

Samosvijest – temeljna sigurnost na putu k apsolutnoj Istini, prema sv. Augustinu

Anto MIŠIĆ

Sažetak

U članku se nastoji, slijedeći Augustinove tekstove i misli, pokazati mogućnost sigurne spoznaje barem neke istine, koja bi potom mogla biti temelj u pronalaženju puta k spoznaji apsolutne Istine. Prvo se pokazuje neodrživost posvemašnje sumnje tako što se ističe važnost samosvjesnog subjekta koji i u sumnji ima neposredno iskustvo vlastitog bivovanja. Augustin drži da i sama sumnja može biti polazište u otkrivanju neporecive stvarnosti koja se najjasnije očituje u iskustvu postojanja i življenja onoga koji sumnja. Izraz »ja sumnjam« implicitno uključuje subjekt sumnje i nije moguće nijekati egzistenciju sumnjajućeg subjekta, čija se sigurnost ne oslanja na podatke vanjskih osjetila, nego je izravno iskustvo (experientia), samosvijest djelujućeg subjekta. Augustin razlikuje dvije razine samopoznavanja, od kojih prvu i temeljnu naziva nosse se (samosvijest), u kojoj nije moguća zabluda, i cogitare se (poznavanje sebe), gdje je moguća zabluda. Od nutarnje sigurnosti svjesnog subjekta vodi nutarnji put k otkrivanju Istine same – Boga – a taj nutarnji put nije ništa drugo nego sam čovjek, svjesno djelujući subjekt, koji na temelju vlastite samosvijesti, u sebi i iznad sebe, otkriva Boga. Stoga je, drži Augustin, tendencija prema Beskonačnom konstitutivni dio ljudskog bića u kome se maksimalna transcendencija podudara s najintimnijom nutarnjošću.

Uvod

Svi koji pročitaju *Ispovijesti* sv. Augustina mogu zaključiti da on bijaše osoba mnogovrsnih nutarnjih i vanjskih iskustava. Sveopće lutanje, što pokazuju njegova burna mladost i zamršeni duhovni život, ipak završava potpunim i trajnim obraćenjem Bogu, kada je Augustin već navršio 30 godina.¹ U cijelom tom razdoblju problem i traženje istine bijahu glavni istraživački zanos, koji ga je pratio od vremena kada je uzdrman skepticizmom *Nove akademije*, i sam njime bio zahvaćen. Mukotrpnim i ustrajnim istraživanjem, navlastito ljudske duše, Augustin je došao do sigurne i neporecive istine. Analizom same sumnje i zablude, utvrdio je prvi i siguran temelj na kojem zasniva svoje uvjerenje da, premda sumnjajući i griješeći, mora postojati neki subjekt koji sumnjajući i griješeći – misli i koji misleći

1 Sv. Ambrozije je krstio Augustina, njegova sina Deodata i prijatelja Alipija, na Veliku subotu 23. travnja 387. u Milanu.

zna da misli, zna da griješi, zna da ne zna. U tom procesu samopotvrđivanja subjekta koji misli, sumnja, griješi, živi, ljubi — a što je implicite prisutno u svakoj skeptičkoj tvrdnji — pokazuje se samosvijest djelujućeg subjekta. Na temelju tekstova želimo pokazati tu tipično augustinovsku metodu dokazivanja mogućnosti spoznaje istine, odnosno rješavanja osnovnog kritičkog problema. Treba ipak pripomenuti da to ne bijaše Augustinov konačni cilj, nego samo prva stepenica na usponu k Istini samoj, posljednjem uzroku svakoj istinitosti.

Je li moguća posvemašnja sumnja?

U procesu nadvladavanja vlastitog skepticizma Augustin je tražio neki siguran oslonac, Arhimedovu uporišnu točku, s koje bi pokrenuo kamen sumnje koji mu je pritiskao dušu. Smirivši svoje nemirno srce u Bogu, vječnoj i nepromjenjivoj istini, pronašao je rješenje i svojih sumnji. Klasično pobijanje skepticizma nalazimo već u prvim Augustinovim spisima nakon obraćenja: *De beata vita, Contra Academicos, Soliloquia*.² U *De beata vita* Augustin upozoruje na temeljnu sigurnost u vlastiti život, čije izravno iskustvo svatko ima živjeti. Ako je riječ o zamršenim pitanjima ljudske sastavljenosti od duše i tijela, premda to uglavnom svi prihvaćaju, netko može tvrditi da ne pozna tako zapletenu istinu, ipak mora priznati da mu nije apsolutno sve nepoznato, zna, odnosno ima neporecivo iskustvo barem vlastitog življenja:

»Et cum dubitaret: Scisne, inquam, saltem te vivere? Scio, inquit. Scis ergo habere te vitam, si quidem vivere nemo sine vita potest. Et hoc, inquit, scio. Scis etiam corpus te habere?...« (*De beata vita*, 2,7).

Sokratovom majeutičkom strpljivošću Augustin dovodi sugovornika do priznanja barem nekog »znanja«, koje ga uvijek prati dok misli i sumnja, pa i ako je u stanju neznanja i sumnje. O nekom znanju mogu sumnjati, biti nesiguran u njegovu istinitost, ali nikako ne mogu sumnjati da živim dok sumnjam. Činjenicu nutarnjeg iskustva vlastitog življenja, nije potrebno refleksno poznavati, niti ga znati pojmovno formulirati. To je datost izravnog iskustva, svijest življenja imanentna životu naše duše, to je neporecivo »znanje«: »Intima scientia est qua nos vivere scimus« (*De Trin.*, 15,12,21).

