

# Potruga za anti-vremenom u filzofiji Aurelija Augustina

---

**Kozina, Andrej**

**Undergraduate thesis / Završni rad**

**2020**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Zagreb, Faculty of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet hrvatskih studija**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:561876>

*Rights / Prava:* [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-07-11**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





Fakultet hrvatskih studija  
Studij kroatologije i filozofije i kulture

**Andrej Kozina**

**Potruga za anti-vremenom u filozofiji Aurelija Augustina**

**Završni rad**

**Mentorica:**

**doc. dr. sc. Željka Metesi Deronjić**

Zagreb, 7. srpnja 2020.

## Sadržaj

	Uvod.....	4
1	XI. 11. <i>Vrijeme i vječnost</i> .....	5
2	XI. 13. <i>Prije stvaranja nije postojalo vrijeme</i> .....	7
3	XI. 14. <i>Što je vrijeme?</i> .....	9
4	XI. 15. <i>Kako se mjeri vrijeme?</i> .....	9
5	XI. 16. <i>Koje se vrijeme može mjeriti</i> .....	11
6	XI. 17. <i>Postoje prošlost i budućnost</i> .....	12
7	XI. 18. <i>Gdje su prošlost i budućnost?</i> .....	12
8	XI. 19. <i>Kako nam Bog otkriva budućnost?</i> .....	13
9	XI. 20. <i>Sva tri vremena su u mojoj duši</i> .....	13
10	XI. 21. <i>Kako prolazi vrijeme?</i> .....	14
11	XI. 23. <i>“Potraga za rješenjem zamršene zagonetke”</i> .....	14
12	XI. 24. <i>Vrijeme nije gibanje tijela</i> .....	15
13	XI. 26. <i>Kako se mjeri vrijeme?</i> .....	16
14	XI. 27. <i>Kako mjerimo vrijeme u duši?</i> .....	17
15	XI. 38. <i>Pažnja, sjećanje, očekivanje</i> .....	18
16	XII. 9. <i>U početku nema govora o vremenu</i> .....	19
17	XII. 10. <i>Koja su stvorenja podložna vremenu?</i> .....	20
18	XII. 13. <i>Zašto se na početku Svetoga pisma ne spominje vrijeme?</i> .....	21
19	Zaključak.....	23
20	Literatura.....	24

*„Ima ionako malo stvari koje se ispravno govore, a više ih je  
koje se neispravno govore, ali se zna što hoćemo kazati.“  
(Augustin, Ispovijesti)*

## Uvod

Sve do postavke znanstvenog sustava u 19. st. srednjovjekovna filozofija nije dobivala zasluženu pozornost. Smatralo se da je u to doba filozofija bila pretežito u službi teologije. Obzirom na podjelu srednjeg vijeka na patristiku i skolastiku, može nam se činiti da Crkva pretežito kontrolira ondašnje mislioce. Iako je sama mislilačka djelatnost u to vrijeme bila produkt crkvenog sustava, mislioci to nužno nisu bili. Filozof iz tog vremena kojim ću se baviti u ovom radu jest Aurelije Augustin. Spada pod apologete, one koji svojim djelovanjem brane Sveto pismo. Apologeti su dio patrističke<sup>1</sup> filozofije. Vidjet ćete dakako da isto ne priječi put filozofima tog vremena ka dubokoj kontemplativnoj djelatnosti. Radi se o suprotnom, Sustav ih na neki način tjera da propitkuju više i detaljnije nego njihovi prethodnici. Jer filozofija više nije samo interes pojedinaca, nego i samog sustava. Upravo je u filozofiji našao tako srednjovjekovni sustav (crkveni) opravdanje za težak život koji žive ljudi u to vrijeme. Tako je filozofe srednjeg vijeka dopala najteža zadaća do tada: da nađu logičku metodu koja će dovoljno uvjerljivo objasniti važnost i postojanje Boga. Bez njihova objašnjenja, Crkva ne bi bila ono što jest. Zato je važno i nužno baviti se istima. Svima njima potka je bio Aurelije Augustin, a modernoj filozofiji ono što je iznjedrio u djelu *Ispovijesti* u XI. i XII. glavi.

Aurelije Augustin u svome Djelu Ispovijesti (*lat. Confessiones*) koje narativno prati njegov život: od djetinjstva do hereze, te na posljetku do vjerovanja, bavi se raznim filozofskim problemima (intenzivno u zadnjim knjigama): nekim tradicionalnim – tipičnim za ono vrijeme – poput u knjigama **X.** 40. *Stupnjevi u traženju Boga*, **VII.** 4. *Bog je neraspadljiv*, 16. *Zlo je otklon od Boga*. No također i onima, nazovimo ih “visoke“ filozofije, u knjigama **III.** 7. *Kritika starog zavjeta*, **X.** 8. *Pohlepa za znanjem*, 12. *Broj i prostor*, **XI.** 11. *Vrijeme i vječnost*.

Fokus ovoga rada biti će na Augustinovo filozofiji vremena koju je iznio u knjigama XI. i XII. Svaku od njegovih definicija analizirati ću i pokušati odgonetnuti što je to vrijeme, kako djeluje i zašto postoji. Na kraju donijeti ću zaključak zašto je ta njegova definicija važna – ona, na prvi pogled, jednog običnog službenika teologije.

---

<sup>1</sup> Patristička filozofija direktno je vezana uz filozofiju crkvenih otaca.

## 1. XI. 11. *Vrijeme i vječnost*

Narativno gledano, najkompleksnija kontemplacija, o najvažnijim filozofskim problemima dolazi nakon obraćenja na Kršćansku vjeru. Augustin je prije toga bio pripadnik maniheizma<sup>2</sup> te se tek naknadno, prisiljen životom obratio na kršćanstvo. Mi imamo zanimljiva promišljanja do obraćenja, no ona su u sferi onoga što bi Nietzsche nazvao *mentorstvom*<sup>3</sup> (Nietzsche, 1967), Augustin traži svoj put (doslovno i metaforički) no do kritičke faze dolazi tek onda kada se nađe (u obraćenju).

Do tog trenutka, *post* obraćenja, mi imamo zanimljiva promišljanja, ali ona nisu toliko duboka i kompleksna kao ona nakon. Jedanaesta knjiga *Ispovijesti* sastoji se od 31 poglavlja. Dvanaesta knjiga sastoji se od 32 poglavlja. Prije nego počne refleksiju o vremenu, Augustin promišlja Boga, njegovom riječju i samim procesom stvaranja, pa tako u 4. glavi naslovljenoj *Stvorenja navješćuju stvoritelja* piše:

„6. Evo postoje nebo i zemlja i viču da su stvoreni, jer se mijenjaju i preobrazuju. A sve što nije stvoreno, a ipak postoji, nema u sebi ničega čega nije bilo prije: to bi bila promjena i preobrazba. Viču također da nisu sami sebe stvorili: (...)“ (Augustin, 1994: 256).

Ovdje vidimo da Augustin navješćuje svoje buduće preokupacije, pretežito promjenu i preobrazbu. Svojevrzne kategorije *kozmosa*. Jasno nam je vidljiva Platonova ostavština: za razliku od Platona Augustin se ne obraća “drugima“, nego priču priča “nama“<sup>4</sup>. Iako bi i Platonovi dijalozi mogli metajezično biti za nas<sup>5</sup>. No u svojoj narativnoj namjeri oni to nisu. Platon nam je posvema vidljiv u metajeziku, točnije načinu na koji Augustin postavlja svoja promišljanja i samu filozofiju u narativni, metanarativni diskurs. *Ispovijesti* tako funkcioniraju kao ispovijesti nama, narativno, a ispovijed Bogu: metanarativno. Takvom formom bile su

---

<sup>2</sup> **Maniheizam** ili **manihejstvo** (prema kasnolat. *manichaeus* < grč. *μανιχαῖος*: manihejac, prema sirsom *Mānī ḥayyā*: živići Mani), dualistička soteriološka religija koju je utemeljio Mani (oko 216–277) pol. III. st. u sjevernoj Babiloniji (...)

<sup>3</sup> Za Nietzschea postoje tri stadija razvoja: mentorski, kritički te onaj slobodnog duha. Mentorski stadij onaj je gdje individua nema razvijeno svoje mišljenje pa se priklanja onome autoriteta, kritički jest onaj gdje individua stvarajući svoje mišljenje propitkuje ono autoriteta, te završni, onaj slobodnog duha čini individu koja je očišćena onih mišljenja i stavova koji ne čine njezino Ja.

