dijaloga«, dijaloškom fraziranju. Dijalog je u zbilji još uvijek vrlo sporadična pojava. Monističke i dualističke tendencije mnogo su jače i utjecajnije u svijetu nego dijaloške.

KOPREK: A sada jedno pitanje koje zbog svoje direktnosti može izgledati izlišno i koje vam je vjerojatno već bilo postavljeno... Čemu dijalog? Kome je dijalog potreban?

VEREŠ: Mislim da sam na ovo pitanje bar djelomično odgovorio u onome što sam dosad rekao o povijesnoj funkciji dijaloga. Ali, budući da vi želite izdvojiti i radikalizirati pitanje o smislu dijaloga, neću uzmaknuti, pokušat ću i ja radikalizirati svoj odgovor.

Kome je dijalog potreban? — pitate. Podimo od činjeničkog stanja: ima ljudi i društvenih skupina kojima je dijalog potreban, a ima i onih kojima nije potreban. Dijalog nije potreban, štoviše, štetan je izrazitim nosiocima monističkih i dualističkih tendencija, onima koji bi željeli da sve mačke budu jednolike sive, odnosno onima koji bi voljeli da jedne budu samo crne, a druge bijele. Sporedno je da li te monističko-dualističke tendencije dolaze do izražaja u političkom, ideološkom, religijskom, umjetničkom ili u svakidašnjem životu ljudi. Važno je utvrditi da su uporne i vrlo žilave i da prožimaju sve pore društvenog života. U prilog tome mogao bih navesti sijaset primjera od pradavnih vremena sve do danas: Aleksandar Veliki, Napoleon i drugi slični »ujedinitelji« svijeta; zatim, Ormuzd i Ahriman, sinovi svjetla i sinovi tame, progresisti i konzervativci, desničari i ljevičari, Istok i Zapad itd. Eto, vidite, to je za mene velika nerješiva zagonetka ljudskog društvenog života i svjetske povijesti uopće: odakle čovjeku ta ideja, ta iskonska potreba i težnja, ta titanska obijest da ukine sve razlike u svijetu i da ih svede na jedan jedini model življenja — na svoj vlastiti? Napoleon je npr. bio darovit vojnik, genijalan vojskovođa. U redu. Ali zašto je Napoleonu bilo potrebno da sve odrasle ljude svih drugih zanimanja proglasi vojnim obveznicima, da ih sve pretvori u vojnike, u sebi slične ljude? Nije li taj čin značio uzdizanje vojničkog zanimanja na razinu bitnog ljudskog zanimanja, sveopću militarizaciju svijeta koja tek u našem stoljeću počinje pokazivati svoje pravo molohovsko lice i radikalne nihilističke prijetnje? — Ili, pogledajte kako su uporne i nametljive dualističke tendencije: političko grupiranje svijeta u istočni i zapadni blok, spontano svrstavanje ljudi u progresiste i konzervativce, desničare i ljevičare... Zar doista ne postoje nego te dvije mogućnosti opredjeljenja? Zar smo postali tako ograničeni, kratkovidni i neinventivni u izboru raznih mogućnosti življenja? Zašto npr. osim zemalja istočnog i zapadnog bloka ne bi mogle postojati zemlje s drugačijom političkom orijentacijom, recimo nesvrstane zemlje ili neke druge?

Zašto ja moram biti »na desno« ili »na lijevo«, »naprijed ili nazad« kad vidim drugačije mogućnosti izbora, npr. poći u visine ili spustiti se u dubine, krenuti neistraženim putovima i u neoznačenim pravcima, otkrivati horizonte koje ne naslućuju ni progresisti, ni konzervativci, ni desničari, ni ljevičari?

Pa ipak: koliko god je u načelu jasno da su modeli ljudskog individualnog i društvenog života vrlo raznoliki i otvoreni prema bezbrojnim mogućnostima, u zbiljskom životu stalno prevladavaju monistički i dualistički modeli. I to ne samo u širim društvenim zajednicama, nego i u onima kojima najneposrednije pripadamo: u obitelji, radnom kolektivu itd. Posvuda se normalne razlike među ljudima nekim tajanstvenim procesom ubrzo pretvaraju u nepomirljive opreke, u osobna i klanska neprijateljstva.

Zašto se sve to događa? Koji je konačan izvor i smisao te čovjekove zagonetne težnje da briše razlike i da ih pretvara u opreke? Ova pitanja očigledno nadilaze tematsko područje našega razgovora, pa će biti bolje da prijedemo preko njih. Ali mislim da je sada prilično jasan odgovor na vaše pitanje »Čemu dijalog?«. Ukratko: da nas sve skupa ne odnese avet monizma i dualizma!

KOPREK: Ja sam dosad mislio da je vama stalo samo do dijaloga između marksista i kršćana, eventualno još između filozofije i teologije. Ali sada dobivam dojam da je vaš dijaloški projekt mnogo širi... Je li moj dojam ispravan?

VEREŠ: Vaš je dojam sasvim na mjestu. Doista, posrijedi je mnogo više nego dijalog između marksista i kršćana. Radi se o tome da dijalog postane način mišljenja, osjećanja i svakidašnja praksa svih vrsta ljudskih zajednica: obitelji, udruženja, društava, saveza, država i cijeloga ljudskog roda. Jer, hoćemo-nećemo, u sve te zajednice ljudi ulaze sa svojim osebnim i neuklonjivim razlikama, pa se posvuda javlja problem: kako živjeti zajedno i raditi na ostvarivanju istih ciljeva i zadataka, a da pri tome ne budu potisnute ili zbrisane osebnje razlike pojedinaca ili drugih društvenih skupina. Ljudska stvarnost je takva kakva jest, raznolika i šarolika, i nju ne može izmijeniti nikakvo monističko ili dualističko nasilje. To ne znači da dijalog zagovara neki anarhistički ili liberalistički društveni model: »Neka svatko radi što hoće.« Naprotiv, dijalog inzistira na usmjerenosti svih ljudi i svih društvenih skupina prema jednom te istom cilju. Kad te usmjerenosti ne bi bilo, ne bi ni dijalog bio moguć. Prema tome, kao što dijalog odbacuje skrajnji monizam i dualizam kao društvene modele koji potiskuju i brišu zbiljske razlike među ljudima, tako odbacuje i anarhizam i liberalizam, koji ljude promatraju kao u sebe hermetički zatvorene i u svijet bezvezno bačene jedinke.

