

VREME I BITAK

Kada se čovek upoznaje sa učenjima prošlih vremena i drugih podneblja, sklon je da izjednači deklarativno sa faktičkim, svejedno da li je u pitanju filozofija, religija, umetnost ili politika. U kojoj meri je ovo posledica čovekove potrebe da pronade neku „lepu prošlost“, tako što će idealizovati pređašnje etape istorije, a u kojoj meri naprosto teorijska greška, teško je reći. U svakom slučaju, važno je ne podleći idealizaciji, brkajući stvarno stanje sa filozofskim učenjima.

Kružno i linearno vreme

Karakteristično za većinu kultura starog veka jeste kružno shvatanje vremena, za razliku od novovekovnog, linearnog.¹⁾ Kad je reč o starom veku, u tom pogledu nema razlika između Istoka i Zapada, između Kine, Indije i Grčke. Mnogi istraživači su ukazali na ovu dominaciju kružnog shvatanja vremena u filozofijama i re-

¹⁾ *Komentar Ferida Muhića:* Iako je unekoliko stav relativizovan (— u terminu „većina“, dakle, ne „sve“), ipak se u daljem tekstu ne nalazi ni jedan primer postojanja drukčijih shvatanja izvan ova dva. Razumljivo, potrebe preciznog i jasnog izlaganja zahtevaju katkad uprošćavanje, apstrahovanje, svodenje na neku vrstu šematskog prikaza, i o prednostima ovakvog metoda ne treba trošiti reči. On jeste opravdan. Međutim, hteo bih da ukažem, sa svoje strane, na postojanje niza drukčijih koncepcija vremena, koje se ne mogu svesti ni na jedan ni na drugi tip, pa čak ni na njihovo prepletano međudejstvo, s jedne strane, a s druge, na neke immanentne teškoće u samoj klasifikaciji ukoliko se ona odnosi na VREME, a ne na PREDMETE i DOGAĐANJE. (Vidi kraći prilog F. Muhića razmišljanjima D. Pajina u produžetku Pajinog članka. — Prim. ured.).

Odgovor Dušana Pajina: I sam sam pokušao da u pretposlednjem odeljku („S onu stranu vremena“) izložim takvo shvatanje razvijano u industrijskoj tradiciji (povezano sa specifičnom tehnikom meditacije), mada ga nisam eksplicite istakao kao bitno drugačije, kao „treće“ u odnosu na pominjana dva. Nisam ga istakao kao „treće“, jer sam smatrao da su „kružno“, odnosno „linearno“ vreme, konceptualni okviri stvarani da bi se razumelo pre svega tzv. spoljno, objektivno zbivanje — razvoj sveta (kosmologija) i društva (istorija) — dok su shvatanja iz indijske tradicije koja sam pomenuo, kao i ona o kojima govori Muhić, pre svega vezana za unutrašnji doživljaj vremena, za personalnu i egzistencijalnu ravan. Izuzetak predstavlja ideja vremena shvaćenog kao spirala, koju srećemo kod klasika (našta dobro upozorava Muhić), koja se takođe odnosi na „objektivno“ vreme, a spaja i prevazilazi kružnu i linearnu shemu vremena (u stavu da postoji prividno „vraćanje na staro“, ponavljanje, ali na višem nivou).

ligijama starog veka. Ideja kruga (ili u Indiji ideja točka-čakra) imala je važnu ulogu u konceptualizaciji velikih ritmova prirode: kosmičkih, bioloških i klimatskih, a ova ciklična shema bila je dominantna i u poimanju društva, čoveka i istorije, mada se istorija u današnjem značenju, javlja tek sa predominacijom društvenog bitka („društvenog“ kao načela objašnjenja) u „slici sveta“. Logički gledano, ostaje ipak pitanje, šta je u takvom sklopu primarno, tj. da li je kružno poimanje vremena (dešavanja) apriorna forma koja biva primenjena na poimanje osnovnih ritmova prirode, društva i čoveka, ili se pak, do te ideje dolazi posmatranjem događanja u prirodi? Dilema biva prevaziđena ako osnov razumevanja potražimo u načinu proizvodnje, imajući u vidu, kako kaže Fridman (1/46—47), da su rad i proizvodnja u premašinskim civilizacijama bili podređeni ritmovima prirode. Ako su, dakle, rad i proizvodnja bili podređeni kružnoj smeni godišnjih doba, dana i noći, može se očekivati da tome budu podređene i osnovne kategorije i mišljenja.