<sup>4</sup> drugi su oni koji ne misle, mi smo oni koji mislimo. Platon ma da je Sokrat pričao sa mnogo ljudi literarno je zabilježio samo polovicu toga i uokvirio je tako da traži čitatelja koji razmišlja o istom, isto tako i Augustin dramski uokviruje svoj život kao poticaj na filozofiju, vjeru. Cilj im je stoga sličan, ako ne posvema identičan.

<sup>5</sup> Platonovi dijalozi u istoj su mjeri dijalektička igra unutar sebe kao i izvan jer potiču na promišljanje, na koncu zbog takve njihove prirode Sokrat i je Platio životom (Sokrat je pogubljen zbog dvije optužbe, parafrazirati ću, da ne poštuje vjeru sustava i da učeći mlade kritičkom mišljenju kvvari njihov utjecaj na sustav – sve je to proteklo iz njegovog dijalektičkog umijeća jer isto potiče na kritičko mišljenje a dokaz kojega su Platonovi dijalozi, točnije njihova forma i izvedba): po tome znamo da su namjenjeni transcendentalno za studente. Bilo namjerne, ili slučajne (analogno mladeži koja je slušala Sokratove rasprave).

prihvatljive Crkvi, a opet i dovoljno slobodne da nose “visoku”<sup>6</sup> filozofiju. Koju su doduše, morale zaslužiti onom nižom<sup>7</sup>.

Sada kada smo objasnili ulogu narativa u redosljedju knjiga i poglavlja, posvetiti ću se prvoj definiciji vremena koju iznosi Augustin u glavi 11. *Vrijeme i vječnost*, koja je formirana na sljedeći način:

„Tko će ga zadržati i zaustaviti da malo stane i da malo uhvati sjaja uvijek nepomične vječnosti, da je usporedi s vremenima koja nikada ne stoje pa da vidi da se ona s njima ne može usporediti: da vidi da dugo vrijeme postaje dugo samo zbog toga što se sastoji od mnogo prolaznih trenutaka koji se ne mogu odvijati zajedno; da u vječnosti ništa ne prolazi, nego da je u njoj sve sadašnje, (...)“ (Augustin, 1994: 261).

Augustin vjeruje da nema vremena koje je potpuno u prezentu. Jer po njemu svaku prošlost potiskuje budućnost, a svaka je budućnost slijedi iz prošlosti. Svaka prošlost i budućnost po njemu nastaju iz vječnog perfekta. Augustin propitkuje mogućnost čovjeka da se zaustavi i spozna vječnost koja nema ni budućnost ni prošlost sadržanu u sebi, i koja po njemu nepomično stoji i determinira prošla vremena. Na posljetku se pita može li ljudski um po sebi spoznati takve istine (Augustin, 1994).

Na prvu ruku mogli bismo pomisliti da ovdje Augustin implicira na Boga. No vjerojatnije je da implicira na Boga kao simbol za logičko zaključivanje. Bog jest ovdje sustav koji nam pomaže da dođemo do istine. Deduktivni<sup>8</sup> sustav misli, točnije, prije negoli entitet kršćanskog Boga.

---

<sup>6</sup> Visoka i niska filozofija korespondiraju sa područjem bavljenja: filozofija svijeta ideja i vidljivog (*phaenomena* i *noumena* kod Kanta, empirizam i racionalizam, nominalisti i realisti u pogledu univerzalija *etc.*).

<sup>7</sup> Upotrijebiti ćemo pritom jednu analogiju. *Kada se August Šenoa želio približiti čitateljima, stvoriti čitateljsku publiku, to je napravio pomoću niže književnosti. Tako je otvorio put svom nasljedniku Ante Kovačiću koji je onda mogao početi stvarati višu: „Zašto pišem? Da si ovaj ili onaj čitalac, ne znajući što da pametno radi, prikrati vrijeme? U tom slučaju ne bi novela više vrijedila od one brojanice, koju Torčin od duga časa broji“.* Ne, književnost nije sama sebi svrhom; ona treba da služi narodu i čovječanstvu: „Mi hoćemo da dignemo narod, da ga osvijestimo, da mane prošlosti popravimo, da budimo u njemu smisao za sve što je lijepo, dobro i plemenito“ (Ježić, 1993: 260). Ista je situacija sa Augustinom i njegovim *Ispovijestima*.

<sup>8</sup> Dedukcija (latinski *deductio*: odvođenje, izvođenje), u logici, zaključivanje iz općega na posebno i pojedinačno; postupak kojim se iz jedne ili više tvrdnji kao premisa izvodi nova tvrdnja koja nužno slijedi iz tih pretpostavki.

## 2. XI. 13. *Prije stvaranja nije postojalo vrijeme*

Augustin se u ovoj glavi bavi ontologijom vremena, te postavlja dva pitanja:

1. „Budući dakle da si ti stvoritelj svih vremena, kako se može reći da si mirovao od posla ako je postojalo neko vrijeme prije nego si stvorio nebo i zemlju?“ (Augustin, 1994: 262).

Ako postoji vrijeme, mora biti stvoreno – to vrijeme netko mora stvoriti. *Ergo*, mora ga stvoriti tvorac svega – Bog. Ako ga Bog nije stvorio, vremena nije bilo. Tako je krivo reći da se Bog odmarao jer se nije imao u čemu odmarati (Augustin, 1994).

Drugo pitanje kojim se Augustin bavi jest: Kako Bog može biti prije vremena? Pod uvjetom da je prije vremena. Augustin na njega odgovara na sljedeći način:

„Ti si prije svih prošlih vremena uzvišenošću uvijek sadašnje vječnosti i nadvisuješ sva buduća vremena jer su ona buduća, a čim dođu, bit će prošla, *a ti si uvijek isti i godine tvoje neće nestati* (Ps102-28)“ (Augustin, 1994: 262).

Razlika između našeg procesa starenja i Božjeg. Jest ta što Bog ne stari. Njemu po Augustinu godine niti dolaze niti prolaze. Bog vječno egzistira u prezentu. Zaključuje da nije postojalo vremena prije Boga jer je Bog stvorio vrijeme. Kada tražimo logiku iza Boga često to nastojimo postići pomoću tumačenja Biblije, tu nam kao pomoćni *organon* služi hermeneutička metoda (domaćih korijena: *Ključ Svetog Pisma* – Matija Vlačić Ilirik), koja se kao disciplina tumačenja Biblije javlja upravo iz težnje da se Svetom Pismu da logička osnova koju ono zbog svoje mitske strukture *a priori* nema. Također valja uzeti u obzir i to da su dijelovi Svetog Pisma maknuti poput: Ezekielove vizije svemirskog broda (Daniken, 1973). Daniken nam je fascinantan iz razloga jer mitsko gleda znanstvenim putem: iz aspekta eksplanatornog jaza, tako slikovit opis koji, izbačeni tekst o “viziji“, iznosi, za njega nije ništa drugo nego ne razumijevanje tehnologije koja se nalazi pred Prorokom, *ergo*, nešto što bi moderna filozofija posmatrala kao fenomen eksplanatornog jaza: razlog zašto ne znamo, nije taj, što to znanje nije moguće, nego ono nije moguće kao posljedica ne razvijenosti sustava kojim ga spoznajemo (Berčić, 2012). Dobar primjer za to roman je matematičara Edwin Abbott Abbotta *Plošnozemlja* (*Flatland: A Romance of Many Dimensions*) u kojemu je 2D identitetu vidljivo onoliko 3D svijeta koliko se nalazi u 2D obzoru, tako kada 3D predmet



prolazi kroz 2D svijet njima se čini da se on pojavljuje a zapravo je isto samo rezultat percepcije sustava (Schwanitz, 2000). Problem Biblije, *ergo*, problem je interpretacije<sup>9</sup>:

„Za interpretaciju literarnih tekstova razvijena su već hermeneutička pravila koja su postala tradicionalnim i do kraja izvršavana sa samorazumljivošću. Kao što je već vidio Aristotel prvi zahtjev predstavlja *formalna analiza* literarnog djela s obzirom na njegovu građu i njegov stil. Interpretacija treba analizirati kompoziciju djela, **razumjeti pojedinačno iz cjeline, cjelinu iz pojedinačnog** (moje isticanje). Time je dan uvid da se svaka interpretacija kreće u »hermeneutičkom krugu« (Pavić, 1998).