Ali, dopustite da završim svoju misao: za mene je dijaloški projekt još više nego društveni model. Ja dijaloški zamišljam sve što postoji.

Dijalog je, dakle, u prvom redu ontološki model, razumijevanje bitka i suglašavanje s bitkom, koji je jedinstven i raznolik. To znači da bi se čovjek morao suglašavati i s jedinstvenošću bitka i s njegovom različitosti: u svim svojim odnosima težiti za jednim, ali poštivati i razlike. Međutim, što se događa? I tu, u odnosu prema svemu postojećem, prevladava monističko ponašanje. Uzmimo za primjer naš novovjekovni odnos spram prirode. Mi ne poštujemo osebnost i različitost prirode, nego je nemilosrdno podvrgavamo svojim nezasitnim potrebama. Izazivamo je u atomskim reaktorima da otkrije svoje skrivene sile, svoje »srce«. Svladavamo je, ukroćujemo, prerađujemo i iskorištavamo. Lišavamo je njezine samobitnosti. Za nas npr. šuma nije u prvom redu šuma, nego građa za namještaj i papir. Priroda je postala puki predmet antropocentričnog izrabljivanja, nešto što bi moralo nestati. Posljedice su toga danas više nego očigledne: zagadili smo sebi zrak, vodu i sav okoliš. Pojavio se gorući ekološki problem, došla je u pitanje naša elementarna egzistencija.

Stoga je došlo vrijeme da prirodu prestanemo tretirati kao roba kojega izrabljujemo za svoje nezasitno bogaćenje i da se ponašamo prema njoj dijaloški, tj. kao prema partneru čiju samoniklost i osebnostnu razliku poštujemo i podržavamo. Dakako, čovjek mora živjeti od prirode, ali život je na ovome svijetu moguć samo kao partnerstvo i uzajamna pomoć, a ne kao tiranija i međusobno pljačkanje.

KOPREK: Vi ste, kako vidim, odlučan protivnik novovjekovnog i suvremenog antropocentrizma i u teoriji i u praksi. Niste li s tim svojim stajalištem previše osamljeni, odviše iznimni i, da tako kažem, izvan tokova današnjeg svijeta?

VEREŠ: Da, dobro kažete, ja sam odlučan protivnik svakog antropocentrizma bilo u teoriji, bilo u praksi, jer je antropocentrizam — ma koliko to zvučilo paradoksalno — najlukaviji i zato najpogibelniji neprijatelj čovjeka. To potvrđuju gotovo sva korjenita krizna zbivanja u suvremenom svijetu i sve ozbiljne prijetnje posvemašnjeg samouništenja čovjeka, ako se na vrijeme pametno ne obuzda pomahnitalo »očovječavanje prirode«, ta »fantastična avantura« antropocentriranja mikrokozmosa i makrokozmosa.

Ne želim vam dokazivati kako moje stajalište ipak nije previše osamljeno, premda je još uvijek povijesno »mrtvo« i društveno neefikasno. To su stajalište zastupale mnogo snažnije ličnosti nego što sam ja, običan Subotičanin, Bačvanin, Panonac. A zastupat će ga i poslije mene. U svakom slučaju, ja ne gubim optimizam i strpljivost. Uvjeren sam, štoviše, da će sretnija budućnost svijeta započeti onoga dana kad se samo kojih stotinu tisuća upornih ljudi bude odlučno odupiralo teorijski i praktično primamljivoj napasti antropocentrizma, koji zapravo nije ništa drugo nego milozvučnim grčko-rimskim imenom okićeni egoizam, ili recimo istu stvar narodskim jezikom: najobičnije ljudsko sebipljublje, sa-

movolja, neograničeno, obijesno, bezobzirno i bezobrazno vladanje nad svime i svakim. Vjerujte da ne pretjerujem. Dobro važem svoje riječi!

Što da radimo? — pitat ćete. Odgovaram: poslušajmo i autentični glas filozofije i osobito Božju Riječ (ali ne panbiblicističke teologe i egezegete!).

Kao ljudi budimo *ontocentristi*, da se izrazim filozofski, tj. poštujemo sve što postoji, sabirajmo i pomirujemo sve živo i neživo, razumno i nerazumno, značajno i beznačajno, bijelo, crno i žuto. . .

Kao kršćani budimo *kristocentristi*, tj. okupljajmo sav svijet oko Krista, Boga i čovjeka. Samo u kristocentrizmu ima smisla i antropocentrizam, jer u Kristu je riješena zagonetka čovjeka.

A kao cjeloviti ljudi i kršćani budimo *teofinalisti*, tj. usmjeravajmo sve prema Bogu, Praiskonu božanstva i svijeta, jer se zapravo sav svijet ionako u njemu kreće, miče i jest na nerazgovijetan način, samo je još potrebno posredovanje Krista i njegova Duha da napokon »Bog bude sve u svemu«, kako kaže sv. Pavao.

KOPREK: Poznata su vaša nastojanja da uspostavite dijalog između filozofije i teologije. Zar zaista filozofija i teologija nisu, kako kažete u predgovoru svoje knjige o Marxu, dva oprečna i nezdruživa misaona pristupa svijetu?

VEREŠ: Nipošto. Filozofija i teologija su samo dva *različita* misaona pristupa svijetu, a ne oprečna. Ako se danas filozofija i teologija općenito suprotstavljaju kao nezdružive znanosti, to je samo jedan dokaz više u prilog moje teze da u naše doba prevladava kobna dualističko-antagonistička težnja, koja sve razlike nastoji pretvoriti u opreke.