Međutim, ovo objašnjenje, kao i našu prethodnu generalizaciju, kvvari to što se hrišćanstvo — sa pretežno linearnim poimanjem vremena — javlja u kulturama i društvima takođe podređenim prirodnim ritmovima, i dalje, — što se to hrišćansko shvatanje oslanja na iransku eshatologiju (koja spada u stari vek i „istok“). Prevlast linearnog shvatanja vremena je dovršena u novom veku, u evolucionom shvatanju prirode i čoveka, kao i istorijskom shvatanju društva sa dominacijom ideje progressa. Sve ovo nas navodi na zaključak da je poimanje vremena (u starom, srednjem i novom veku) u stvari, smeša kružnog i linearnog, sa prevlašću jednog, ili drugog shvatanja.

U predrevolucionarnom poimanju priroda je izgledala kao večno ponavljanje, u kome pojedina bića ispisuju i ponavljaju male krugove nastajanja i nestajanja, a kosmos veliki krug nastanka, prestanka i ponovnog nastajanja. Ne znači da mi danas ne uviđamo ovo kruženje u biološkom (kao ponavljanje u malim krugovima šifre vrste i isprepletanost ontogeneze i filogeneze) i kosmičkom smislu (teorija o pulsirajućem kosmosu), već u našem shvatanju samo preteže linearni aspekt. Isto važi i za poimanje istorije. Mi ne smatramo predominantnim faktorom kružnu shemu (nastanak i propast civilizacija i društava), već linearnu (razvoj proizvodnih snaga, društvenopolitičko oslobađanje čoveka, smenu društvenih formacija itd.).²⁾

²⁾ U tom smislu, ne stoji stav Smilje Tartalje (2) da je kružno shvatanje istorije konzervativno, a linearno progresivno, naprosto, jer i linearno shvatanje računata sa kulturnim i istorijskim krugovima (nastan-

Isprepletanost linearnog i kružnog vidljiva je u tom smislu, i u pojedinim filozofskim i religijskim učenjima starog veka. Dok je u hinduizmu i budizmu osnovna putanja čoveka u svetu kružna (krug rađanja i smrti koji se ponavlja), „oslobođenje” ili „izbavljenje” je linearnog karaktera kao proces, ali je njegova realizacija (konačan izlazak iz kruga reinkarniranja) opet zatvaranje jednog drugog, većeg kruga (uspostavljanje stanja koje je, u osnovi, starije od svega što mu je predhodilo).

U hrišćanstvu, dok je put čoveka u svetu i traženje spasa linearno i jednokratno (od Adama do Strašnog suda), dotle je krajnje iskupljenje i izbavljenje zatvaranje kruga (vraćanje u prvobitno, rajsko stanje). Istu shemu ima i Hegelov sistem: linearni progres koji završava kružnim ishodom (otuđenje-razotuđenje). Da bi se u jednoj slici izrazila ova povezanost linearnog i kružnog, došlo se na ideju da se ona predstavi u vidu spirale. Ovde je, dakako, reč o vremenu u filozofskom smislu, ne u fizičkom. Međutim, postoji velika verovatnoća da će dosadašnja filozofska predstava o vremenu biti uzdržana upravo poimanjem vremena u fizici, ako je suditi po nagoveštajima koji otuda dolaze.

Brzina i sporost

Drugo važno pitanje je svest o tome da je nešto brzo, ili sporo. Fridman (1/49) opet objašnjava razliku novovekovnog-starovekovnog-srednjovekovnog (odnosno zapadno-istočnog) poimanja vremena povezanošću sa prirodnim ritmovima i veli da su sporost i odsustvo smisla za brzinu samo spoljašnji izraz duboke prisutnosti prirodnih ritmova. On navodi zapažanje Grenara: „Istočnjaci se često osmehuju slušajući modernog Evropljanina kako neprestano izgovara reč -brzo-... Ne predstavlja manji razlog za čuđenje (jednom Azijatu) način na koji Evropljanin shvata vreme. Njemu je potrebno tačno određeno vreme... da bi u njemu rasporedio svoj rad i pokrete, čak i nekorisne, svoje egzistencije. Azijat hoće vremena da ništa ne radi, da uživa u svome disanju.” — (Grenard: *Grandeur et Decadence de l'Asie*, Paris, 1939, p. 209). Ovo zapažanje je dopadljivo, ali ne zahvata dovoljno duboko.