Betti, Diltheyev nasljednik, piše sljedeće u svojoj interpretacijskoj teoriji:

„Betti uvodi svoju opću teoriju interpretacije pritom uzevši u obzir problematiku odnosa između uma koji percipira i objekta. Slučaj interpretacije složenice „značajni obrasci“, vjeruje se, treba dati uvid u mogućnosti općeg razumijevanja pojma objektivnog. Kao Dilthey prije njega, Betti se poziva na Kanta i prihvaća, bez okolišanja, njegovu Kopernikansku Revoluciju. Znanje nije pasivno zrcalo stvarnosti; njegovi objekti određeni su načinom kako ih shvaćamo.“ (Kozina, 2019: 2).

Iz navedenih filozofskih razmatranja jasno nam je zašto je Augustinov naum da “opravda” Sveto Pismo “ne” primjenjiv, zato što se bavi onim inteligibilnim. Točnije, primjenjiv je kao misaoni eksperiment, ali nikada nije primjenjiv u praksi. Isto je porodilo filozofiju koja je trebala vjeru jer nije imala dokaza, takva je teologija, logičkom pogreškom dimne zavjese, bila potka svoj kasnijoj Vjeri istih problema. Pa tako Huizinga u svojoj *Jeseni Srednjeg Vijeka* piše da je srednjovjekovni čovjek vjerovao da bi spoznao a ne spoznao da bi vjerovao: tako nastupa Augustin-Anselova *credo ut intelligam*<sup>10</sup> filozofija (Huizinga, 1991).

---

<sup>9</sup> Kantov odgovor (“modernije teologije”) na to pitanje bio bi da je Bog *transcendentan* entitet i kao takav ne može se spoznati, to nam niti govori da Bog postoji niti da ne, doduše Kant napominje kako um mora pronalaziti objašnjenja za ono neobjašnjivo, primjerice tko stoji iza potresa? I da tu ona pada u paralogizme i antinomije, *ergo*, da nije u stanju dati ispravan zaključak o onome što prelazi granice empirije: dvije su vrste antinomija: matematičke i dinamičke: druga dinamička Antinomija je Boga koja kaže da Bog mora biti nužno biće svijeta kao njegov dio ili kao uzrok (Kant, 1984).

<sup>10</sup> **credo ut intelligam** [kre:'do ~ inte'l:igam] (latinski: vjerujem da bih spoznao), načelo mišljenja koje je postavio sv. Augustin a formulirao Anselmo Canterburyjski; zajedno s Anselmovim *fides quaerens intellectum* postao srž jednoga programa razradbe odnosa vjere i razuma u kršćanskoj teologiji. Znanje služi razumijevanju vjere kako ona ne bi bila samovoljan čin, a vjera, pak, čovjeka vodi do spoznaja do kojih on ne bi došao ako bi se zatvorio u puku racionalnost bez svjetla vjere.

### 3. XI. 14. Što je vrijeme?

Augustin smatra da ne postoji vrijeme koje egzistira u vječnosti uz Boga. Te da vremena ne bi bila vremena da stalno postoje. Stoga tu vidim da radi distinkciju između dvije vrste postojanja: vremena i Božanskog prezenta (vječnosti). Piše tako Augustin sljedeće:

„Što je dakle vrijeme? Ako me nitko ne pita, znam, ali ako bih htio nekome na pitanje to razjasniti, ne znam; ipak sa sigurnošću mogu reći da znam, kada ne bi ništa prolazilo, da ne bi bilo prošloga vremena, i kada ne bi ništa dolazilo, da ne bi bilo budućeg vremena, i kada ne bi ništa postojalo, da ne bi bilo sadašnjega vremena.“ (Augustin, 1994: 263).

Sada se Augustin vraća apsolutu perfekta (beskonačnosti) i pokušava ga odrediti pomoću odrednica koju je naveo:

„A kako onda dva vremena, prošlo i buduće, postoje kad prošlo više ne postoji a buduće još ne postojiš A sadašnje vrijeme, kad bi uvijek bilo sadašnje i kada ne bi prelazilo u prošlost, ne bi više bilo vrijeme, nego vječnost.“ (Augustin, 1994: 263).

Augustin veliku pažnju zapravo pridodaje tom vremenu koje nije Božje. Beskonačnost je za njega neki oblik *anti-vremena* a vrijeme je ono što Mi možemo spoznati (teorija srodna Kantovom transcendentalizmu). Vrijeme uvjetuje konačnost (prolaznost). Bez svojstva vremena – konačnosti, ne postoji vrijeme. Apsolut prezenta za njega je Božanski, *anti-vremenski*, a upravo zato promjenjivost vremena, prolaznost, jest ono svojstveno onima koje je Bog stvorio. Na koncu zaključuje da vrijeme da bi bilo vrijeme mora imati prezent koji prelazi u perfekt. Perfekt definira kao vrijeme kojemu je uzrok postojanja da ne postoji, zato je i on vrijeme jer teži tome da ne postoji (Augustin, 1994).

### 4. XI. 15. Kako se mjeri vrijeme?

Augustin je svjestan činjenice da obzirom da trajanje (konačnost i ukonačnost) vremena uvjetuje vrijeme, *ergo*, radi distinkciju između vremena i *anti-vremena*, da je istom važno pridodati određenu količinu pažnje. Pa stoga u ovoj glavi piše sljedeće:

„18. Pa ipak govorimo o dugom vremenu i o kratkom vremenu, a to govorimo samo o prošlom ili budućem vremenu. Prošlo dugo vrijeme nazivamo, na primjer, proteklih sto godina, a isto tako buduće dugo vrijeme nazivamo idućih

sto godina, a kratko prošlo vrijeme, na primjer, zovemo proteklih deset dana (...).“ (Augustin, 1994: 263-264).

Augustin razlikuje naše odrednice vremena na duge i kratke. Mi ne možemo spoznati *anti-vrijeme* kao takvo (Kantove antinomije uma), samo možemo spoznati vrijeme a i da bi vrijeme spoznali moramo ga spoznati u segmentima. Zato nam služi jezik. Determinirajući vrijeme na duge i kratke varijable mi dobivamo mogućnost mjerenja i praćenja istog. No i u samom jeziku Augustin pronalazi kontradikciju. Ono što dovodi do kontradikcije jest upravo deterministička priroda jezika kojim se služimo<sup>11</sup> (Wittgenstein, 1998). Kao jedan od primjera nepouzdanosti lingvističke odrednice vremena Augustin spominje prezent, upravo iz razloga što ni jedan dan ne može biti stalno sadašnji<sup>12</sup>. Obzirom da se sastoji od dvadeset i četiri sata, kada gledamo i noćne i dnevne sate zajedno. Problem kod takve strukture jest taj što su prvom satu svi ostali budući, a posljednjem su svi drugi prošli, uz to, svaki od srednjih sati ima prije sebe perfekt, a poslije sebe futur, ali i sam jedan sat sastoji se od trenutaka (kratkotrajnih djelića po Augustinu). Stoga, što god je taj sat otkucao to je prošlost, a ono što će tek otkucati to je budućnost (Augustin, 1994). Augustin svoj zaključak o odrednici prezenta iznosi u ovoj formi:

„Ako se može zamisliti dio vremena koji se ne može više podijeliti ni u najmanje djeliće vremena, onda je on jedini koji se može zvati sadašnji, ali taj dio tako brzo iz budućnosti preljeće u prošlost da se ne proteže ni trenutak. Jer ako se proteže, dijeli se na prošlost i budućnost, a sadašnjost nema nikakva trajanja.“ (Augustin, 1994: 265).

Ostali smo bez definicije prezenta, kao i sam Pisac. Ideja gledanja prezenta kao isključivo sadašnje vrijeme, što onda znači da prezent spada u apsolutno sadašnje, čini prezent nevremenom, *anti-vremenom*, *ergo*, beskonačnošću. Je li prezent zapravo samo i isključivo beskonačnost?