U djelu *Contra Academicos* Augustin dokazuje da postoji neka istina i u onome što nam pokazuju naša osjetila. U slučaju klasičnog »dokaza« o

2 Ovi spisi, u obliku dijaloga, nastali su neposredno nakon Augustinova obraćenja, a poznati su i po nazivu mjesta Cassiciacum, u blizini Milana, gdje su sastavljeni između mjeseca studenog 386. i ožujka 387. godine. Dijalog *De beata vita* nastao je u studenom 386. godine, u njemu Augustin želi pokazati da se blaženi život sastoji u spoznaji Boga. U *Contra Academicos* pobija skepticizam, a u *Soliloquia* govori o uvjetima traženja Boga te donosi dokaze o besmrtnosti duše.

varanju osjetila, na primjeru prelomljenog vesla u vodi, te prihvaćene bipolarnosti subjekt–objekt, Augustin usmjeruje pozornost na, i u iluziji, *djelujući subjekt*, a ne na objekt. Premda i on dopušta mogućnost iluzije s obzirom na objekt, ipak smatra da i tada ostaje potvrđena činjenica da subjekt vidi ili osjeća tako. Osjetnost, makar ona bila iluzorna i pogrešna, pokazuje se neporecivom sigurnošću kao moj fenomenski svijet, kao očitovanje nutarnje djelatnosti u onome koji tvrdi da osjeća onako kako mu prema svojim mogućnostima predočuju osjetila, a čije zakonitosti subjektu mogu ostati i nepoznata (usp. *Contra Acad.*, 3,11,26). Potrebno je potvrditi datosti osjetila i nije prijeko potrebno proširivati pozornost izvan objektivnog svjedočenja osjetila. Ukoliko postoji opravdani strah od prijekare, kao u slučaju prelomljenog vesla u vodi, mogu se proučavati uzroci različitog pokazivanja stvari i tako doći do objektivne istine. Ipak čin osjećanja, kao nutarnja činjenica subjekta, ostaje sigurna, istinita, bez ikakve iluzije.³ Premda različiti ljudi različito osjećaju istu stvar (slatko, gorko, toplo, hladno) i premda mi nije poznato kako to oni osjećaju, sigurno je da se *meni* stvari pokazuju tako da *ja znam* da je *za mene* to slatko, gorko, toplo... Posredovanjem izvanjskih objekata, djelujući subjekt se *samopotvrđuje* svjestan svojih nutarnjih fenomena. Istinitost ili neistinitost izvanjskih fenomena ne utječu na istinitost svjedočenja nutarnjeg samopotvrđivanja svjesnog subjekta. Tumačenjem osjetnog doživljavanja implicitno pokazuje prisutnu svijest u subjektu koji djeluje na empiričkoj razini ali je prisutna i u sudu kojim se potvrđuje vanjsko iskustvo: »Hoc mihi iucunde olere scio; hoc meum auditum delectari scio...«. Premda se ovdje naglašava razina osjetne svijesti, osjeća se i nutarnja *naklonost* djelujućeg subjekta koju on potvrđuje na razini suda. Naime, isti je subjekt koji kuša neki predmet, i koji tvrdi da kuša i koji zna da to čini.

U djelu *Soliloquia* Augustin dokazuje sigurnost prve istine izravno iskušane u samom činu mišljenja, što je uvjet i samoj iluziji i neznanju. Stoga sumnja ne može biti nikada apsolutna i trajna. Samopotvrđivanje postojećeg i mislećeg subjekta Augustin pokazuje u jednom tekstu *Soliloquia*, u dijalogu između »Augustina i Razuma«. Intimnije iskustvo vlastite misli zamjenjuje ono općenito o vlastitom životu:

»Razum (R). Tu qui vis te nosse, scis esse te? Augustin (A). Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis, ane multiplicem? Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est cogitare te? A. Verum.« (*Solil.*, 2,1,1).

3 »Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio. (...) Nescio quales pecori sint, mihi tamen sunt amarae: quid quaeris amplius? Sed est fortasse aliquis etiam hominum, cui non sint amarae... Numquidnam ergo amaras esse omnibus dixi? Mihi dixi et hoc non semper affirmo... Illud dico, posse hominem, cum aliquid gustat, bona fide iurare se scire palato suo illud suave esse, vel contra, vel ulla calumnia graeca ab ista scientia posse deduci« (*Contra Acad.*, 3,11,26.).

Samopoznavanje subjekta kao opstojec̃eg i mislećeg, drži Augustin, je-
su barem dvije stvari koje ne podliježu nikakvoj sumnji ili neznanju. Si-
gurnost opstojanja nije posredovana procesom mišljenja. Augustin veli:
»R. Unde scis? (= esse te). A. Nescio«; dakle, negativnim odgovorom
zanimkao je mogućnost takve interpretacije. Zapravo on donekle posta-
vlja na istu razinu neposrednost bitka i neposrednost mišljenja. Bitno je
naglasiti *neposrednost* »znanja« koje subjekt ima o sebi kao postojećem i
djelujućem, a po samoj činjenici da misli. Riječ je o življenom a ne umo-
vanom samopotvrđivanju. To je egzistencijalna svijest unutar činjenice *bi-
ti čovjek i biti onaj koji misli*. U tom trenutku Augustin uopće ne govori
koje vrste je to »znanje«. Sigurno nije ono koje subjekt ima nakon što se
formulira i objektivizira samome svom unutarnjem pogledu. Riječ je prije
svega o intimnom iskustvu samoga sebe kao ljudske supstancije, što ne
dodaje ništa bitno bivovanju i mišljenju, ali ih iznutra prati kao *samo-svi-
jest*.