Prirodni ritmovi imaju istu odliku odmeravanja kao i bilo koji drugi ritam. Reč je, međutim, o tome da se svest o brzini-sporosti javlja onda kad se vreme kvantifikuje, a stvarna kvantifikacija (tj. ne naprosto merenje vremena satom, ili na drugi način, već kvantifikacija u aksiološkom smislu) nastupa ne zbog odvajanja

kom i propašću određenih društveno-ekonomskih formacija — nema progressa bez propadanja starog).

od prirodne sredine i manje zavisnosti industrijskog rada od te sredine (za razliku od poljoprivrednog ili zanatskog rada), već zbog toga što industrijski rad uvodi faktor produktivnosti, dakle, „urađenog” u jedinici vremena.³⁾ Produktivnost i brzina, vreme i novac, ulaze u neposrednu spregu. Ovaj princip se dalje proširuje i na ostale vrednosti, zahvata aksiološku ravan u celini. Otuda je brzina uopšte, dobra, a sporost loša, a neodređeno „prazno” vreme se doživljava kao izgubljeno vreme. Tu su, dakle, koreni i razlika u doživljavanju vremena „Evropljanina” i „Azijata” (naravno, reč je samo o „Azijatu” čije biće još nije zahvaćeno ovom kvantifikacijom). Ovu razliku u doživljaju vremena možemo uočiti i u našem podneblju, gde se u industrijski razvijenim krajevima vreme pretežno poima na „evropski”, a u nerazvijenim, na „azijatski” način.

Uporedili smo kružno i linearno, „brzo” i „sporo” vreme. Pogledajmo sada značenje „starog” i „novog” u poimanju vremena.

Staro i novo

„Staro” ima primat u kružnom vremenu, ono označava primat prošlosti u poimanju vremena. U kružnom vremenu, dimenzije vremena (prošlost, sadašnjost, budućnost) su relativne, za razliku od linearnog vremena u kome su prošlost, sadašnjost i budućnost neponovljivi. U kružnom vremenu, prošlost i budućnost su jedno, jer prošlost već predviđa budućnost, a budućnost (kao i sadašnjost) samo ponavlja prošlost. Staro je deviza kontinuiteta, tradicije, proverenih vrednosti, nečeg pouzdanog. Bitno je ono što je provereno, što ima dugu tradiciju, — što je nešto starije, to mu je veća vrednost.

Novo je deviza negacije — bilo da je reč o negaciji koju hoće hrišćanstvo da sprovede negirajući paganske religije i objavljujući „novost” Hristove nauke, ili da je reč o novom veku koji označava epohu pronalazaka i otkrića i novih, pravednih društvenih odnosa — prednost novootkrivenog, pronađenog, nad starim, veru u progres i njegovu nužnost kao stalno osvajanje novog i negiranje starog. Ono bitno je novo, ono što će tek doći, što se ima ostvariti. Za razliku od kružnog, u linearnom vremenu, sa devizom novog, primat pripada budućnosti, a prošlost je neponovljiva, nema vraćanja, osim u imaginaciji. Budućnost, novo, negacija, progres, to je ono što rukovodi ljude u linearnom vremenu. Tek poneko uvida da u tom sklopu novo sve brže postaje staro, tj. u sopstvenim terminima bezvredno. Kao i inače, trakalica su-

³⁾ Vidi o tome i: K. Marks, *Kapital* (I, str. 291, 309), Zagreb, 1948.

protnosti stalno vreba. Otuda ćemo u reklamiranju naići na to da se uz pozivanje na najnovija dostignuća, novu formulu, poslednji model itd. reklama poziva i na starost firme, stogodišnje iskustvo itd., kao što i poneka filozofija negira i odbacuje tradiciju koja joj prethodi, a potom se, u istom dahu, poziva, (kao na inspiraciju) na još stariju tradiciju.