Augustin se baca u potragu za onim vremenom koje bismo mogli nazvati drugim. Prvotno mu se nameće ideja da bi futur mogao biti to drugo vrijeme. Ali budućnost nam je problematična jer znamo da će biti, nekada, no tu nam se postavlja pitanje, kada? Augustin smatra da postoje dvije opcije kategorizacije budućnosti putem dva slučaja, koja Augustin iznosi riječima a mi

---

<sup>11</sup> Jezik na određeni način određuje stvarnost, ne toliko strogo metafizički kao kod Heideggera, no praktično možda čak i oštrije putem interakcije, argument privatnog jezika!

<sup>12</sup> Heidegger isto misli o prevođenju Grčkog koje nije ispravno napravljeno – po uzusima (jezičnim igrama) u kojima je jezik nastao, drži, da se krivim prevođenjem riječi mijenja i bitak (Adkins, 1962).

ćemo se radi lakšeg razumijevanja istih koristiti metajezikom logike 1. reda, pa ih stoga karakterizirati kao dva slučaja:

pritom uvodimo pravila ponašanja modela:

- a) vrijeme  $\exists$
- b) ako  $\exists$  samo jedno vrijeme ono jest prezent
- c) vrijeme može biti dugo (x) i kratko (y)

### Case 1.

Ako  $\exists$  futur, koji nije x – nije x jer  $\neg \exists \epsilon$  koji bi mogao prihvatiti svojstvo dužine.

### Case 2.

Ako  $\exists$  x. Onda  $\exists$  iz futura koji  $\neg \exists$ . Ako c) onda prezent. (Augustin, 1994).

## **5. XI. 16. Koje se vrijeme može mjeriti?**

Jednom kada smo došli do toga da je mjerivost odrednica vremena: pouzdanost nekih karakteristika ponašanja koje se ne mijenjaju u mjerenju, onda se valja pozabaviti onim aspektima vremena koji su pouzdano mjerljivi.

Sama činjenica da mi imamo mogućnost opaziti konačnost, točnije ukonačnost smatra Augustin, usporediti ih međusobno, odrediti one dulje i kraće, nam govori da je to pitanje kojim bi se trebali baviti. Mi možemo samo mjeriti vrijeme dok prolazi, i odrediti mu kraćinu, duljinu kao dvostruko ili trostruko od, po dužini. Ako mi možemo mjeriti samo ona vremena koja prolaze, zanima nas tko može mjeriti ostala: prošla kojih više nema ili pak buduća kojih još nema<sup>13</sup>. Dolazimo do toga da se vrijeme može opažati i mjeriti samo onda kada prolazi, **jednom kada prođe to nije moguće, jer ne postoji** - moje isticanje (Augustin, 1994).

Takva teorija postojanja nije u skladu sa naivnom<sup>14</sup>. Augustinova teorija jest ta da se mogu mjeriti “obljesci“ vremena, no ne i kontinuitet, što bi plastično postavljeno značilo, da ako Sifiz “napravi svoj posao“ isti će ostati vazda nužno na koncu neobavljen, ne zato što se kamen vraća nego zato što vrijeme “zaboravlja“.

---

<sup>13</sup> Takav bi čin bio omogućen Laplaceovom svevidu (Boškovićevom svevidu). Ali ostalim bićima koja nemaju uvid u sve uzroke i posljedice Svemira – teško.

<sup>14</sup> Najbolji primjer toga jest Camusov Sifiz. Po Augustinu kada Sifiz dopremi kamen do vrha, prestaje postojati njegov put, dolazi do toga da se kamen “pojavi“ na vrhu. Isto tako kada se kamen “resetira“, prestaje postojati ta njegova “slika“ etc. (Camus, 1998).

## 6. XI. 17. *Postoje prošlost i budućnost*

Augustin se u ovoj glavi bavi pitanjem kako su autoriteti mogli znati za ona vremena koja ne postoje (poput prošlog i budućeg) jer postoji samo sadašnje. Tu daje kritiku i srednjovjekovnog obrazovnog sustava prije skolastike: takav sustav on smatra nije bio dovoljno kritičan da bi iznjedrio pravo znanje, nego samo dao privremene odgovore na velika pitanja. **Do pravih se odgovora dolazi razmišljajući a ne slijepo prihvaćajući sve rečeno** (moje isticanje). Misao koju će kasnije razraditi Descartes u *Meditacijama* gdje će čak nastupiti sa pozicije da sve odbacuje i traži prve principe (Descartes, 1998). Lijepo je vidjeti začetke tog važnog koraka za modernu filozofiju u Augustinovom djelu. Da bi netko mogao govoriti o budućem vremenu, smatra Augustin, mora biti prorok. Obzirom da smo ranije naveli da budućnost još ne postoji. Isto tako da bi govorili o prošlom, vjeruje da ne bi govorili istinu kada ga ne bi gledali duhom, kada tog aspekta ne bi bilo, ne bi se prošlost mogla opaziti (Augustin, 1994).

## 7. XI. 18. *Gdje su prošlost i budućnost?*

Da bi pretpostavili moguću spoznaju prošlosti i budućnosti, moramo pretpostaviti njihovu korelaciju sa sadašnjošću. *Ergo*, moraju imati neke karakteristike sadašnjih. Tehniku dolaska do prošlosti Augustin opisuje putem svoga djetinjstva; on smatra da ako se sjeća i pripovijeda o svom djetinjstvu, što smo ranije imali priliku vidjeti u narativu, on doziva slike iz prošlosti u sadašnjost, čineći prošlo vrijeme dijelom sadašnjeg. On smatra da posjeduje znanje o tome da mi *a priori*<sup>15</sup> zamišljamo svoje buduće događaje i da to zamišljanje mora biti nužno sadašnje. Primjerice ako misao o djelovanju, učinimo *aktom*. Onda budućnost sudjeluje u sadašnjosti, jer sadašnjost postaje budućnost. Možemo vidjeti samo postojeće, smatra Augustin, a budućnost ne postoji. Stoga ako vidimo budućnost vidimo zapravo njene uzroke ili znakove koji u sadašnjosti egzistiraju. Kao primjer daje empiristički argument,<sup>16</sup> obzirom da gleda zoru, može objaviti da će izići sunce, jer zora prethodi suncu. Smatra tako Mudroljubac, da je ono što gleda sadašnje, a ono što objavljuje buduće. Dolazimo do toga da je moguće budućnost poreći iz sadašnjosti, kao što je moguće iz uzroka vidjeti posljedicu<sup>17</sup> (Augustin, 1994).

---

<sup>15</sup> Pritom ovdje mislimo na klasično značenje te riječi kao već unaprijed a ne kantovsko.

<sup>16</sup> Ovdje Augustin daje empiristički argument, sličan onome čime će se kasnije baviti David Hume. Svojevrsnoj teoriji uzročno-posljedičnog zakona *kozmosa*.

<sup>17</sup> Ma da se David Hume takvom stajalištu protivi i smatra uzrokovanje pukim slijedom bez nužne veze (Loux, 2010).

## **8. XI. 19. *Kako nam Bog otkriva budućnost?***

Bog, prema Augustinu, djeluje tako da nas poučava o budućnosti (onome što će postojati). Augustin kao primjer daje biblijske proroke – Sveta knjiga strukturirana je tako da se glavni problemi nagovještavaju na početku i potom rješavaju. Element koji je jako važan za takvu postavku su likovi koji imaju mogućnost vidjeti budućnost pomoću Božje providnosti poput Noe, kome Jahve objavi potop prije nego se isti dogodi. Reagiravši na Jahvine riječi Noa je, po Augustinu, stvorio budućnost (Augustin, 1994).

Najbliže Božjoj riječi što nam je danas poznato jest intuicija. Ono što nije zajedničko, nego strogo individualno (Čuljak, 2015), . Sokratovski dobri duh.

## **9. XI. 20. *Sva tri vremena su u mojoj duši***

Zaključak da postoje tri vremena, Augustin smatra, krivi je. Iz razloga što je pretpostavka o postojanju trojstva vremena pogrešna. Po Augustinu ne postoje prošlost, sadašnjost i budućnost. Nego svako od tih vremena postoji za sebe u svom vremenu. Oni su prije tri različita entiteta nego jedan jedinstveni. Augustin smatra da se ti entiteti nalaze samo u duši. I tamo djeluju na sljedeći način: sadašnjost u prošlosti sačinjava pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti sačinjava gledanje a sadašnjost u budućnosti očekivanje. Tako da možemo reći da postoje tri vremena, ali svako za sebe.