Da filozofija nije antiteološka znanost, pokazuje ponajprije povijest filozofije. Od Heraklita, Parmenida, Ksenofona i Aristotela do Descartesa, Kanta, Hegela i Heideggera problem Boga je bio trajno prisutan u filozofijskoj misli. On je također prisutan u ateističkim i agnostičkim filozofijama kao ono biće kojemu se *mora* kazati »ne« ili »ne znam«. No, čemu to negativno bavljenje Bogom? Zašto je, pitam, u filozofiji — kao, uostalom, i kod svih ljudi — tako važno i nužno to izjašnjavanje o Bogu u bilo kojem obliku? Zašto, na primjer, da budem drastično jasan, u obzorje filozofijskog mišljenja ne ulaze školjke, papagaji, vile, sablasti i tome slično? A Bog ulazi! I njemu je i te kako važno kazati »da«, »ne« ili »ne znam«! Svakako, posrijedi je nešto sudbonosno važno i za filozofiju i za čovjeka.

Doduše, jedno je teologijska tematika filozofâ, a drugo je teologija kršćanskih mislilaca. Ali nema ni tu oprečnosti, pa ma što govorili naši prizemni racionalisti i nebeski fideisti.

Racionalisti obično kažu: filozofija je racionalna znanost i ona ne uzima u obzir objavu kao teologija. To je točno. Ali gdje je tu oprečnost? Ja vidim samo različitost, kao kad bismo rekli: kemija je pozitivna

znanost i ona ne uzima u obzir duševni život čovjeka kao psihologija. Ili, zar se misli da su razum i objava oprečni? No, to bih volio da se temeljito dokaže, a ne samo da se na brzinu kaže. O kojem je »razumu« zapravo riječ? I što znači kad se kaže da je filozofija »racionalna« znanost? Zar to da filozofija nojevski zabada glavu u pijesak nekog paraliziranog ljudskog razuma koji nije sposoban da se makne s mjesta, da traži nepoznato, da otkriva beskrajne horizonte i mogućnosti i da predviđa nepredvidivo? Premda je, dakle, filozofija racionalna znanost i upravo zato što je racionalna znanost, ona mora priznati Neshvatljivo, a objava nije ništa drugo nego konkretan povijestan događaj toga Neshvatljivoga. Taj događaj filozofija ne može racionalno prihvatiti, ali ga ne može ni racionalno opovrgnuti, odbaciti. I to jednostavno zato što nema kriterija da prosuđuje područje Neshvatljivoga i njegovo događanje. Prihvatanje toga događaja spada na vjeru, a neprihvatanje na nevjeru. Iz toga vidimo da su prave opreke vjera i nevjera, a ne vjera i objava, s jedne strane, te razum i filozofija, s druge strane.

Više je nego zanimljivo primijetiti da stajalište o nezdruživosti filozofije i teologije zastupaju ne samo prizemni racionalisti, nego i nebeski fideisti, tj. teolozi koji uporno propagiraju »čistu« biblijsku vjeru, neokaljano »zemaljskom« ili »grčkom« filozofijom. Za njih je ljudski razum vrlo opasan neprijatelj Božje riječi. No, kako oni zamišljaju filozofiju i ljudski razum? Izgleda da se njihov pojam filozofije svodi na »Barbara, Celarent, Darii, Ferio...« i na slična pravila iz logike, a njihov pojam ljudskog razuma na sposobnost računanja $2 \times 2 = 4$ i na slične operacije »prostojasnog« mišljenja. Upravo je nevjerojatno kako se nebeski fideisti slažu s prizemnim racionalistima u shvaćanju naravi filozofije i ljudskog razuma. Oni se slažu, štoviše, u poimanju naravi kršćanskog Boga, Božje riječi i vjere. Kršćanski Bog je prema njima proturazumsko biće, Božja riječ je protufilozofska i semitska pojava, a vjera apsurdan čin. Razlikuju se samo po tome što fideisti to misle »odozgo«, tj. sa stajališta svojih nebeskih visina, a racionalisti »odozdo«, sa stajališta svojih prizemnih nizina. Čovjeku dođe ozbiljna napast da kaže: prizemni racionalizam i nebeski fideizam — to je u stvari jedno te isto... u obliku sasvim beznačajne opreke.

KOPREK: Ostanimo još kod filozofije i teologije... Često čujemo »kršćanska filozofija« — i mnogi to ne shvaćaju! To je za njih kao kad bi se reklo »kršćanska matematika«, zar ne?

VEREŠ: Ni ja ne shvaćam kršćansku filozofiju. Ipak mislim da usporodba s kršćanskom matematikom nije sretna. Filozofiju možemo kvalificirati prema različitim svjetonazorima, npr. materijalistička, idealistička, realistička filozofija, ili čak prema različitim osobama, npr. aristotelovska, tomistička, marksistička, ali matematiku i ostale egzaktne znanosti ne možemo. Ne možemo govoriti o marksističkoj matematici, o budističkoj kemiji ili o kršćanskoj zoologiji.

U nazivu »kršćanska filozofija« za mene je problematično to što je kršćanstvo po svojoj prirodi, zbog svog univerzalizma, otvoreno *prema svemu* što je ljudsko, dakle, prema svim kulturama, civilizacijama i filozofijama, dok se u spomenutom nazivu pojavljuje kao *poseban* filozofijski nazor *uz ostale* i eventualno kao njihov takmac, suparnik. A takav je partikularizam u načelu nekršćanski, pa je u tom smislu »kršćanska filozofija«, po mojem mišljenju, *contradictio in adiecto*.

Doista, kršćanstvo je kroz svoju povijest prihvaćalo najrazličitije filozofije: Platonovu »idealističku« (Augustin), Aristotelovu »realističku« (Toma Akvinski, premda nije ispravno Tomu ograničavati na Aristotela), Epikurovu »atomističku« (Gassendi) i mnoge druge. Prihvaća čak i ateističke filozofije, kao kritiku zemaljskih bogova i izopačene ljudske slike svoga Boga. Stoga se ne trebamo čuditi onim kršćanima koji u tom smislu prihvaćaju danas Marxovu filozofijsku misao i njegovu kritiku religije. To je njihova autentična kršćanska misija. Oni nemaju »svoje« filozofije, niti im je potrebna *takva* filozofija. Oni usvajaju filozofiju cijeloga svijeta i svih vremena. Tako ja shvaćam »*philosophia perennis*«, vječitu filozofiju, koju posebno zagovara katoličko kršćanstvo. To je najvjerovatno obuhvatan projekt, gotovo utopijski.