Emigrant i stranac u vremenu

Bitno je shvatiti da ne proističe način života iz shvatanja vremena (osim posmatrano u ravni uspostavljenog shvatanja), već način života svojom organizacijom rada i kulturnim obrascima vrši veći ili manji pritisak na grupe i pojedince. Samo jaki, vešti, ili skloni patnji mogu se tom pritisku delom odupreti. Ali, zašto se uopšte odupirati, ako je već lakše i ugodnije biti uvremenjen, stopljen sa svojim vremenom i njegovim obrascima. Meni se čini da na ovo ne postoji jasan odgovor — postoji samo neka vrsta osećanja i poriva, slična talentu za šah, ili muziku. Tu temu stranca, onoga ko se oseća stranim u vremenu u koje je bačen, ko uvremenjenost i usvetovljenost oseća kao otuđenost, nalazimo još u Grka i Indijaca i nešto kasnije, gnostika. Problem sukoba unutarnjeg poretka sa spoljnim poretkom, razilaženja unutarnjeg i spoljnog vremena nalazimo i u staroj i u novoj literaturi (Antigona, Kami, Crnjanski). U Crnjanskog, stranac je predstavljen emigrantom, pa je tako stranstvovanju dat konkretan istorijski i politički okvir — emigrant, i čitalac veruje da stranstvovanja ne bi bilo da se istorija drugačije odvijala. Razlika između emigranta u *Romanu* o *Londonu* i stranca je što je vreme prvoga nekad negde bilo, dok vreme stranca nikad nigde nije bilo. No, neobično je u kojoj se meri strukturalno slažu stranstvovanje emigranta i gnostičkog stranca.

Emigrant je čovek izbačen iz jednog vremena i poretka u drugi, stran i različit. On je tuđin jer se njegovo vreme ne može nastaviti, niti ponoviti. On više ne učestvuje u vremenu sveta, niti mu pripada. Njegovo vreme je bilo drugo i on se ne može samosvojno osećati u sadašnjem vremenu.

Postoje razni tipovi emigranata kao i stranaca — jedni čuvaju svoju tuđost, drugi se uklapaju i prilagođavaju, da bi se zaštitili i lakše opstali. Tuđost prvog ostaje uvek otvorena i bolna, tuđost drugog je potisnuta. Onaj prvi može platiti to životom, ovaj drugi gubitkom samosvojnosti (autentičnosti). Osnovne situacije iz *Romana* o *Londonu* nalazimo i u gnostičkom poimanju stranca, kako ga prikazuje Jonas. „Stranac koji ne zna običaje strane zemlje, luta izgub-

ljen; ako nauči njene običaje suviše dobro, zaboravlja da je stranac i biva izgubljen u drugačijem smislu, podležući zovu tuđeg sveta i otuđujući se od svog porekla. /.../ U njegovom otuđenju od samoga sebe pometenosti je nestalo, ali baš ta činjenica je vrhunac strančeve tragedije. Prisećanje na njegovu tuđost, spoznavanje mesta izgnanstva onakvim kakvo je, jeste prvi korak natrag; probuđena čežnja za zavičajem jeste početak vraćanja. Sve to pripada „paćeničkoj” strani tuđinstva. Ali sa odnosom prema svom poreklu tuđinstvo je istovremeno i znak izvrsnosti, izvor snage i tajnog života nepoznatog okolini i u krajnjoj liniji neosvojivog od nje...” (5/48—49).