Ljudska opstojnost očita je iz same činjenice da čovjek stvarno živi,
istodobno je očito i njegovo življenje. I ne samo da su to dvije maksimal-
no istinite činjenice, čovjek ih savršeno razumije, nego pak to naznačuje
da je čovjek i *intelligentni subjekt*:

»A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te. Evodius Mani-
festum« (*De Lib. Arb.*, 2,3,7)

Na taj način se u samom činu življenja dotiče najplemenitija ljudska
stvarnost *intelligere* — *razumijevati*, što uključuje druge dvije, ali ne i obra-
tno. Augustin kaže: »... qui autem intelligit, eum et esse et vivere certissi-
mum est« (*De lib. arb.*, 2,3,7.). Ovaj nam tekst pokazuje da još prije inte-
ligentnog subjekta »qui intelligit« jasno se pokazuje sigurnost postojanja
i življenja. Čin razumijevanja osvjetljava druge dvije sigurnosti koje se po-
kazuju subjektu upravo u činu razumijevanja.

Od iskustva sumnje k sigurnosti istine

Augustin želi pokazati da se mogućnost spoznaje istine nameće i ono-
me koji se kani zabarikadirati u radikalnu sumnju. On prihvaća *sumnju*
kao polaznu točku u otkrivanju neporecive stvarnosti (usp. *De vera relig.*,
39,73), jer svatko tko sumnja ne može zanijekati postojanje onoga koji
sumnja. Izraz »ja sumnjam« implicitno uključuje postojanje subjekta su-
mnje, i ta sugurnost doista djeluje unutar sumnjajućeg subjekta: »... et si
certum est te esse dubitantem...« (*De vera relig.*, 39,73). Nije moguće nije-
kati tu egzistencijalnu sigurnost koja živi u samom činu sumnje, tj. sigur-
nost subjekta koji se u činu sumnjanja potvrđuje kao stvarno opstojeći i
djelujući. Ta se sigurnost ne oslanja na izvanjsko iskustvo osjetila, koja
mogu biti podvrgnuta iluziji, nego ima bitno središte u duši koja stoji na
samom izvoru misli, koja se utjelovljuje u osjetne slike i u težnju k vanj-

skim stvarima. Opstojećoj i djelujućoj duši je prisutna »notitia« (znanje) koja je čista svijest opstojanja, koja još nije pojmovno formulirana, ali iz čega proizlazi naravna težnja koja povezuje *esse* (bitak) i *nosse* (znanje) kao živo samoposjedovano *ja*.

Uporno ostajanje u trajnoj sumnji za Augustina je više psihički nego kritički problem, jer samo je ustrajavanje u sumnji neka sigurnost. Svatko tko sumnja svjestan je (siguran je) da sumnja, u samom činu sumnje, što se potvrđuje u istinitom sudu: *ja sumnjam*.⁴ Da bi to pokazao, Augustin donosi pravi silogistički dokaz:

»Što ako se varaš?« »Ako se varam, onda jesam. Jer, onaj tko nije, taj se ne može ni prevariti; pa prema tome, ja jesam, ako se varam. Dakle, jer jesam, ako se varam, kako se varam, da jesam, kad je sigurno da jesam, ako se varam? Stoga, jer moram biti, da bih se varao, čak i kad se varam, onda se bez dvojbe ne varam u tome što znam da jesam. Iz toga slijedi, da se ne varam ni u tome što znam da znam. Jer, upravo kao što znam da jesam, isto tako znam da znam.«⁵

Analizom ovog poznatog teksta možemo izdvojiti nekoliko bitnih rečenica Augustinove argumentacije. Prije svega on smatra da je iskustvo opstojanja imanentno pogrešci, jer se doživljava kao činjenica pridružena intelektualnom činu kojim subjekt griješi. Neki hipotetički sud može biti pogrešan glede predmeta o kome je riječ ili o nekoj formulaciji, ali se istodobno osjeća, kao iskustvena istina, nužna povezanost između mog djelovanja i mene kao djelujućeg subjekta. Tu nije riječ o *refleksiji* o vlastitom opstojanju, izrečenoj u sudu poput: *ja griješim*.⁶ Riječ je o svijesti subjekta u samom činu kojim nešto tvrdi, te se tako samopotvrđuje kao svjestan, bez obzira na objektivnu istinitost samih tvrdnji. U tom činu misleći i griješeći subjekt se samopotvrđuje kao postojeći. Jednom riječju možemo kazati da svijest bivovanja treperi unutar svakog suda, bez obzira na njegovu istinitost.

Drugo što Augustin tvrdi jest činjenica svjesne i neposredne sigurnosti osobne egzistencije, koja je imanentna i pogrešnom sudu, a osjeća se kao jasna i neposredna sigurnost. I u pretpostavci varanja, gledom na objekt,

4 »Deinde regulam ipsam quam vides, concipe hoc modo: omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est; de vero igitur certus est« (*De vera relig.*, 39,72.).

5 »Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando / certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi esse, non fallor. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me« (*De Civitate Dei*, 11,26.; Hrvatski prijevod uzet iz: Aurelije Augustin, *O Državi Božjoj — De Civitate Dei*, svezak drugi, prijevod Tomislav Ladan, KS, Zagreb 1995., str. 61.).

6 Ovdje nam dolazi pred oči usporedba između Augustinova i Descartesova *cogito*, među kojima uz sličnost postoji i bitna razlika, osobito u onome što ih pokreće. Sigurnost i istina koji su potvrđeni u Augustinovu učenju o samosvijesti, otvoreni su prema Prvom Svjetlu, izvoru svake sigurnosti i istine; te potrebe za transcendencijom čini se nema u Descartesovu »*cogito*« koji sebi umišlja da svijetli apsolutnom nepogrešivošću.

ostaje sigurnost o nutarnjem subjektu, koji je moje ja, i koji postoji usprkos svojem eventualnom varanju.