Dakako, taj projekt ne znači da je kršćanski mislilac upućen samo na pabirčenje po tuđim filozofijama, da je on u sebi prazan, da nije i ne može biti originalan. Naprotiv, tek se njemu pruža šansa da bude istinski originalan. Tek on, koji je pozvan da usvoji sva dostignuća filozofijske misli kroz povijest, dolazi u najpovoljniji položaj da realno prosudi koje su mogućnosti još nedomišljene i neostvarene. Mnogi su mislioci kroz povijest filozofije nagoviještali apsolutnu originalnost svojih pothvata, a onda se uspostavilo da su ponovili stare ili prastare stavove — možda u nekoj neznatnoj inačici — samo zato što ih nisu poznavali. To je pseudooriginalnost. Istinska originalnost je ona koja niče na tlu određene povijesne sveobuhvatnosti.

Eto, takav povijesno sveobuhvatan i istodobno originalan misaoni projekt pokušao je ostvariti Toma Akvinski. To je razlog zašto katoličko kršćanstvo daje prednost njegovoj filozofijsko-teologijskoj misli. Ona je, naime, dosad najprimjerenije ostvarila na teorijskoj razini sveobuhvatnu povijesnu misiju kršćanstva u svijetu. Originalno je uskladila narav i nadnarav, objavu s cjelokupnom dotad poznatom grčkom, rimskom, židovskom, arapskom i kršćanskom mišlju i kulturom. A taj je sveobuhvatan sklad uvijek najteži probni kamen kršćanske autentičnosti. I danas... kao što ste mogli vidjeti na primjeru prizemnih racionalista i nebeskih fideista.

Treba li kazati da prednost Tome Akvinskog u katoličkom kršćanstvu nipošto ne znači njegovo isključivo misaono gospodstvo ili to da je njegova misao besprijekorna, uzorna »kršćanska filozofija«? Nitko nije bio dalje od »kršćanske filozofije« nego on. Za nj je filozofija filozofija, a teologija teologija. Čim neki filozof uzima u obzir objavu, inspirira se

na njezinu sadržaju ili je tematski razrađuje, on postaje teolog. To ne znači da prestaje misliti, nego samo to da nastavlja drugačije misliti.

Da zaključim: kršćanski filozofi nisu ništa drugo nego svojevrсни teolozi.

KOPREK: Naslov vaše knjige, bar se tako meni čini, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom*, jasno kaže tko s kim vodi dijalog. Međutim, mnogi vide problem u drugom dijalogu! Recimo i u dijalogu s marksizmom... koji danas nije samo misao, duhovno kretanje, već vrlo realan činilac revolucionarnog preobražaja društva. Kako stvarno voditi dijalog? Marx danas i kod nas, da tako kažemo, to su organizacije, forumi, cijela struktura društva....

VEREŠ: Prije svega, neobično mi je drago čuti da je vama jasno tko s kim vodi dijalog u mojoj knjizi. To je pravo osvježanje poslije nekoliko razočaranja koja sam doživio. Naime, čak i jedna akademski izobražena osoba ovako mi je čestitala na knjizi: »Pročitao sam tvoju knjigu o dijalogu s marksizmom... Čestitam.« Očito je da dotična osoba nije ispravno pročitala ni naslov knjige, jer ja ne vodim dijalog s marksizmom, nego s Marxom, i to kroz njegovo djelo. Dijalog s ponekim domaćim i inozemnim marksistima sasvim je na rubu moje knjige.

No vi sada s pravom primjećujete da dijalog sa samim Marxom nije dovoljan, jer Marxovo djelo nije samo ono što je on napisao i učinio do svoje smrti, nego i ono što se na temelju njegova djela zbiva u svijetu. Još određenije: Marx i marksizam, to je za mene, za vas i za sve naše sunarodnjake ovo vidljivo i opipljivo socijalističko društvo, Savez komunista, Socijalistički savez, radničko samoupravljanje, politika nerstvavanja itd.

Kako, dakle, ja zamišljam dijalog kršćana s tim našim, na jugoslavenski način otjelovljenim Marxom i marksizmom?

Ponajprije, moram vam kazati da ja uvijek imam u vidu upravo takav specifičan, domaći dijalog. Stoga ne želi primjenjivati na taj dijalog nikakve inozemne ili univerzalne europske i svjetske sheme dijaloga. Za mene je zaista nevažno kako zamišljaju marksizam i dijalog npr. prof. Lombardo-Radice, Roger Garaudy, Ernst Bloch i drugi, osim ako su oni kazali nešto što je primjereno našoj domaćoj situaciji ili bar nešto što je po sebi tako univerzalno ljudsko da bi zavrijedilo da postane sastavni dio našega marksizma i našega dijaloga. Ali sumnjam da nam oni mogu biti uzori koje slijedimo, proročišta koja da u nevoljama zapitkujemo. Smatram, štoviše, da bi nas u rješavanju nekih konkretnih problema mogli odvesti na krivi put. Što oni znaju o zbiljskoj ulozi Saveza komunista u našem društvu? Što o samoupravljanju kao načinu svakidašnjeg života? Što o problemima bratstva i jedinstva? Što o unutrašnjim i vanjskim prilikama i neprilikama kršćana i drugih vjernika u ovim našim krajevima? Iz svega toga jasno proizlazi da naš domaći dijalog mora izrasti iz našeg vlastitog tla.