Dakako, ove ideje mogle bi se razložiti na svoje istorijske i sociološke parametre isticanjem analogija između specifičnog položaja jednog sloja emigracije u novijoj istoriji Evrope, odnosno društvenog položaja pojedinih grupa u društvima starog veka. Međutim, za ovu priliku nas ne interesuju stranac i emigrant u sociološkom smislu, već onaj lik kome su svako vreme i svaka istorija tuđe. Dakle, nije reč o „čovjeku koga je vreme pregazilo”, o pripadniku poražene klase, niti o onome, koji bi, poput Prusta, da povрати izgubljeno vreme mladosti. Nije reč o istoriji, već o ontologiji.⁴⁾

Rad vremena

Istorijski, sloboda se realizuje u vremenu, radom vremena, u istoriji. Međutim, ontološki, sloboda je sloboda od vremena. Nisam siguran koliko

⁴⁾ *Komentar Ferida Muhića:* Istakao bih još i veoma zanimljivu distinkciju koju razmatra Pajin, „emigrant-stranac”, koja može biti plodonosna za dalje analize. Uopšte, relevantnost nekih literarnih dela za razmatranje određenih filozofskih pitanja ne svodi se samo na momenat osveženja, nego i na zahvatanje u samu srž problema, iako, razume se, to ne doprinosi specifično estetskoj vrednosti dela. U duhu mog priloga, razmišljanjima D. Pajina (v. u produžetku) dakle, želeći da odmah konkretizujem svaki iskaz, upućujem na izjavu Bilija Pilgrima, koji smatra da su na Trafamadoru „mali zeleni ljudi” otkrili suštinu vremena i da ona, razume se, nije ni slična našem shvatanju:

„Svi trenuci, prošli, sadašnji i budući, uvek su postojali i uvek će postojati. Trafamadorci mogu da gledaju istovremeno sve trenutke... Mogu da vide da su svi trenuci trajni i mogu da vide svaki trenutak koji ih zanima. Samo je zabluda što vlada kod nas na Zemlji, da jedan trenutak sledi drugi i da je trenutak, kad jednom prođe, prošao zauvek.” — (Kurt Vonnegut Jr.: *Slaughter House 5*, Panther, London, 1972, p. 23).

Iz ovakve koncepcije slede mnoge konsekvence, veoma interesantne za razmatranje. Jedna od osnovnih je, što bi se, osim obezbeđenja besmrtnosti, na šta se u produžetku citiranog teksta eksplicite ukazuje, morala pretpostaviti koncepcija beskrajnog pluraliteta svih bića — čovek neprekidno postoji u svim trenucima pre rođenja, u životu i posle smrti, i uvek će postojati... Ali, ovo već izlazi iz okvira našeg razgovora!

mi to uopšte možemo razumeti — u našoj perspektivi to je nešto nerealno — samo to shvatanje za nas je naprosto deo istorije, jedno od istorijskih shvatanja. Razumeti ga, značilo bi uzeti ga u važanju koje ono sebi pripisuje — kao nešto apsolutno. To je kao pokušaj da shvatimo smrt — osećamo šta je smrt u jednom magnovenju, kad osetimo ono probadanje — da je to nešto konačno, neopozivo, nepopravljivo.

Afirmišući ideju slobode u društvenoistorijskom značenju, novi vek je postepeno ispustio iz vida značenje slobode u ontološkom smislu. Ta ideja je postala nestvarna, ako je ikada i bila stvarna. Kao što ne možemo shvatiti slobodu izvan vremena (slobodu od vremena) tako ne možemo shvatiti ni jedan vanvremeni, aistorijski, nesocijalni identitet. To je ideja da čovek ne može propasti, iako sve u vremenu propada, da ne može propasti onaj koji zna za svoj temeljni identitet sa bitkom. U drugačijem vidu tu ideju nalazimo u novom veku u pojedinim socijalnim pokretima i patetičnim vremenima, onda kad se pojedinim ljudima ili grupama čini da su upravo oni u temeljnom doticaju sa istorijom, sa bitnim vremenom i zbivanjem, tj. da vreme „radi“ za njih. To je, rekli bismo, jedna od tipičnih novovekovnih ideja — koja pretpostavlja slobodu i identitet u istorijskom smislu — da vreme za nekoga radi. Tu je možda sadržana i jedna specifična razlika. U ontološkom poimanju, temeljni doticaj sa bitkom uspostavlja se vanvremeno, upravo otklanjanjem vremena, — u istorijskom, pak, posredstvom, ili „radom“ vremena.