Ovdje Augustin simpatično kazuje kako on ne želi da se mijenja terminologija, kada se već uvriježila u narodu, samo smatra da se o stvarima mora ispravno govoriti (Augustin, 1994). Augustin ovdje zadire u teritoriju nečega što će se kasnije oformiti kao filozofija jezika (vidi više u Lycan, 2011) te će poroditi i onu poznatu wittgensteinsku formulaciju da ne trebamo govoriti o čemu ne možemo. No ne pristupa tome radikalno, kao primjerice Heidegger koji smatra da je krivo tumačenje jezika ekvivalent krivom tumačenju postojanja (Adkins, 1962). Također, ovdje nalazimo i natruhe dualizma (duša i tijelo) što nas odmah baca u polje filozofije uma, u koje nećemo zalaziti pod pretpostavkom da je takav mentalitet više bio produkt dogme negoli zdravog razuma. Zanimljivo je doduše promotriti platonističke preostatke u kršćanskoj teologiji, gdje se jasno vidi da je Božja riječ pisana *apriornom* filozofijom smrtnika.

## 10. XI. 21. *Kako prolazi vrijeme?*

Augustin se ovdje vraća svojoj pretpostavci da se vrijeme nužno mora mjeriti kada prolazi. Te da je to svojstvo mjerivosti nužno u odrednici istog. Te isto afirmira činjenicu da vrijeme egzistira. Jer je ne postojeće - ne mjerljivo. Ono što sada zanima Augustina jest gdje to vrijeme prolazi kada se mjeri: jer znamo da prošlost i sadašnjost i budućnost to nisu. Vrijeme na prvi pogled djeluje paradoksalno, jer iz onoga što još ne postoji ide u ono što nema trajanja te završava u onome što više ne postoji (budućnost – sadašnjost – prošlost). Stoga dolazimo do pitanja što zapravo mjerimo, ako to nije vrijeme? Glavne mjerne jedinice: jednostruko, dvostruko, trostruko, jednako su nam ovisne o vremenu, pa što onda mjere ako isto nije vrijeme? (Augustin, 1994).

## 11. XI. 23. *Potruga za rješenjem zamršene zagonetke*<sup>18</sup>

Ovdje se Augustin bavi osnovom znanja o vremenu. Jednom kada je došao do toga da su temelji “klimavi“, on ih pokušava nanovo izgraditi. Tu vidimo korijene Sokratove majeutičke<sup>19</sup> metode, što nas ne bi trebalo čuditi obzirom da je patristička filozofija temeljena na platonizmu i neoplatonizmu. Stoga, uz očite poetske ustupke koje platonizam i neoplatonizam dozvoljavaju, a skolastika zazire od istih, to je i pozivanje na Sokratovo znanje. Augustin želi pronaći ono znanje koje nije klimavo, ono temelje na kojem može graditi svoju spoznaju vremena. Tako primjerice, bavi se ontologijom pojma dan. Kada je dan, dan. Dan se ostvaruje gibanjem sunca i njegovim okretanjem od Istoka do Istoka, govori Augustin. Pita se je li samo gibanje dan, ili je samo trajanje gibanja dan ili može biti i jedno i drugo. Tu vidimo koliko Augustin detaljno propitkuje dogmu. Obzirom da je dogma uvjet znanja. To nam pokazuje da bez obzira na to što se Augustin drži mudroljupcem srednjega vijeka, on u sebi sadrži i težnje i misao novog vijeka, u svojoj kritičnosti prema spoznaji, znanju po sebi. Sada Augustin dolazi do zaključka da se ne treba baviti danom nego vremenom. Jer vrijeme uvjetuje dan. Zaključuje da gibanje nebeskih tjelesa ne smijemo gledati kao vrijeme (što je bilo uvjetovano dogmom), jer onda i kada sunce miruje, vrijeme teče. Vrijeme možemo gledati kao neko rastezanje, smatra Augustin. No je li to rastezanje

---

<sup>18</sup> Glava u svojoj izvornosti ne nosi naslov, nastavka je glava *Što je vrijeme?* i *Zamršena zagonetka* pa smo je stoga naslovili radi lakšeg razumijevanja u duhu djela i sadržaja kao *Potruga za rješenjem zamršene zagonetke*, obzirom da se u glavi *Zamršena zagonetka* opisuje problem ali se i ne rješava. Stoga smo isto izostavili iz ovoga rada.

<sup>19</sup> Sokratova majeutička metoda služila je kako bi se sugovornik, jednom kada ga se uvjeri da nema znanje, pomoću vlastite misli i vođenja Sokratova uvjerio da posjeduje “znanje“.

privid, ili je uistinu vidljivo – na to pitanje nam može odgovor dati samo Bog (Augustin, 1994).

## 12. XI. 24. *Vrijeme nije gibanje tijela*

Pogrešno je poistovjetiti gibanje nekog tijela i vrijeme, jer onda kada se neko tijelo giba, vremenom mjerimo koliko se dugo giba, no ako nismo vidjeli kada se počelo gibati ne možemo mu mjeriti trajanje – jer nam za mjerenje trebaju početna i završna točka. Mi možemo samo mjeriti takvo gibanje od kada ga promatramo do kada ga prestanemo promatrati, u tom slučaju možemo samo kazivati o onom vremenu kojeg smo svjedoci. Možemo izjaviti da se objekt dugo giba, ali ne i koliko (za koliko nam trebaju početak i kraj gibanja).

Zamislimo da nam je posao mjeriti vrijeme trkača. Stojimo mi tako uz stazu. Imamo štopericu u ruci. Spremni smo je pokrenuti. No tada nas nešto omete. Mi vidimo da osoba trči. Ostaju nam dvije mogućnosti: početi sada mjeriti pa mjeriti od sada nadalje ili je zaustaviti pa početi mjeriti kada ona počne trčati. Ako počnemo mjerenje bez da znamo početak ono nikada ne može biti točno, ono svjedoči vremenu ali ga ne može mjeriti ispravno. S druge strane ako zaustavimo trkača onda stvaramo novi proces mjerenja koji nam opet neće dati odgovor na to koliko je vremena isti trčao. Ostaje nam još to da njega pitamo, u tom slučaju mi možemo samo dobiti približno mjerenje, ali nikada točno. Jednom kada ne izmjerimo vrijeme kako treba, nikada to isto vrijeme više ne možemo mjeriti jer ono prelazi u prošlost. *Ergo*, sadašnjost je nova. Taj se proces stalno odvija, iznova i iznova. Stoga, **bez početne i završne točke, ili kako ju Augustin zove razmaka u prostoru<sup>20</sup>, ne možemo točno odrediti vrijeme gibanja tijela.**

Obzirom da smo došli do toga da je jedna stvar gibanja a druga ono čime ga mjerimo, možemo reći da se mjeriti može i gibanje, jednako kao i kretanje. Možemo, stoga, za naš primjer trkača kazati, ako smo mjerili, koliko je mirovao i koliko se kretao. Ako primjerice moramo ustanoviti koliko mu treba nakon napora da se odmori i pripremi za drugi krug (Augustin, 1994).

Obzirom na presupoziciju koja proizlazi iz toga da znanost ne može uvijek parirati filozofiji, prisjetimo se jedne izjave na tu temu, Stephen Hawking u *Kratkoj povijesti svemira* piše sljedeće:

---

<sup>20</sup> Početnu i završnu točku Života, smatram, točnije ono vrijeme koje nastaje između njih, *ukonačnost*.



„Filozofi su toliko suzili djelokrug svojih istraživanja da je Wittgenstein, najslavniji filozof ovog stoljeća, rekao: ‘Jedina preostala zadaća za filozofiju je raščlamba jezika’. Kakav pad s velike tradicije filozofije od Aristotela do Kanta” (Hawking 1992: 174-5).