Eto, vidite, ta me je spoznaja potakla da u ljetu 1974. godine u *Glasi Koncila* (br. 14) iznesem svoj »Prijedlog za dijalog između marksisista i kršćana«, u kojem sam pokušao naznačiti neke elementarne pretpostavke našega domaćeg dijaloga. Koliko znam, taj je »Prijedlog«, uz izvjesne neizrečene rezerve, bio pozdravljen s obje strane. Tu sam rekao, između ostalog, da bi u nas dijalog trebalo tretirati kao poseban, ne-politički oblik bratstva i jedinstva između ljudi različitih uvjerenja i vjerovanja. Prema tome, dijalog ne bi značio izlazak na političku pozornicu, suočavanje vjerskih zajednica sa Savezom komunista i slično, jer je jasno rečeno tko bi s kim vodio dijalog, o čemu i na kojoj razini. Godinu dana poslije pokušao sam ukazati na jednu novu i značajnu točku domaćeg dijaloga, na samoupravljanje (u *Glasi Koncila*, br. 15/1975.). Ako, naime, samoupravljanje u Marxa i u našem marksizmu znači zapravo proces čovjekova oslobađanja od anonimnih zemaljskih bogova — što je, izgleda, doista njegov konačni cilj — onda bi u dijalogu i marksisti, i kršćani, i muslimani mogli imati pune ruke posla. Ali i ovdje naglašavam: to ne znači da bi se u dijalogu raspravljalo i odlučivalo o samoupravljanju kao o konkretnoj društvenoj praksi, jer to spada na druge forume, nego bi sudionici na razini uvjerenja i vjerovanja, slobodno i razložno razrađivali temu: kako se u samoupravljanju događa naša zjednička stvar. Ili još: različita uvjerenja i vjerovanja ne mogu biti razlog da se više ili manje prešutno distanciramo od toga procesa, da sudjelujemo u njemu samo zbog mjesečne plaće. Posrijedi su upravo osebujni interesi svih nas: ukidanje zemaljskih bogova i postavljanje čovjeka na vlastite noge.

To su, eto, neke moje teme za domaći dijalog. Bilo je i drugih prijedloga. Neki su npr. izrazili mišljenje da bi s dijalogom trebalo ići u Socijalistički savez, jer on ne traži od svojih članova priznavanje ateističkog svjetonazora. S toga stajališta taj prijedlog nije loš. No uspostavilo se da Socijalistički savez apstrahira od različitih uvjerenja i vjerovanja, pa se pojavilo pitanje: kako uopće voditi dijalog tamo gdje se od svih sudionika traži da prešute svoje razlike, svoj identitet?

Ima, dakle, dosta prijedloga za domaći dijalog, ali ima i mnogo otvorenih pitanja, koja — nadam se — nisu nerješiva.

KOPREK: Čitao sam negdje ovu primjedbu: »Religija je jedna kulturna činjenica isto toliko univerzalna koliko i vatra« (J. Soustelle). To je mnogima jasno, ali, kažu dalje, religija je duboko privatna vatra! Hoće kazati da ta privatnost, pa ako hoćete i pravno, određuje društveni položaj religije... Što kažete na to?

VEREŠ: Sve na ovome svijetu počinje kao duboko privatna vatra, ali ništa ne želi ostati u sferi privatnosti, hermetički zatvorene osobnosti, nego teži za tim da se društveno protegne koliko hoće i može... I to je normalno, to je osnovni zakon života. Pojavio se Buda, i eto svijet budizma. Pojavio se Krist, i eto kršćanstva. Pojavio se Marx, i eto mark-

sizma. Pa čak i mnogo manje zajednice, pokreti i društva, npr. Udruženje esperantista, zagrebački »Dinamo« ili moja — sada nažalost mala — »Bačka« u Subotici (ali ne zaboravite: najstariji nogometni klub u zemlji, osn. 1901., što znači da ove godine slavi 75. obljetnicu postojanja!) nastali su iz privatnog zanosa jednoga čovjeka koji je svojom vatrom zapalio druge ljude.

Sve te zajednice, društva, lige, savezi i udruženja imaju pravo da budu prisutni u javnosti, da se šire i razvijaju, i nitko nema pravo da ih u tom sprečava ili ograničava, osim ako se služe nasiljem ili prijevarom. To im pravo jamče, uostalom, svi zakoni ovoga svijeta. Prema tome, nema nikakva valjana razloga da od općeg pravila izuzmemo religijske zajednice. Ako je i istina da religijske zajednice posebno inzistiraju na osobnom doživljavanju svoga sadržaja, to ipak ne znači da se žele povući iz javnosti i zatvoriti svoje članove u ćelije za samce. Nikada kroz povijest religijske zajednice nisu bile puki matematički zbir u samice ili u mračne komore zabrtvljenih pojedinaca. A to ne žele biti ni danas, niti ih tko smije prisiljavati da provode tako apsurdno shvaćen »privatan« život. One su organizirana društvena tijela s pravom javnosti kao i ostale zajednice.

Uostalom, ako ćemo pravo, poziv na intimno i osobno doživljavanje nije vlastit samo religijama, već obilježuje i sve druge zajednice, čak i nogometne klubove. Ako nogometaš ne igra »srcem«, ako se ne zalaže osobno, nema od toga nogometa ništa. Zato se nogometaši povlače u karantenu da bi zapalili srce na izvornoj nogometaškoj vatri i da bi što uspješnije izvršili svoju misiju u javnosti. To je opći antropološki smisao povlačenja u sferu privatnosti, u intimnost, daleko od buke i gužve.

Kad je riječ o privatnosti religije koju spominju novovjekovni i suvremeni ustavi, onda ne smijemo smetnuti s uma da ta privatnost ni pošto ne znači potiskivanje religije iz *javnoga* života, nego samo njezino rastavljanje od *političkog* života. Ovo se dvoje u nas često ne razlikuje, pa odatle brojne nesuglasice i nesporazumi.

KOPREK: R. Mehl smatra da »biti kršćanin za filozofa, to znači ponovno misliti u perspektivi cijele povijesti spasa...«. To mnogi ne shvaćaju, naročito u smislu dijaloga.