Napokon, do izričite svijesti postojanja dolazi se po neposrednoj, a ne silogističkoj dedukciji, od sigurnosti iskustva bitka, k eksplicitnoj sigurnosti svijesti egzistiranja »*me novi esse*«, i po nesumnjivoj očitosti osobne samosvijesti »*novi nosse me*«. »*Novi me esse*«, što se doživljava kao nesumnjiva činjenica bitno spojena s mišlju, ne znači ujedno eksplicitno potvrđeno znanje u introspektivnom sudu, koji bi bio posljedica nekog prvog suda, nego znači, barem u Augustinovo misli, ono posebno znanje koje je unutar subjekta koji sudi pa i u pogrešnoj hipotezi. To je intimni susret opstojećeg *ja* sa samim sobom u samom činu mišljenja, pa makar on bio i pogrešan.

Tu posebnu prisutnost subjekta samome sebi, prema Augustinovu shvaćanju, pravilnije je nazvati iskustvo (*experientia*) nego percepcija koja se uvijek odnosi na neki objekt. Nije riječ niti o objektivizaciji samog subjekta. U strogom smislu nije niti intuicija vlastitog postojanja i mišljenja, jer je i intuicija neki »pogled«, makar neposredni, u neki predmet a time i neka objektivizacija. Augustinovski shvaćen subjekt, svjestan samoga sebe, također i onda dok spoznaje nešto drugo, nikad nije predmet–objekt, nego uvijek i samo subjekt. Augustinovski gledana, samosvijest subjekta izriče samu samoprozirnost racionalne svijesti koja se aktualizira u sudu, a izriče temeljno i neporecivo znanje svijesti o samome sebi.

Moguća je zabluda u znanju o sebi ali ne i u svijesti o sebi

Augustin također drži da su osjetila prvi izvor naše spoznaje u vanjskom iskustvu, a upravo na nesigurnosti te spoznaje i mogućnosti njihove zabludivosti inzistiraju skeptici. No kako o osjetnoj spoznaji ovisi i ona umska, nije li i ona time nužno nesigurna? Da bi riješio taj problem, tj. obranio mogućnost sigurne spoznaje barem neke istine, Augustin uvodi vrlo važnu distinkciju, koja se može uzeti kao ključ njegove introspektivne psihologije i teorije o ljudskoj duši: naime on razlikuje *nosse se* od *cogitare se*.⁷ Pripominjem da Augustin dopušta zabludu koja je vezana za izvanjsku stvarnost, koja njega uostalom odveć i ne zanima. Naime, već od početka on se zanima prije svega za Boga i dušu.⁸ No kako je svaka zabluda spoznajnog značaja, a time vezana i za djelatnu narav duše s obzi-

7 Značenje glagola *cogitare* (misliti, smišljati) vrlo je bogato, i nije lako odrediti način kako ga koristi Augustin u svojim djelima. Osnovno značenje je *misлити* uz pomoć osjetnih predodžbi, da bi se došlo do »nutarnje riječi« s kojom u djelu *De Trin.*, (14,7,10; 15,15,24–25) čini se identificira. Razjašnjenje toga pojma daje Augustin u *Confess.*, 10,11,18.

8 »A. Deum et animam scire cupio. R. Nihilne plus? A. Nihil omnino« (*Solil.*, 1,2,7).

rom na izvanjsku stvarnost, Augustinu je važno upozoriti da se i u tim trenucima duša samopotvrđuje kao opstojeća, živuća i djelujuća makar u zabludi ili nepoznavanju svijeta koji je okružuje. Svjesna je da griješi. Razlikovanje pojmova *nosse* i *cogitare*⁹ omogućuje Augustinu da protumači kako duša ne prestajući biti poznata sama sebi, može zabluditi u poznavanju sebe, a pogotovo stvari izvan sebe. On smatra da se zabluda ne odnosi nikada na »*notitia sui*«, tj. na primordijalnu spoznaju, odnosno samosvijest, neodvojivu od bića duše, nego u »*cogitatio sui*«, kada duša reflektirajući o sebi može između sebe i izričaja o sebi staviti niz osjetnih slika koje mogu biti iluzorne.

Postavlja se pitanje kako je moguća pogrešna spoznaja duše o samoj sebi? Augustin drži da postoji u samoj naravi duše naravna težnja da se jasno i objektivno spozna.¹⁰ Samo definirajući i formulirajući sebe sebi samoj tko je, duša može, a i mora, organizirati svoj intimni život, podredivši se Onome tko je iznad i koji je norma njezinog moralnog života. Njezinom naravi mora gospodariti nad-svjesno, ali istodobno ona mora biti gospodar pod-svjesnog. Na žalost, duša se često ponaša neuredno prepuštajući se nesvjesnom zaboravu sebe, te dopuštajući da je u njezinom djelovanju upravljaju strasne požude (usp. *De Trin.*, 10,5,7). Ukratko rečeno, kobna iluzija duše je rezultat grijeha koji se sastoji u odvratanju od Boga i okretanju prema stvorenjima. Tako duša umjesto da se usmjeri k Bogu i višoj stvarnosti, ona se okreće osjetnim stvarima i upada u svijet iluzija. Umjesto da promatra nutarnjim iskustvom ono što je neograničena ljepota, a ljepotu stvari kao Božji dar, duša sebi pripisuje ono što ne pripada ni njoj ni stvarima, te se tako otklanja od Boga.¹¹ Posljedica takvog ponašanja jest da duša izlazi iz sigurne sfere Božje nepromjenjivosti, te se raspršuje u vremenite stvari, dotičući sve više dno nedostatnosti, slabosti i neistine. Krizu, koju u duši proizvodi udaljšavanje od Boga, ona nastoji riješiti nekontroliranim čežnjom za spoznavanjem izvanjskih stvari na koje se sve više navezuje, gubeći sigurnost ona lakše prihvaća iluzije kao stvarnost. Izgubljena u stvarima, i na njih čvrsto pričvršćena svojom

9 Pripominjem važnost distinkcije između »*se nosse*« i »*se cogitare*«, što prevodimo sa »svijest sebe« i »spoznaja sebe«. »*Se cogitare*« u augustinovskom kontekstu znači *misлити себе* samoga od subjekta, u smislu tematske spoznaje sebe, u kojoj se aktualizira formulirajući se ili donekle objektivizirajući se. Moglo bi se pitati je li Augustinov *cogitare* isto što i tomistički »*verbum incomplexum*« (što je uglavnom pojam) ili zajedno i uvijek »*verbum complexum*«, što odgovara sudu. Rekao bih da je *cogitare* u kojem je moguća pogreška, istoznačan (ekvivalentan) sudu, ukoliko implicira »*conversio*« ili »*reditio*« na sebe, tj. *povratak* uma k sebi samome. Jasno je da ostaje opozicija s *nosse*, ukoliko sud uvijek pretpostavlja neku konceptualizaciju.