Tim se pitanjem detaljnije bavi Dino Jakušić, koji analizirajući Hawkingove scientističke *ad hominem* eskapade na filozofiju dolazi do toga da se kod Hawkingove kritike radi o ne razumijevanju materije o kojoj se govori. Za Hawkinga su filozofi ne razvijani jer se ne bave pretežito praksom nego teorijom. Jakušić analizirajući stav o filozofiji iz njegovih predavanja i djela dolazi do toga da je Hawkingov stav ne utemeljen, jer njegove izjave kada se podvrgnu sudu gube svoj smisao. Hawkingu je tako svojim napadima više bio cilj osvetiti se onima koji su napali njega negoli pak uistinu dati kritički sud mudroslovlja u suvremenom diskursu, čime se Jakušić odmjerenom ali oštro bavi u uvodu (Jakušić, 2013). Sama činjenica da je scientistički **larpurlartizam**<sup>21</sup> mogući problem svake znanosti govori nam puno o tome zašto će filozofija kao “valcer između umjetnosti (inteligibilnog) i znanosti (senzualnog)” biti vazda potrebna kao kritika istog.

### 13. XI. 26. *Kako se mjeri vrijeme?*

Augustin je sada u potrazi za onime čime može mjeriti samo vrijeme. Pita se, mjeri li se kraćim vremenom duže? Daje među ostalom i primjer kratkih i dugih slogova. Zapravo ono što Augustin tvrdi jest da se priroda određuje pomoću suprotnosti<sup>22</sup>. Jer mi ne možemo uvijek kazati što nešto jest, ali možemo što nešto nije. Takav će princip pomoći srednjovjekovnim misliocima da definiraju što Bog nije, lakše i detaljnije, nego što on jest. Možda taj Augustinov pogled na svijet kroz suprotnosti potiče iz njegovih maniheističkih dana. Augustin dolazi do toga, analizirajući kada se smatra da je pjesma duga, da je trajanje propisano normama. *Ergo*, da se trajanje određuje nekom vrstom specifičnog jezika. Sama ta činjenica uvjetuje da takav način određivanja trajanja ne može biti sasvim pouzdan jer nekome, primjerice, nešto može doimati se kraće, a drugom pak duže, pa nam je kod takve odrednice ključni problem pretjerana subjektivnost (Kantov “kopernikanski obrat”), a

---

<sup>21</sup> **larpurlartizam** (franc. *l'art pour l'art*: umjetnost radi umjetnosti), estetička teorija koja se javila polovicom XIX. st. suprotstavljajući se do tada prevladavajućem utilitarnomu shvaćanju umjetnosti. Pojam je uveo francuski filozof V. Cousin 1818. zastupajući tezu o samodovoljnosti umjetnosti i njezinoj neovisnosti o društvenom životu (...)

<sup>22</sup> Preteća Hegelijanske dijalektike.

Augustin je gorljivo tražio objektivnost. Znamo da je vrijeme rastezanje, ali ne znamo čega. Stoga nam se i dalje ostavlja otvoreno pitanje što se zapravo mjeri? (Augustin, 1994)<sup>23</sup>.

#### **14. XI. 27. Kako mjerimo vrijeme u duši?**

Augustin daje primjer ljudskog glasa, točnije kako je isti mjerljiv dok ga čujemo (njegova kračina i dužina). Kada ga prestajemo čuti, on prestaje biti mjerljiv. Dolazi do toga da je možda upravo zbog svoje karakteristike prolaznosti mjerljiv, jer ako ne prolazi ostaje u sadašnjosti. Ontologija ljudskog glasa veliki je zapravo problem. Ako je glas izražavanje misli (metajezika u jezik) onda zapravo isti ne nastaje kada se izgovara nego u mislima, a misli ne možemo mjeriti. Možemo mjeriti pismo, jezik. Primjerice koliko je Platonu trebalo da napiše *Apologiju*, ili pak koliko je Sokrat boravio u zatvoru prije smrtne kazne – to nam je sve moguće izmjeriti jer polazi, ne miruje. Mjeriti misli bi značilo znati točan broj ideja koje nam u svakom trenutku prolaze kroz misli, ili pak u određenom trenutku, to nažalost nije moguće jer kada iste pređu u jezik one su nužno filtrirane: još ne dovršeno se ne može mjeriti iz razloga što nam za bilo kakvu mjeru treba ukonačnost (ono između početka i kraja, bez početka i kraja nema ukonačnosti). Augustin zaključuje sukladno svemu rečenom da ne mjerimo prošlost, sadašnjost ni budućnost, ali da ipak mjerimo vrijeme. Za Augustina mjerimo na dva načina: osjetilima i pamćenjem. On osjetila ne drži toliko pouzdanima (racionalizam) pa misli da je pamćenje pouzdanije od njih jer je od Boga. Stoga se ne mjeri ono samo, jer više ne postoji, nego se mjeri utisak toga što je postojalo u našem pamćenju, što tada postoji. Ako mjerimo utisak kada mjerimo vrijeme, a isto mjerimo u duši, onda ili je utisak vrijeme ili mi ne mjerimo vrijeme. Pretpostavimo li mirovanje (Augustin daje primjer tišine tamo gdje je prije bilo glasa), moramo zamišljati ono što je bilo prije tišine kako bi shvatili tišinu. *Ergo*, moramo razmišljati o vremenu i kako vrijeme “boja” svijet oko nas. Pa ako želimo izgovoriti nešto duže, trebamo prije toga zamisliti kako bi isto zvučalo da se na taj način izgovori. Kada to zamislimo, vidjeti ćemo je li bolje nešto napraviti, izgovoriti duže ili kraće (Augustin, 1994). Ekvivalent tome bila bi umjetnost, kada slikamo ili pak skladamo, ili pak zamišljamo izume (Teslina intuicija) moramo ih zamisliti što bliže završnom proizvodu

---

<sup>23</sup> Pitanjem “objektivne” subjektivnosti bavio se Kant u sklopu svoga, samoprozvanoga, kopernikanskog obrata. Apsolutna objektivnost za Kanta je nepoznatljiva (*noumenon*) što bi za Augustina bio Bog. No bez obzira na to ne možemo tvrditi da objektivnosti manjka njegovom filozofskom sustavu. Čak štoviše, ne bi bilo pretjerano kazati da je sva subjektivnost u njegovoj filozofiji u službi objektivnosti prirode (*phaenomena*). Jer bez obzira što mi spoznajemo svojim, *transcendentalnim* aparatom, isti mora biti u skladu sa onim sustava prirode, *ergo*, objektivnost je imperativ subjektivnosti. Što nije daleko od Augustinove logike koja je objektivno postavila kao uvjet subjektivnog (Kant, 1984).

kako bi izmjene izvršili na vrijeme, i na koncu dobili proizvod što bližemu onome što smo zamisliti (svojevrsni eksplanatorni jaz između teorije i prakse):

„(...) dok sadašnja pažnja prebacuje budućnost u prošlost, tako da prošlost raste koliko se umanjuje budućnost, dok se potpunim iscrpljenjem budućnosti sve ne pretvori u prošlost.“ (Augustin, 1994: 276).

Uzeti ću primjerice da moramo doći na neko mjesto i znamo da do tog mjesta vode tri puta. Svaki od ta tri puta ima drugačije trajanje: prvi tako, primjerice, traje najkraće, drugi, najduže a treći, podjednako dugo koliko i kratko. Ako do mjesta želimo doći brzo, odabrati ćemo put I, no uzmimo da taj put nije najzahvalniji, padala je kiša a tamo je makadam - ne cesta, pa znamo da ćemo se zaprljati ako njime idemo, a to ne želimo. Ostaje nam stoga put II koji je cesta i tu nam neće biti sličnih poteškoća, ali također i znamo da tim putem često prometuju auti. Padala je kiša pa će biti puno lokvi i postoji velika vjerojatnost da će nas auti u prolazu smočiti. To ne želimo. Cilj je doći suhi na drugu stranu. Ostaje nam stoga put III, recimo da je razlog zašto želimo doći na drugu stranu razgovor za posao – gdje moramo izgledati primjereno. U tom slučaju odabrati ćemo srednji put jer nam njegova dužina (trajanje) odgovara svrsi.

### **15. XI. 38. Pažnja, sjećanje, očekivanje**

Gdje se uistinu spoznaje vrijeme? Augustin smatra u duši, a spoznaje se pomoću nekoliko mehanizama duše: pažnjom, sjećanjem i očekivanjem:

„Ona naime, čeka, pazi i sjeća se, da ono što čeka preko onoga na što pazi prijeđe u ono čega se sjeća. Tko dakle poriče da budućnost još ne postoji? Ali ipak već postoji u duši iščekivanje budućnosti. A tko poriče da prošlost više ne postoji? Ali ipak još postoji u duši sjećanje na prošlost. A tko poriče da sadašnje vrijeme nema trajanja jer prolazi u trenutku? Ali ipak traje pažnja kroz koju ide prema nepostojanju ono što će tek biti prisutno.“ (Augustin, 1994: 276).