VEREŠ: Roger Mehl može misliti u perspektivi cijele povijesti spasenja koliko hoće, ali onda on nije filozof, nego teolog.

Ovdje, dakle, opet imamo posla s »kršćanskom filozofijom«, samo u protestantskom izdanju. I što da kažem? Da ponovim ono što sam prije rekao ili da variram na istu temu? Pokušat ću ovo drugo.

Ja zaista ne shvaćam one katoličke i protestantske mislioce koji zagovaraju »kršćansku filozofiju«. Zašto je njima uopće važno da imaju »svoju« filozofiju? Dva su razloga moguća, po mom mišljenju. Prvi bi mogao biti taj što je teologija koju su učili bila poprilično autorita-

tivna i pozitivistička znanost, koja im nije omogućila dijalog s novim svijetom, osobito s njegovim duhovnim strujanjima, koja su — kako znamo — u korijenu filozofijska. Stoga su osjetili potrebu da uz pozitivističku teologiju imaju »kršćansku filozofiju«, koja bi bila kadra da pripoći svijetu neke temeljne zasade kršćanstva u obliku produbljene filozofijske smislenosti. Drugi bi razlog mogao biti taj što pobornici »kršćanske filozofije« šutke pretpostavljaju da je filozofija u sebi i po sebi poganska, nečista ili bar sumnjiva znanost, pa je žele pokrstiti i oplemeniti temama svetopisamske objave.

No, u oba slučaja polazi se od krivog poimanja i filozofije i teologije. Jer filozofija nije »poganska« znanost, nego je u prvom redu prirodna sklonost svakoga čovjeka, traženje općeg smisla svega što postoji, otvaranje prema beskrajnim horizontima i time predvorje kršćanstva, njegove sveobuhvatnosti. Značajno je u tom pogledu da su neki mislioci iz prvih kršćanskih vremena, kao npr. Klement Aleksandrijski, kršćanstvo shvaćali kao »ozbiljenu filozofiju« (vera philosophia), a ne kao »teologiju«, jer su smatrali da kršćanstvo ima nešto zajedničko s filozofijskim traženjem, dok se posve razlikuje od religijskih objektivacija raznih teogonija i mitologija.

S druge strane, kršćanska teologija nije, odnosno ne bi smjela biti puka pozitivistička znanost, filološko zbrajanje i uspoređivanje svetopisamskih i drugih teološki mjerodavnih tekstova, historiziranje i sociologiziranje sadržaja kršćanstva. Ako je teologija pod utjecajem ogromnog razvoja pozitivnih znanosti i sâma krenula putem pozitivizma, pa je postala nesposobna da pripoćuje misao i smisao kršćanstva, da uspostavi dijalog s mišlju i smislom suvremenog svijeta, onda joj ne preostaje drugo nego da preispita samu sebe i da uvidi kako je njoj samoj potrebno filozofijsko osvježenje, a ne neka pomoćna »kršćanska filozofija«. Tako su, uostalom, postupali Augustin, Toma Akvinski i drugi začetnici velikih teoloških epoha.

Dakako, kršćani mogu, štoviše, neki od njih »moraju« biti filozofi da bi i na tom području ostvarili sveobuhvatnu misiju kršćanstva. Ali je osnovni preduvjet toga da ostanu na razini filozofije i da svojom mišlju ne prelaze na područje konkretne povijesne objave, što je zadaća teologa. Imaju oni — da se izrazim narodskim jezikom — dosta posla i na području same filozofije! Njihova je zadaća da filozofiju sabiru u povijesno ostvarivu sveobuhvatnu cjelinu, da je otvaraju prema novim misaonim i praktičnim mogućnostima te da *tako* budu originalni.

Znam, ovdje bi mi poneki zagovornik kršćanske filozofije mogao primijetiti: ako Židovi, Arapi, budisti, pa i ateisti imaju svoju filozofiju, zašto ne bismo i mi kršćani mogli imati »svoju«?

Na to odgovaram: pustimo druge neka imaju svoju filozofiju i nevojmo se s njima natjecati. Za nas je od presudne važnosti naš dijaloški univerzalizam, naš kat-olicitet (od ἅλος = ono što tvori cjelinu; καθ' ἅλον = u smislu cjeline) s kojim sve stoji ili pada. Prihvatimo li krš-

ćansku filozofiju u smislu jednoga filozofijskog pravca *uz ostale*, izlažemo se ozbiljnoj opasnosti da izopačimo i narav kršćanstva i narav filozofije, te da završimo na klerikalističkim stranputicama Etienna Gilsona koji kršćansku filozofiju dijeli na franjevačku, dominikansku, isusovačku, možda već i kanoničku, ili još koju drugu. . .

Ja mislim da je bolje da ostanemo *kat-olici*, sabiratelji *cjeline*.

KOPREK: U jednom razgovoru koji sam čuo rekli ste, otprilike: kad je riječ o dijalogu, potrebno je voditi brigu o razlici između racionalizma kao spoznajno-teorijskog pravca i pojma *ratio*, dakle *uma*, razloga, uzroka. Budite dobri i objasnite to. . .

VEREŠ: Sjećam se da je u jednom razgovoru bilo riječi o razlici između racionalizma i *ratia*, ali mislim da nisam imao u vidu racionalizam kao spoznajno-teorijski pravac, kako ga tretiraju filozofijski rječnici, nego kao danas uobičajeni način mišljenja, kao »*prizemni racionalizam*«.