U starom veku, izuzev hrišćanstva, niko nije smatrao da vreme za njega radi. Prema tim shvatanjima polazna vrednost života i sveta se vremenom gubi, prilike postaju sve lošije. Savršenstvo početaka ne može odoleti kvariteljskom delovanju vremena. Kako primećuje Eliade, „mit o savršenstvu početaka jasno je potvrđen u Mezopotamiji, kod Izraelita i Grka“ (3/60). Izvestan izuzetak u toj tradiciji predstavlja samo Egipat. U Grčkoj, Hesiod je prvi opisao postepeno opadanje kvaliteta života kroz pet razdoblja. Njegov opis je donekle sličan opisima iz indijske tradicije, s tim što ova govori o četiri razdoblja. O ovim shvatanjima starog veka Kant govori pomalo podsmešljivo, jer je, s jedne strane, ispunjen novovekovnim optimizmom, a s druge, opravdano nalazi da se starovekovna predviđanja o opštem pogoršanju prilika nisu ostvarila, ako je suditi po istoriji koja im sledi.

Najiscrpniji scenario o kvariteljskoj ulozi vremena nalazimo u indijskoj tradiciji, razvijan u

učenu o *yugama*. Veliko razdoblje (*mahayuga*), koje traje 12.000 godina,⁵⁾ sastoji se od četiri različita razdoblja koja se smenjuju. Prvo, savršeno razdoblje (*kṛta yuga*), označeno je jedinstvom moralnog i kosmičkog poretka. Pojedini izvori različito označavaju trajanje ovog i drugih razdoblja. Smenjivanje pojedinih razdoblja vodi opadanju moralnih standarda, porastu zla, skraćanju ljudskog veka i kraćem trajanju svakog narednog razdoblja. Poslednje, četvrto razdoblje (*kali yuga*), tj. ono u kome žive savremenici tekstova (*Manu-smṛti* i *Mahābhārata*) koji govore o ovome (tj. približno u III veku pre n.e.), izgleda da jedino pripada realnoj istoriji kakvom je mi znamo. U njemu svojina određuje društveni položaj, imanje postaje jedini kriterijum vrline, požuda jedina veza između polova, podvala jedini uslov uspeha u životu, seksualnost jedina radost. Naziv ovog mračnog (*kali*) razdoblja je u etimološkoj vezi sa tamnom boginjom Kālī i vremenom (Kāla) kome su ljudi prepušteni. Veliko razdoblje se završava raspadom (*pralaya*) koji je radikaln (*mahapralaya*) posle hiljaditog ciklusa. Sve to se potom ponavlja u beskraj.

U starom veku nalazimo totalno poimanje vremena — ne kao prostora zbilje u kome se sve odvija, već vremena koje se odvija kao prizor u jednoj zbilji višeg reda. Kosmologija i istorija su tu date povezano, dok ih mi uzimamo odvojeno — prvom se bavi astronomija, drugom istorija. Pri tome niko ne uzima ozbiljno vreme u astronomskom smislu zbog ogromnosti njegovih cifara, a ipak se usuđuje govoriti o totalitetu. U Indiji, pak, vreme istorije se posmatra sa stanovišta totaliteta, dakle u sklopu kosmološkog vremena, koje je i samo privid, budući da se istinski bitak ne priznaje onome što je samo pri-vremeno, već onome što je van-vremeno. Ne može se reći da je to otuda što bi Indija računala sa kraćim vekom kosmosa — naprotiv, ona računa skoro sa približnim ciframa kao i savremena astronomija. Možda to potiče otuda što se smatra da je ukupan vek čoveka (računajući sa reinkarnacijama) jednak trajanju kosmosa, pa da misao mora računati ne samo sa istorijom, već sa krajnjim ishodom bivanja.

Ovaj smisao za totalitet lepo ilustruje i moderna verzija jednog od indijskih mitova koji govore o prividu vremena (vidi: „The Sayings of Sri-Ramakrishna”, Madras, 1938).