Postoji dugo buduće vrijeme, smatra Augustin, jer je duga budućnost u dugom iščekivanju budućnosti. Postoji i duga prošlost u dugom pamćenju iste. Augustin ovdje daje primjer pjesme koju je naučio napamet. Kada se želimo sjetiti pjesme koju znamo napamet prvo moramo htjeti sjetiti je se holistički. No kada ju krenemo pjevati, ona postaje niz segmenata koji potom, poslani u prošlost, ulaze u naše pamćenje. Trajanje tog našeg djelovanja razdvaja

se na otpjevano i ono što tek trebamo pjevati. Pažnja je ta koja je prisutna, i koja buduće prebacuje u prošlost – sjećam se učio sam u osnovnoj školi pjesmu *Moj dom*, Silvije Strahimira Kranjčevića, i dan danas da bih joj pristupio moram ju krenuti recitirati *ab ovo* – taj proces ima svoje trajanje, i o tom trajanju ovisi koliko će se skraćivanjem, iščekivanjem, produljivati pamćenje. Jednom kada se iscrpi svo iščekivanje, svo djelovanje prelazi u pamćenje. Što se događa u cijeloj pjesmi, događa se i u njezinim dijelovima. Isto se događa i u našem životu, jer su mu svi ljudski akti samo parcijalni (Augustin, 1994).

Zanimljivo je, vodeći se danim diskursom, isti promotriti iz aspekata epistemologije, jer dakako u isto moramo uroniti ne bi li klasificirali mentalna stanje, *ergo*, pamćenje kao valjani izvor spoznaje.

## **16. XII. 9. U početku nema govora o vremenu**

Augustin smatra da je razlog zašto Biblija ne spominje dane, činjenica da vrijeme ne postoji prije Boga te da ono nebo koje je stvorio prvo, da je ono *anti-vrijeme*, zajedno sa Bogom, i stoga je ono *meta* svake promijene vremena (prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, te stoga i samog trajanja). Smatra Augustin da ni zemlja, u svojoj neuređenoj formi, nije služavka vremena. Jer bez *kozmosa*, nema vremena. *Ergo*, vrijeme je svojstvo *kozmosa* (Augustin, 1994). Immanuel Kant par stoljeća kasnije, nalazi sličan problem kao i Augustin u definiciji sintetičkih sudova kao osnove svoje transcendentalne logike. Analitički sud tako po Kantu samo može govoriti o postojećem a sintetički, dijalektički, daje to treće: sintezu. Stoga ako je isti potka, aristotelijanski postavljeno, u potenciji je iznova proizvoditi novo (Kant, 1984). Augustin se pojmovima bavi analitički, no jasno nam je vidljivo da zalazi i u sintetičku sferu, što je posebno interesantno kada to gledamo iz aspekta srednjeg vijeka koji je nekako bio naklonjeniji analizi nego sintezi. Sama činjenica da Augustin piše kako piše, *ergo*, svoje temelje nalazi u kršćanskoj dogmi, govori nam da je i cilj same “politike“ Crkve bio analitički, ne *a priori* sintetički. No kada uzmemo u obzir da je za Augustina *transcendentalnost* jedna od važnijih karakteristika njegove filozofije dolazimo do toga da je za njega, ne nužno za Crkvu, jednako važno i ono prije i poslije iskustva. Za takav stav valja okriviti i platonizam koji je potka patrističke filozofije a vodi se glavnim metafizičkim modusima idejnog i vidljivog svijeta, *ergo*, *transcendentalijama*.

## 17. XII. 12. *Koja su stvorenja podložna vremenu?*

Augustin da bi ustanovio tko je podložan vremenu, koristi protuprimjer onih koji nisu; smatra da postoje dva stvorenja koja nisu podložna vremenu, s time da ni jedno od njih ne sudjeluje u *anti-vremenu* s Bogom.

I. nebo: prvo stvorenje ono je formom determinirano da može vječno promatrati Boga bez da se mijenja, iako je promjenjivo - ono nepromjenjivo uživa Njegovu vječnost i nepromjenjivost. Drugo nebo, za razliku od prvog bilo je vremensko.

I. zemlja: drugo je također "formom" determinirano, točnije amorfom. Ono je toliko kaotično da nema sposobnost prelaziti iz jednog oblika u drugi, bilo kretanja, bilo mirovanja da bi bilo vremensko. Augustin smatra da je Bog oblikovao ovaj kaos, jer je prije vremena stvorio nebo i zemlju. Ovu prvu zemlju je zamijenila druga zemlja, koja je bila *kozmos* pa je stoga bila i vremenska (Augustin, 1994).

Pitanjem vremena i beskrajnosti bavi se Platon u svojem monumentalnom djelu, koje je dugo bila potka razumijevanja slike svijeta, *Timej*. Zanimljivo je to kako Platon pristupa beskrajnosti, svojevrsnom endurantističkom i perdurantističkom poetikom:

“Važno je pritom uočiti da je sve to stavljanje težišta na antagonistički shvaćeno kretanje u Platonovoj filozofiji u mnogočemu neočekivana i dalekosežna novost: „To da se vrsnoća države treba pokazati u tome da bude premještena u kretanje i da se mora održati u borbi doista se slaže s motivom nadmetanja (...), ali to je ipak misao koja je nauku o idejama strana. Savršenost ili izvrsnost nečega ne može se pokazati u tome da se to podvrgne konkretnom ispitivanju, (...) ideje kao takve izuzete su iz područja kretanja. (...) Kako se dakle savršenost nečega može pokazati time da to biva premješteno u kretanje? Upravo zato je u *Politeji* savršena država bila određena kao norma izuzeta iz sve promjene, odriješena od svih zbiljskih država; svaka konkretna država, upravo zato jer je podvrgnuta promjenama, prema naravi stvari mora za njom zaostajati.” (Barbarić, 2017: 321).

*Anti-vrijeme* za Augustina pa tako i za Platona ne smije biti "vremensko". *Ergo*, mora sadržavati elemente koje vrijeme ne sadrži. Glavni element na koji se oba autora, pa tako i Barbarić u svojoj analizi, fokusiraju jest ne prolaznost. Gore smo naveli da Platon na vrijeme primjenjuje ono što će se kasnije u metafizici nazvati perdurantizam i endurantizam (Loux, 2010), isto ćemo detaljnije razložiti. Razlog zašto smo baš te pojmove uzeli za svoj *organon* jest taj što iste vjerno opisuju onaj Augustinov, Platonov. Oba su mislioca primjenjivala teorije vremena na *anti-vrijeme* i tako

pokušali doći do antiteze. Mi dakako, moramo u primjeni istog biti oprezniji, imajući to na umu pokušati ćemo modificirati *organon* kako bi dobili “ispravnije“ rezultate. Analogijom s filmskom projekcijom objasniti ćemo perdurantizam i endurantizam, endurantizam tako bi bio ekvivalent filmskoj projekciji kada stagnirane sličice ne gledamo kao sličice nego one postaju kontinuitet pokreta. Perdurantizam, bi bio suprotno, naglasak bi bio na svakoj sličici kao zasebnom postojanju. Dakle, imamo dva načina postojanja u vremenu ono kontinuirano i zasebno (metafizički točnije, no nespretnije jezično postavljeno: trenutno). Već nam je ovdje vidljivo zašto se dana definicija mora “pročistiti“ jer se može uspješno primijeniti na *anti-vrijeme*. Ostajući vjerni našoj analogiji možemo se služiti terminima sličica i film (pod time mislimo na samu projekciju, kada sličice “zaplešu“). Film ne možemo postaviti kao ekvivalent *anti-vremenu* iz razloga što je pokretan, promjenjiv. Tako da nam ostaje samo sličica, kao mogući kandidat. U sličici je sadržano sve, isto jest nepomično, no, plastično postavljeno, slika jest uvjet projekcije (filma), **ako se “očuva“ ne mijenja se**. Tako da je na svojevrsan način i *anti-vrijeme* uvjet vremena. Pogotovo ako mu prethodi, no i ako postoje simultano – obzirom da se isto ne bi mijenjalo. Ako kažemo da vječna sadašnjosti i vrijeme (prošlost, sadašnjost i budućnost), metafizički gledano, postoje zajedno, što zapravo govorimo? Ispravnije bi bilo napisati uvjetno simultano, jer već jezik pripisuje vrijednost sudu. Ako vrijeme i *anti-vrijeme* postoje zajedno, to ne znači nužno da su povezani, samo da je imperativom jedno prethodilo drugome. Da su zaista povezani bili bi vrijeme. A prefix: anti, slobodno možemo zamijeniti nekom drugom riječi, što se i uobičavalo činiti. Tu je možda najbolji primjer tipični platonizam, koji doduše pretpostavlja povezanost, ideja i svijeta, no hijerarhijski je jasno i strogo postavljen. Ne treba pri tome zaboraviti da X uvjetuje X<sup>24</sup>, pa stoga i svijet ideja ne bi postojao da se ne nalaze u svemiru uvjeti za isti.