Već sama riječ »*racionalizam*« sa svojim karakterističnim svršetkom na »...*izam*« kaže da je posrijedi prenaplašavanje *ratia*, *razuma* na uštrb ostalih dijelova čovjekova bića, recimo osjećaja i volje. Stoga racionalizam predstavlja u stvari karikaturno gledanje na čovjeka. Prizemni racionalizam, sa svoje strane, ide još dalje u tom karikaturnom izobličavanju čovjeka, jer karikira sâm razum. On prenaplašava prizemne funkcije razuma, npr. svrstavati, računati, uspoređivati, kombinirati itd., a zanemaruje njegovu otvorenost prema bezbrojnim i beskrajnim mogućnostima, njegovu sposobnost otkrivanja nepoznatog u poznatom, njegovo predviđanje onoga što je *ne-pravilno*, *izvan-redno*, *izne-nađujuće* i gotovo *ne-moguće*. Po njemu, sve to spada u područje »*utopijskog*«, »*neznanstvenog*«, »*mitskog*«, »*magijskog*«, »*iracionalnog*«, u svijet priča i bajki, u pjesništvo i religiju. Prizemni racionalizam ukapljuje, dakle, razum na par shema neposrednog iskustva, paralizira njegovu inventivnost, imobilizira njegovu stvaralačku moć, znatno sužava obzorje čovjeka i njegova svijeta. Zato je on nesposoban za dijalog.

A *ratio*, razum, bitno je moć dijaloga, razabiranja novih mogućnosti i sabiranja svih razlika.

Dopustite da to razjasnim. Najprije jedna primjedba o razlici između *uma* i *razuma*, jer se to dvoje nerijetko brka, čak i u filozofijskoj literaturi. Naš izraz »*um*« prevodi se latinski »*intellectus*«, a »*razum*« »*ratio*«. Temeljna je funkcija *uma*, kažu logičari, oblikovanje pojma, čitanje biti stvari, uviđanje njezine strukture. U stvari, posrijedi je jedna dijaloška funkcija *uma*, tj. sabiranje razlika. Kada npr. kažemo i mislimo »*svijet*«, mi tim izrazom i pojmom misaono *sabiremo* sve različite stvari, držimo ih na okupu, ali tako da pritom ne brišemo njihove razlike, nego ih samo povezujemo na temelju neke zajedničke osnovice. Ra-

zum, sa svoje strane, поближе određuje tu zajedničku osnovicu. Naime o »svijetu« se može mnogo štošta misliti i kazati, npr.: »Svijet je beskonačan«, »Svijet je besmislen« itd. No, što je razum zapravo učinio oblikujući te tvrdnje i izjave? On je između mnogih obilježja svijeta *izabrao* jedno obilježje i postavio ga njegovom zajedničkom odrednicom. To je izabiranje prva dijaloška funkcija razuma, koju logičari zovu: suđenje, prosuđivanje. Napokon, razum na temelju postavljenog suda *razabire* neku novu mogućnost, i to je razabiranje njegova druga dijaloška funkcija, a logičari je zovu: zaključivanje. Ako je npr. svijet besmislen, razum će zaključiti: prema tome, treba ga osmisliti. Čim razum razabere tu novu, osmišljenu mogućnost svijeta, svijet doista neće više biti kakav je dotada bio, u njemu će se događati nešto novo.

Da sažmem svoj odgovor na vaše pitanje: po umu i razumu, po njihovim dijaloškim funkcijama, u ljudskoj se povijesti uvijek zbivalo nešto novo, a zbivat će se i ubuduće, dok bi po sposobnostima koje im pripisuje prizemni racionalizam čovjek još uvijek boravio na granama i čekao da grom zapali stablo kako bi se mogao malo ogrijati...

KOPREK: Kao osnovica dijaloga, filozofsko-teološkoga, ostaje — pa ma što mi pričali — čovjekova smrtnost. Tako kažu mnogi naši marksisti. Čovjek je smrtan! A smrtan znači jadan, ili, kako Camus kaže, »u apsurdnoj situaciji« ... Dakle, dijalog...?

VEREŠ: Niste vi prvi sugovornik koji me poziva da se izjasnim o smrti sa stajališta dijaloga. Odazvat ću se vašem pozivu uz uvjet da ne očekujete od moga kratkog odgovora neko približno »konačno« rješenje problema smrti...

KOPREK: Ne, to ne očekujem, razumije se. Samo tračak novog svjetla.

VEREŠ: Pa gledajte, u perspektivi dijaloga kao ontološkog modela smrt je najokrutniji monistički događaj: brisanje svih razlika među ljudima, povratak svih u isti prah i pepeo. Stoga se ponekad pitam: nije li u smrti na djelu, u krajnoj liniji, ona ista Moć koja i inače briše razlike među ljudima i u ljudskoj povijesti u blažim monističkim oblicima?

U svakom slučaju, dijalog se ne može pomiriti s činjenicom smrti. Za nj je smrt najteži izazov, apsurd i skandal. Najradikalnije stavljanje u pitanje njegova smisla. Pa ipak, dijalog ne želi defetistički kapitulirati pred smrću, jer smatra da traženje novih mogućnosti nije nikad beznažno i besmisleno. Uostalom, sve ono što se događa prije i poslije smrti, bilo kao pokušaj njezina odgađanja ili sprečavanja, bilo kao protest, jauk, vapaj za spasenjem ili čuvanje uspomene mrtvacu, sve to pokazuje da ipak nije sasvim jasno što se u smrti događa... Kao

da sa smrću ipak nije sve svršeno...! Kao da bi ipak moglo biti drukčije, samo kad bismo nešto poduzeli i smislili, nešto neviđeno i nečuvano...

Razumije se da takvo »nešto« ne treba očekivati od medicine. Ona ide samo za tim da malo odgodi trenutak smrti, da ublaži ili ukloni oštricu umiranja. Pa sve kad bi i uspjela znatno produžiti ovaj ljudski život, kome bi bilo stalo do toga života? Zar još sto ili više godina živjeti ovako? Zar ponavljati isto, samo malo na drugi način?