10 »*Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat?*« (*De Trin.*, 10,5,7).

11 »*Videt enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est: et cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere, et non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est, avertitur ab eo...*« (*De Trin.*, 10,5,7).

neurednom ljubavlju, duša postaje nesposobna da se istinski vrati k sebi, da se upozna ili reflektira o svojoj višoj naravi. Ona privlači u sebe onu nižu stvarnost, s kojom se povezala, oživljujući je u mnoštvu fantazmi koje ju opterećuju (usp. *De vera rel.*, 35,65).

Na taj dramatični povratak duše k samoj sebi Augustin primjenjuje već spomenutu distinkciju između *nosse se* i *cogitare se*, ističući da je jedno ne biti svjestan sebe, a drugo ne misliti na sebe. I u trenucima kada se duša, utopljena u svojoj navezanosti na osjetne stvari, nije refleksivno poznavala, uvijek je ostala *poznata sebi samoj* izravnom *spoznajom* koja prati subjekt i onda dok misli nešto drugo. Ta nutarnja spoznaja je uvijek djelujuća samosvijest u objektivnoj spoznaji pa i onda kada se duša gubi, poistovjećujući se s izvanjskom stvarnošću, te zarobljena ne misli na sebe. Ipak treba upozoriti da nije isto ne misliti na sebe i ne biti sebi poznat, tj. svjestan sebe, u procesu spoznaje stvari: »Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare (...) cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare« (*De Trin.*, 10,5,7). Nije moguće da duša uvede tjelesne stvari u svoju netjelesnu narav, tamo gdje svijetli svjetlo *nosse se*, tj. neprevarljiva duhovna svijest. Iluzija i prijevara je moguća samo s obzirom na osjetne slike, koje duša *co-agit*, prikuplja i uvodi u sebe, ali se ipak u svojoj dubini ona ne miješa s tim stvarima jer zadržava svoju duhovnu autonomiju po kojoj ih slobodno prosuđuje. Moć suđenja je rezervirana duši upravo kao duhovnom subjektu. Zabluda kao devijacija moralne svijesti, pokvarena lažnom ljubavlju, povezuje dušu s osjetnim slikama. Ipak, ta intencionalna asimilacija s materijalnom stvarnošću ne zbiva se u bitku nego u mišljenju, u kojem vjeruje da se prilagodila, ne slikama, nego onoj materijalnoj stvarnosti, koja je po njihovom posredovanju predstavljena. Ipak u svemu tome u duši ostaje živa snaga suda s kojim razlikuje tijelo, koje je ostavila vani, od slika koje je ponijela u sebe samu. Zabluda je, dakle, pogrešan sud uvjetovan izvanjskom i neurednom ljubavlju, a pojavljuje se kao posljedica napuštanja istine.

Od nutarnje sigurnosti svjesnog subjekta k otkrivanju Istine same

Samo čovjek kao svjesni i ljubeći subjekt obdaren duhom može postaviti temeljno pitanje: postoji li Bog. Da bi odgovorio na to prevažno pitanje, ljudski je duh uključen ne samo svojom spoznajnom strukturom nego i svojom afektivnom i voljnom strukturom koja se izriče u ljubavi i slobodi. Ako se stvarno želi uhvatiti u koštac s *problemom Boga*, potrebno je uključiti čitavu osobu, zajedno s prilikama u kojima ona živi. Samo osoba, kao svjesni i ljubeći subjekt, svjestan sebe i misleći u ljubavi, sposoban je uputiti se prema totalnoj Stvarnosti i Istini, prikupljajući naznake izvanjske, konačne i stvorene stvarnosti. U popratnom posredovanju osjet-

nog i čežnjama ispunjenog tijela, um (mens) nadilazeći to, konstituira se kao nezamjenjivi nutarnji put po kojem se prelazi na nadosjetnu stvarnost. Putnik ne putu prema Bogu uvijek je i samo čovjek, osobni, svjesni i djelujući subjekt, koji progresivno nadilazeći svijet i sebe samoga, po »nutarnjim putovima« susreće Boga, apsolutnu Stvarnost i Istinu. Ljudski duh, kao duh u svijetu, postavljen je između Boga i svijeta, usmjeren svom svojom naravnom težinom k osobnom Apsolutu. Nutarnjim putem čovjek može doseći transcendenciju i maksimalnu transcendenciju — Boga, barem na implicitan način, upravo po neotklonljivoj usmjerenosti k Apsolutnom, što je prisutno u svakom djelovanju ljudskog duha. Ipak, uvijek se ostaje »na putu«, jer će Bog, Vrhovna stvarnost i apsolutna Istina, uvijek ostati skriven, poznat i nepoznat, dostupan, prepoznatljiv, ali neizreciv u svojoj stvarnoj beskonačnosti.