---

<sup>24</sup> Fichteovo načelo identiteta: Ja = Ja (Fichte, 1974).

### 18. XII. 13. *Zašto se na početku Svetoga pisma ne spominje vrijeme?*

„(...) U početku stvori Bog nebo i zemlju, a zemlja bijaše nevidljiva i ne uređena, i tama bijaše nad bezdanom (Post 1,1). Ne spominje kojeg si dana stvorio te stvari, pa razumijem da tako govori zbog onoga neba, neba, razumnoga neba, (...).“ (Augustin, 1994: 291).

Razumno nebo, za Augustina je točka u kojoj se razumijevanje vrši holistički. Njime ne vlada promjena. Ako nije bilo forme, *kozmosa*, nije bilo ni vremena. Prvi nebo i zemlja, kao što je Augustin naveo u prethodnoj glavi, nisu oblikovani, oni su *kaos*. Ono što je prvo bilo stvoreno bio je *kaos*, iz *kaosa* se formirao *kozmos*, i *kozmos*, stoga, Augustin zove drugo nebo, druga zemlja (Augustin, 1994).

Augustin Fichteovom Dogmatskom sustavu (vjera se izvodi bez kritičkog suda) pristupa idealističkim (kritika je temelj ispravne vjere). Pritom mi vidimo: ma da je Vjera nalazila opravdanje u dogmi da joj ista nije bila dostatna, to se ustanovilo kada se krenuo razrađivati sustav koji će dogmu poduprijeti. Tako da je na koncu dogma više imala karakteristika idealističkog sustava nego dogmatskog, jer ma da Boga narativom Isusta Krista može gledati materijalistički (Torinsko platno *etc.*), kao stabilno opravdanje mora tragati za onim pojmovnim, idejnim i ma da se na koncu u praksi održao dogmatski sustav u teoriji, u temeljima, on je ostao posvema idealistički te je postao potka Njemačkog Idealizma (Fichte, 1974).

## Zaključak

Kada se Augustin usudio zaploviti rijekom skepse vjerojatno nije ni mogao znati gdje će ga ista dovesti. Na prvu bismo prvu ruku rekli da ga je dovela do očekivanog ishoda, Boga, to baš nije sasvim točno. Augustin tako odredbom vremena i *anti-vremena* čini uslugu Svetoj knjizi ali također istu ispituje. Ispituje njenu logičku utemeljenost, istinitost premisa i zaključaka. Jednom riječju, on propitkuje Dogmu. Duša za Augustina tako nije nužno isključivo i samo božanska, jezično je. Ali metajezično taj nam mislilac govori o sustavima razmišljanja, kako isti nastaju i kako se ispravno koriste. Govori nam zapravo kako da spoznamo sebe. Prije nego kako da vjerujemo u Boga. Kao što smo rekli ovo se djelo može čitati na dva načina, jezično (kao služavka teologije) i metajezično (kao filozofski traktat). Ako ga čitamo kao služavku teologije, imamo narativ koji nas vodi spoznaji da je Bog jedina i ispravna odluka, no ako se pak odlučimo čitati kao filozofski traktat, vidjet ćemo da u rukama imamo kompleksno djelo plemenite prirode, čak bi mogli reći i ispred svog vremena, da propita temelje spoznaje na temelju koje mi baziramo svoje živote. Srednji je vijek razdoblje autoriteta, i ono što Augustin radi jako pametno i dobro jest propitkivanje istih. Dakako, mi ovdje moramo uzeti u obzir da je on crkveni čovjek te stoga to ne može raditi direktno, nego indirektno. No možda ovo djelo ne bi bilo od takvog značaja da je kritika sustava pisana direktno. Ovako nas ta pametno prožeta dijalektika Crkve i slobodne misli prati kroz cijelo djelo, kao što vjerujemo da je pratila i samog Augustina. A on nije tražio Boga, jer znamo da je bio maniheist na početku, nego je tražio onu vjeru, filozofiju koja se njemu čini ispravna. Na koncu ju je i našao. Segment kojemu smo se mi posvetili, njegova analiza problematike vremena samo je dio problema kojima se Augustin umio pozabaviti u ono vrijeme. Sve u svemu, možemo mu biti zahvalni na takvom djelu, jer da nije istog bilo, sigurni smo, danas ne bi filozofija bila ono što jest. Poetika sagrađena na dijalektici. Kod Augustina: na sintezi vjere ispravne po sustavu, i vjere ispravne po sebi.



## Literatura

1. **Augustin, A.** (1994.) *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
2. **Adkins W. H. A.** (1962.). Heidegger and Language. *Philosophy*, 37 (141), pp. 229-237.
3. **Berčić, B.** (2012.) *Filozofija, svezak drugi*, Zagreb: Ibis grafika.
4. **Barbarić, D.** (2017.) *Skladba svijeta. Platonov »Timej«*. *Tekst izvornika s hrvatskim prijevodom, uvodom te filološkim komentarom*, Zagreb: Matica hrvatska.
5. **Camus, A.** (1998.) *Mit o Sizifu*, Zagreb: Matica Hrvatska.
6. **Čuljak, Z.** (2015.) *Znanje i epistemičko opravdanje*, Zagreb: Ibis grafika.
7. **Daniken, E. V.** (1973.) *Moj svijet u slikama*, Zagreb: STVARNOST.
8. **Descartes, R.** (1998.) *Meditacije o prvoj filozofiji u kojima se dokazuje božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela*. Beograd: Biblioteka "Episteme".
9. **Fichte, J. G.** (1974.) *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Zagreb: Naprijed.
10. **Huizinga, J.** (1991.) *Jesen srednjeg vijeka (preveo s njemačkog: Drago Perković)*, Zagreb: Naprijed.
11. **Hawking, S.** (1992.) *A Brief History of Time*, London: Transworld Publishers Ltd.
12. **Ježić, S.** (1993.) *Hrvatska književnost. 2. izdanje*. Zagreb: Sveučilišna tiskara d. o. o.
13. **Jakušić, D.** (2013.) *Stephen Hawking i smrt filozofije (preveo s engleskog: Matija Pospiš)*. Čemu, XI (21), 65-75. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/117109> (posjećeno nadnevka: 7. 7. 2020.)
14. **Kant, I.** (1984.) *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
15. **Kozina, A.** (2019.) *Prijevod drugog poglavlja Bettijeva hermeneutička teorija Moderne hermeneutike: hermeneutika kao metoda filozofije i kritike*, Zagreb: Hrvatski studiji.
16. **Loux, M. J.** (2010.) *Metafizika: suvremeni uvod*, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji.
17. **Lycan, W. G.** (2011.) *Filozofija jezika suvremen uvod*, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji.
18. **Nietzsche, N.** (1967.) *Tako je govorio Zaratustra*, Zagreb: Mladost.
19. **Pavić, Ž.** (1998.) *FILOZOFIJSKA hermeneutika: XX. stoljeće u Njemačkoj* (preveo s njemačkog Tomislav Bracanović), Zagreb: Hrvatski studiji – Studia Croatica, (Biblioteka Scopus ; knj. 6).
20. **Schwanitz, Dietrich** (2000.) *Teorija sistema i književnost*, Zagreb: Naklada MD.
21. **Wittgenstein, L.** (1998.) *Filozofijska istraživanja*, Zagreb: Globus.