Iz toga vidimo da rješenje problema smrti ne treba tražiti u produživanju ovoga života, nego u nekoj novoj kvaliteti ljudskog bića i svijeta. A tu novu kvalitetu bolje naslućuje umjetničko stvaranje, nego medicina, tehnika i pozitivne znanosti. Vidite, mene u posljednje vrijeme s tog stajališta posebno zaokupljaju crtani filmovi. U njima čovjek i svijet poprimaju neku posve novu kvalitetu. Čovjek crtanih filmova je gotovo posvudašnji, svemoguć, neuništiv. Pregazi ga auto... ništa. Sasut je u prah i pepeo... on uskrisava. Zemlja, beton, čelik i ostale inače vrlo tvrde stvari, sve je to tamo tako meko, lepršavo, savitljivo i probojno. Čovjek bi rekao: produhovljena materija, produhovljeni svijet, pa se ponekad i nehotice otme uzdah »O, kad bi takvo nešto moglo postojati u zbilji!«

Vi ćete mi možda reći: Ali, naravno, toga u zbilji nema, već samo u mašti umjetnika i na televizijskim ekranima. I eventualno još u kršćanskom vjerovanju u uskrsnuće tijela.

Na to odgovaram: ako je nešto moguće kao zamisao, projekt i vjerovanje, zašto to ne bi moglo biti i u zbilji? Zar nemamo dovoljno primjera kako su zamisli i projekti postali zbiljnost? Štoviše, da je postalo zbiljnost čak i ono što su ljudi općenito smatrali nemogućim?

KOPREK: Svašta je moguće, svašta! Filozof je, međutim, čovjek koji oštro dijeli moguće i nemoguće, nužno i zbiljsko...?

VEREŠ: Slažem se, uz napomenu da filozof ponajprije, svagda i posvuda ima u vidu zbiljnost, bitak. Prema tome, on ontološku mogućnost i nemogućnost ne poistovjećuje s vlastitim mogućnostima i nemogućnostima. Isto tako, ne poistovjećuje nužnost sa zbiljnošću, jer ima nužnosti koje se ne ostvaruju, npr. neki moralni imperativi. Kao što ima »nemogućnosti« koje su, kako rekoh, postale zbiljske, sasvim o-zbiljne.

UN SÉRIEUX DIALOGUE SUR LE DIALOGUE

Résumé

La Rédaction de notre revue a sollicité un interview sur le dialogue avec le Père dominicain Tomo Vereš, qui est son collaborateur et en même temps professeur de philosophie à l'Institut de philosophie et de théologie des Pères jésuites à Zagreb.

En effet, son livre *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom* (Dialogue philosophico-théologique avec Marx), publié dans notre collection »Biblioteka Obnovljenog Života« en 1973 (4^e-trimestre) a connu un grand succès aussi bien dans les milieux marxistes yougoslaves, qu'auprès des lecteurs cultivés de diverses confessions chrétiennes et non chrétiennes. Nous avons donc demandé l'auteur de préparer le plus tôt possible une deuxième édition élargie de son livre et de nous expliquer: d'où vient, à son avis, cet intérêt accru pour le dialogue dans le monde d'aujourd'hui? Quelles sont ses chances? Quel est son sens véritable? Quels sont ses obstacles majeurs? Comment pourrait-il devenir une force spirituelle et sociale en Yougoslavie, étant donné la structure politique, sociologique, confessionnelle et nationale particulière de ce pays? Etc. etc.

Voici très brièvement les réponses du Père Vereš:

1. Le dialogue n'est pas un phénomène qui appartiendrait exclusivement ou même essentiellement à notre monde d'aujourd'hui. Il accompagne depuis toujours l'existence humaine sociale.

2. Le dialogue apparaît comme une force sociale particulièrement opérante et importante *après* un temps de crise (guerre, ébranlements sociaux etc.).

3. Son but est d'essayer *unifier dans la diversité* les entités dispersées et surtout opposées de la communauté humaine. C'est pourquoi, le dialogue rejette aussi bien les modèles sociaux que l'auteur appelle »monistes«, c'est-à-dire univoques, totalitaires et absolutistes, qui tendent à supprimer la diversité réelle dans la société, que les modèles anarchistes et libertins qui déboîtent son unité.

4. Mais le dialogue est pour notre auteur beaucoup plus qu'un modèle social. Il est, pris au sens originel (*δια-λέγειν*) tout d'abord un modèle ontologique, c'est-à-dire le rassemblement des hommes et des étants dans l'Être. Or, qu'en est-il de ce rassemblement, demande l'auteur, dans l'histoire des temps nouveaux? Au lieu d'un rassemblement, nous assistons à un rapport d'exploitation de la nature et des hommes par les hommes. Ce sont, selon le Père Vereš, au delà des apparences, la véritable signification et les conséquences néfastes de l'anthropocentrisme théorique (philosophique, théologique etc.) et pratique dans le monde d'aujourd'hui.

5. Dans la suite, l'auteur essaie de résoudre, à la lumière de ses positions fondamentales, certains problèmes concrets du dialogue p. ex. celui entre la philosophie et la théologie, puis le problème de »la philosophie chrétienne« (qu'il refuse résolument comme une *contradictio in adiecto* à cause de l'universalisme, congénital du christianisme, d'une part, et du particularisme idéologique de la dite philosophie, d'autre part).

6. En ce qui concerne le dialogue entre chrétiens et marxistes en Yougoslavie, le Père Vereš pense que presque toutes les données de ce pays (sauf une

importante) parlent en faveur d'une existence vraiment dialogale. On n'a pourtant pas trouvé jusqu'à présent une solution satisfaisante de la question: comment insérer ce dialogue dans la structure politique du pays? C'est pourquoi le dialogue entre chrétiens et marxistes est pratiquement inexistant. Mais l'auteur pense qu'il faut poursuivre les recherches en vue de son établissement, à condition, bien sûr, que le pouvoir politique ne demande d'aucune manière l'effacement de l'identité des chrétiens dans le cadre du dialogue.

7. L'auteur répond, enfin, à la question: Y a-t-il un sens quelconque de poursuivre le dialogue comme projet ontologique, étant donné que la mort inéluctable des hommes et la disparition incessante des êtres suppriment toute diversité dans le monde et réduisent toutes les différences à une même matière amorphe et anonyme. Selon le P. Veres̆, le dépassement de cette situation vraiment tragique et ontologiquement antialogale n'est possible que dans les sentiments de la pensée philosophique et des oeuvres d'art (p. ex. aujourd'hui dans les films animés) et surtout par la foi chrétienne en la résurrection de la chair.