Augustin u obavljanju »nutarnjeg puta« donosi dosljednu metafiziku duhovnog subjekta, kao subjekta u svom življenom iskustvu. Prema tome, kod Augustina interiornost (nutarnjost) i metafizika nisu dva postupka, dvije različite metode, nego dva momenta jednog jedinog postupka, jedne te iste metode: istinska nutarnjost je samo onda ako se proširi i integrira u metafizici. Interiornost bez metafizike je sakata, nepotpuna i površna interiornost. Duša koja svojim oštrim pogledom pomno ispituje samu sebe, koja prodire u stanje svoga bića i otkrije svoje nedostatnosti, stupanj stvarnosti, istine i dobrote, ne može ne uočiti izvor svoga bića, svoje istinitosti i svoje dobrote — Boga.

Oznaka nutarnjeg puta uspinjanja Bogu više je sugestivna, ali je također i demonstrativna. Riječ je prije svega o nutarnjem hodu, unutar duha, temeljeći se na religioznom i metafizičkom iskustvu, pa dakle i logičkim slijedom i intelektualnim postupkom. Taj je put, istina, dug i naporan, ali je Augustin više nego uvjeren da se na kraju dolazi do susreta s Bogom. Tko prođe nutarnji put tražeći istinu, on će je zasigurno naći. Augustin tvrdi da se na koncu dolazi do spoznaje Božje egzistencije, što ujedno ne znači da će se moći i razumjeti misterij njegova bića i naravi. Augustinov nutarnji put, kao dokaz za Božju opstojnost, prije svega je refleksija o nekom iskustvu Boga, ali iskustvu koje je od mene različito, više i intimnije. Nutarnji put se formulira i kao dokaz, koji se temelji na nutarnjem iskustvu. Dokaz Božjeg postojanja odvija se po nutarnjem dinamizmu, s ljudskom spoznajnom sposobnošću koja može dostići ne bilo koju istinu, nego apsolutnu Istinu. Postupak je *a posteriori*, tj. polazi se od nijemog svjedočanstva stvorenih stvari, koje upitane od ljudskog uma (inteligencije), koji, interpretirajući ih, čini da na neki način govore, te tako dadnu svjedočanstvo o nekom Drugom, koji ih je stvorio (*Confess.*, 10,6,8–9). Snaga dokazivanja je uvijek čvrstoća bitka, a polazi se od stvari k osobi, od osobe k Bogu:

»... revocat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora« (*In ps.*, 145,5).

Kad se kaže »*via*« (put) prema Bogu, uvijek pod time moramo razumjeti čovjeka, nutarnjeg i izvanjskog, onoga koji zna da postoji kao materijalno i duhovno stvorenje u svijetu, kao najplemenitiji znak Božje stvaralačke prisutnosti. Sve druge stvari moraju se iskusiti po osjetilima, dakle biti razumljene, formulirane, refleksno zahvaćene u svojoj očitosti te potvrđen njihov partikularni bitak, tj. stvari trebaju biti »filtrirane« svjetlom svijesti i ocijenjene kao konačne i ovisne o svome Stvoritelju. »To je zakon ljudskog uma 'duha u svijetu' koji jest, živi, djeluje u svijetu i vremenu, te u svijetu zahvaća otiske i slike Jednog koji se skriva iza njih, u njima djeluje i sadrži ih« (2, str. 54).

Čovjek, u svojoj najintimnijoj nutarnjosti, otkriva i osjeća neotklonjiv poziv da traži, u sebi i iznad sebe, nekoga koji je »interior« i »superior« (*Confess.*, 3,6,11), nekoga koji je Prvi princip i konačni cilj — Boga.¹²

Nutarnjost je najznakovitija oznake Augustinove misli, ne samo kao metoda nego, također, kao sadržaj, koja može dati odgovor i označiti put kako se može doći do dokaza Božje egzistencije, polazeći od nutarnjeg iskustva. Možda upravo ta metoda traženja i nalaženja Apsolutnog, može biti prikladna modernom mentalitetu koji želi imati čovjeka kao središte znanosti, religije, politike i filozofije, čuvajući se, međutim, svakog imantizma.

Augustinovo načelo interiornosti može se ukratko ovako izraziti: »istina je prisutna umu i um je ne može ne znati« (4, str. LXVII). Princip interiornosti Augustin je otkrio, dok je kao mladić čitao platonike, što je kasnije produbio u svjetlu nauka o stvaranju (usp. *Confess.*, 7,10,16). Pošto je bez rezultata tražio istinu u svijetu stvorenih stvari, Augustin je otkrio da »istina stoji u intimnosti ljudske duše« (*De vera rel.*, 39,72); te da je nužan povratak u sebe samoga ako je čovjek želi pronaći. Taj povratak nema svrhu zaustaviti se na subjektu, nego utvrditi da u njemu postoji »nešto«, ili još bolje »netko« koji ga nadilazi: »... ako utvrdiš da je tvoja narav promjenjiva, nadidi i sebe samoga. Znaj samo da kad nadilaziš sebe samoga, ti nadilaziš razumsku dušu, tako da je kraj nadilaženja počelo odakle se užije samo svjetlo rasuđivanja« (*De vera rel.*, 39,72). Ta istina je interna, ali istodobno nadilazi ljudski um, i ne može se zahvatiti osjetilima, nego samo umom (intelektom).¹³

12 »Ali ti su bio dublje u meni od moje najdublje nutrine i više u meni od najviše zamisli moje!« (*Confess.*, 3,6,11). »I unutar njim ostanima gonio si me da ne budem miran dok te potpuno sigurno ne ugledam unutar njim svojim pogledom« (*Confess.*, 7,8,12; Hrvatski prijevod uzet iz: Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, preveo Stjepan Hosu, treće izdanje, KS, Zagreb 1983.).

13 »Ako obojica vidimo da je istina ono što ti kažeš, i ako obojica vidimo da je istina ono što ja kažem, gdje to, molim te, vidimo? Sigurno niti ja u tebi niti ti u meni, nego obojica u samoj nepromjenjivoj istini koja je iznad naših umova« (*Confess.*, 12,25,35).

Princip interiornosti nema toliko psihološku, nego metafizičku važnost, jer interiornost i metafizika nisu dva različita postupka, nego dva momenta jedne te iste metode. Jedno bez drugoga je nepotpuno i površno. Ukratko, *interiornost je duhovna samosvijest, tiho područje u kojem je duša najintimnija samoj sebi, i tajno sjedište Božje prisutnosti* (1, str. 203). Tako shvaćena interiornost je počelo augustinovske metafizike, jer ona pokreće nutarnje znanje, koje je djelatno počelo našega duhovnog života; to je nutarnji život, okupljen u dubini »*memoria sui*«. ¹⁴

Za Augustina nutarnjost je privilegirano mjesto Božje prisutnosti, koja je duši intimnija nego ona samoj sebi. »A ti si bio dublje u meni od moje najdublje nutrine i više u meni od najviše zamisli moje!« ¹⁵ Nutarnjost je također i »mjesto« gdje treba tražiti Boga, a da bi ga se tamo našlo, nužno je biti »u sebi«:

»Kasno sam te uzljubio, ljepoto tako stara i tako nova, kasno sam te uzljubio! A eto, ti si bio u meni, a ja izvan sebe. Ondje sam te tražio nasrćući na ta lijepa bića koja si stvorio, ja rugoba. Ti si bio sa mnom, a ja nisam bio s tobom.« (*Confess.*, 10,27,38).

Nutarnjost kao povlašteno sjedište Božje prisutnosti ipak nije nepokretno, nego dinamično, okvir gdje se duša, nadilazeći i sebe samu, približuje Bogu koji, usprkos svemu uvijek ostaje nedostižan. Duša to više živi vlastitu nutarnjost, koliko se više prepušta intimnom kretanju prema Bogu. Zato augustinovski poziv na interioriziranje nije sterilno uvlačenje u sebe, nego živa čežnja za obraćanjem k Bogu, odakle svijetli svjetlo Prve Istine.

Istina se niti stvara niti slaže u našoj nutrini, nego se traži. Ona je cilj. ¹⁶ Nu, isto tako, nutarnji život, bilo naravni bilo vrhunaravni, koji kao princip ima samosvijest ili »*memoria sui*«, ne smije se nikako pomiješati s nekim oblikom inatizma (urođenosti). Augustin inzistira na tome da istinu treba tražiti u nutarnjosti vlastite duše. Poticaji koji se dobivaju izvana, putem osjetila, pozivaju dušu da uđe u sebe samu i tamo konzultira istinu. »Ako misao izvlači iz sebe same ono što se čini da prima, onda ona to nalazi ili kao već postojeće u sebi, ili je sposobna da to sama proizvede, ili iznutra prima ono što ne može primiti izvana. (...) Najjednostavnije rješenje problema koje se javlja na prvi pogled, jest ono označeno pojmom inatizam. Uzet u doslovnom smislu, taj pojam znači da bi ideje stvari bile

14 Da je Augustin uvjeren u učinkovitost načela interiornosti, vidi se iz toga što ga koristi u svojim temeljnim filozofskim temama, a osobito u dokazivanju duhovnosti i besmrtnosti duše, te Božje opstojnosti. U *Ispovijestima* on koristi tu metodu osobito kada istražuje dubine pamćenja.

15 »Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo« (*Confess.*, 3,6,11).

16 »Uvjeri samoga sebe da nisi ti istina: ona ne traži sebe samu; nego si ti, različit od nje, koji je tražiš: (...) da bi se unutarnji čovjek ujedinio s vlastitim nutarnjim gostom u izmjeni duhovne sreće beskonačno daleko da svakog bijednog osjetnog užitka« (*De vera rel.*, 39,72).

prisutne u duši od trenutka rađanja» (3, str. 92). Takvo rješenje bi zahtijevalo preegzistenciju duše, što Augustin nije nikada tvrdio.

Da pokaže kako istina biva priopćena čovjeku, Augustin odgovara teorijom iluminacije (prosvjetljenja).¹⁷ Iluminacija nije samo mehaničko djelovanje, poput sunčeva svjetla koje isijava i osvjetljava bez razlike sve i svakoga. Ona je božansko djelovanje na ljudski um, uz poštivanje čovjekove slobode. Istina se pokazuje samo inteligenciji koja je raspoložena da je primi, osobito ako je slobodna od zablude i osjetnog svijeta. Zato iluminacija uzima u obzir volju i ljudsko srce, koje u svemu tome mora sudjelovati. Iluminacija, osim toga, nije urođenost pojedinih ideja, a njeno događanje nije sjećanje (anamneza) na platonički svijet ideja. Urođenost principa spoznaje Augustin predstavlja na razini dubinske i stalne prisutnosti subjekta samome sebi. Naša spoznaja je od objekata, ali ne u smislu da mi poznamo stvari poradi usporedbe percepcije s arhetipskim idejama stvari koje su u nama, probuđene samim činom percepcije. Znanje nije sjećanje, jest međutim aktualizacija u partikularnom iskustvu unutarne *Učiteljeve* riječi, koji nas trajno prati na putu iskustva.¹⁸ Koristeći svoj um, vidimo ono što duša jest, te ispitujući svoju svijest, formiramo ideje, i napokon, u misli otkrivamo, također, samoga Boga kao izvor Istine kojoj nas tamo poučava.

Ne možemo kazati da Augustin zastupa inatizam (postojanje urođenih ideja), jer duša sve ono što zna, spoznaje putem osjetila.¹⁹ Moglo bi se u skrajnjem slučaju govoriti o nekom obliku augustinovskog »inatizma« u slučaju »*memoria sui*«, duhovne samosvijesti koja rađa nutarnju riječ. No to nikako nije urođenost ideja; urođen je samo princip koji po posredovanju materijalnih stvari, osvjetljava ili čini inteligibilnom (razumljivom) osjetnu stvarnost. Nešto prvo, urođeno mora biti: inatizam svijesti (*conscientia*), kao tihog znanja koje rađa riječ, od koje poizlazi ljubav; a ne inatizam znanja (*scientia*), ili ideja koje su riječi rođene od svijesti. Svijest sebe (dakle samosvijest) nije percepcija sebe, nego intimno iskustvo koje se oživotvoruje u susretu s drugim.

17 Ističem neke važnije Augustinove tekstove o iluminaciji: *Confess.*, 7,10,16; 12,25,35; *In Ps.*, 58; *Serm.*, 1,18, a osobito *De Trin.*, 12,15,24.

18 Kao primjer toga procesa Augustin navodi kako je naučio govoriti. Ne zato što su ga tome naučili stariji, nego zato što mu je Bog otvarao um (usp. *Confess.*, 1,8,13; 11,3,5).

19 »*Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitiae per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per seipsam novi, quoniam est incorporea*« (*De Trin.*, 9,3,3).

Zaključak

Augustinovska interiornost nije imanentistička autonomija, zatvorena u sebe, koja se ne mora konfrontirati s drugim, koja ne bi mogla upadati u tragične situacije, te koja nema mogućnost alternativa u vrijednostima. U nutarnjem djelovanju, u djelovanju ljubavi i slobode, ne može se očekivati da je subjekt potpuno autonoman u poštivanju zakona bića, jer bi se inače izgubio osjećaj dobra i zla te napokon i osjećaj za Boga. Nije se moguće zatvoriti u transcendentalnu autonomiju, i u autonomiji se, također, mora poštivati zakon bitka, drugoga, i konačno Božji zakon. Istina je, da bi se moglo usmjeriti k drugome, te konačno prema Bogu, nužno je vratiti se u sebe, u vlastitu nutrinu, ali ne da se tu ostane. To je samo nezamjenjivi posrednik, jer bez poznavanja samoga sebe, objektivirajući se, ne samo kao tijelo, nego kao onaj duh koji misli u svojoj ontološkoj i psihološkoj djelatnoj stvarnosti, čovjek se neće nikada usmjeriti prema drugome, te konačno prema Bogu.

Nikada se neće doseći Bog ako se ne nadiđe duša. Strogo uzevši, interiornost znači samosvijest (*autoconscientia*), tj. prisutnost duše samoj sebi. Ta prisutnost duše sebi samoj ostvaruje se, kao unutarnjost, onda kada se misli i kada se ljubi. Interiornost je život osobnog duha koji razumije, sudi, ljubi, izabire, uvijek smješten u tijelu. Ona je noseći i temeljni princip koji se ostvaruje djelima duha. Zato ne postoji opozicija između interiornosti i transcendencije. Što se više ostvaruje interiornost, time se više ostvaruje otvorenost transcendenciji, tj. k stvarnosti koja je različita, viša i beskonačna, te konačno k apsolutnoj transcendenciji, Bogu samom.

Tendencija prema Beskonačnom je konstitutivni dio naše nutarnjosti. Maksimalna transcendencija se podudara s najintimnijom nutarnjošću. Maksimalna nutarnjost se sastoji u svijesti o vlastitoj duhovnosti i usmjerenosti k vrhovnoj Istini. Gledajući u sebe, čovjek otkriva da posjeduje mnogo više od onoga koliko bi mu stvarno moglo pripadati kao konačnom i promjenjivom biću. Čovjek u sebi može otkriti dobrotu, istini i slobodu..., koji mu ne pripadaju u punini i konačno, nego pripadaju onome koji je po biti Dobrota i Istina — Bogu. Radi toga moglo bi se kazati da poznavati sebe i poznavati Boga, barem djelomično, jest jedna te ista stvar.

Literatura

1. S. Biolo, *La coscienza, nel »De Trinitate« di S. Agostino*, Libreria Editrice PUG, 1969.
2. S. Biolo, *La presenza di Dio*, ed., PUG, Roma 1987.
3. É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Merietti, 1989.
4. A. Trape, *Introduzione*, in »Confessioni«, Nuova bibliot. agost., Citta Nuova, 1982.

SELF-CONFIDENCE — A FUNDAMENTAL CERTAINTY ON THE WAY TO ABSOLUTE TRUTH ACCORDING TO ST. AUGUSTINE*Anto MIŠIĆ***Summary**

Following St. Augustine's texts and thoughts, this article offers a possibility of the certain cognition of at least one truth which could subsequently become fundamental in finding a way to the cognition of absolute Truth. Firstly, the untenability of total doubt is demonstrated by emphasizing the importance of the self-confident subject who, even while in doubt, has a direct experience of existence. In Augustine's opinion, doubt itself can be the starting-point in the discovery of incontestable reality which manifests itself clearly in the experience of existence and life of the subject who doubts. The expression »I doubt« implicitly includes the object of doubt and it is impossible to negate the existence of the doubting subject whose certainty does not rely on data obtained from outer senses, but is a direct experience (experientia), the self-confidence of the acting subject. Augustine distinguishes two levels of self-cognition, the first and fundamental one he called »nosse se« (self-confidence) within which no error occurs, and the other, »cogitare se« (knowledge of oneself), where error is possible. The inner confidence of the conscious subject is the starting-point of an »inner path« leading to discovery of Truth itself — God, this inner path is none other than man himself, a consciously acting subject who discovers God by relying on his own self-confidence — within and above himself. Therefore, according to Augustine, the tendency towards the Infinite is a constitutive part of the human being, wherein a maximum of transcendency corresponds to the deepest intimacy.