U jednom susretu askete Narade i boga Višnu, Narada zamoli da mu Višnu pokaže snagu nje-

⁵⁾ Reč je o mitskim, božanskim godinama, od kojih svaka traje 360 ljudskih godina. Dakle, mahayuga traje 4,320.000 kalendarskih godina.

gove *maye*.⁹⁾ Višnu pristaje da ispuni Naradinu želju i vodi ga sa sobom. Idući tako, zastanu i Višnu zamoli Naradu da mu donese vode iz obližnjeg sela. Ovaj ode do sela i zakuca na vrata prve kuće, koja mu otvori jedna lepa devojkica i pozva ga da uđe. Kako se upustio u razgovor, Narada zaboravi svrhu svog dolaska i ostade da živi sa domaćinima, oženivši se, posle nekog vremena, lepom devojkicom. Prodoše dvanaest godina — Narada je sada imao troje dece. Te godine, područje gde je živeo zahvati velika poplava. Jedne noći, voda sruši njegovu kuću i podavi mu stoku. Narada zgrabi decu, ali kako ih je voda dugo nosila snaga poče da ga izdaje. Najpre se udavi najmlađe dete, zatim i ostala dva, a potom izgubi iz vida i svoju ženu. Iscrpljen Narada je bio bez svesti, nošen vodom. Kad se posle nekog vremena osvestio našao se na jednoj steni, pošto se voda povukla. Setivši se šta se dogodilo, Narada zaplaka od očajanja. No, utom ču pored sebe poznat glas: „Pa gde si ti? Ima već pola sata kako te čekam da doneseš vodu”, reče Višnu. Osvrnuvši se, umesto tragova poplave, Narada ugleda oko sebe samo suncem spečena polja (prepričano prema navodima iz 4).

Možda bi se moglo reći da ovakvo jedno iskustvo nastaje iz pogleda unazad, iz jednog staračkog viđenja života. Jer, zaista, kad star čovek pogleda unazad, život koji je proživio može mu izgledati isto tako nestvaran kao što je Naradi morao izgledati nestvaran život između dva Višnuova zahteva.

No, ako je tako, pitanje je samo možemo li mi uvažiti i kraj života, smrt i doživljaj prolaznosti, kao što uvažavamo trajanje. Očito, Indijci su imali obrazac opraštanja od života, obrazac za starenje i smrt; računali su sa celinom života.

S onu stranu vremena

O ovim pitanjima u Indiji (pa i drugde) postojale su izvesne razlike u shvatanjima između popularne religije i religiozne i filozofske elite, kako upozorava i Eliade (3/60). U sociološkim objašnjenjima obično se ističe da su ideje izbavljenja i nezadovoljstva životom nastale kao izraz teškog života potlačenih masa. Međutim, iako teorijski ubedljivo, ovo objašnjenje opovrgavaju socijalno-istorijske činjenice. Popularna, masovna shvatanja su po pravilu prihvatila i pridavala vrednost životu u svetu i najviše čemu su težila je ispunjenje želja u ovom životu i po-

⁹⁾ Maya je jedna od specifičnih ideja Indijske tradicije, koja se javlja u mitskom i filozofskom značenju. U mitu označava snagu božanstva da tvori iluzije i prividnu realnost, a u filozofiji veo i privid množstva stvari koji zastire pravu zbilju koja je jedna.

voljniji status u narednom životu. Izbavljenje iz kosmičkog ciklusa u njegovom totalitetu je ideal koji razvijaju elite. Istina, sada bi se nešto suptilnije moglo reći da možda taj ideal nije pripadao masama, ali da ga je elita htela nametnuti i ostalima kako bi ublažila nezadovoljstva. Međutim, ova shvatanja bila su po pravilu tajna i namenjena samo određenom krugu odabranih i posvećenih, dakle i po nameni i po sadržaju izvan dohvata šireg kruga ljudi. Drugo, ta učenja su često podrazumevala odricanja, ili bar drugačiji odnos prema osnovnim vrednostima institucionalne religije i samog puka, pre svega prema sticanju imetka i poroda. Asketski ideali su najčešće bili negatorski nastrojani prema društvenom poretku u celini — tj. prema porodici, državi i klasnim razlikama.

Iz pogleda unazad, jedan broj ljudi je došao do zaključka da se život i sreća, pre ili posle povlače, ostavljajući za sobom osećaj nestvarnosti i da će se i uz pretpostavku reinkarnacije ta bolna varka, uz manje ili više sreće, samo ponavljati bez nekog određenog trajnog ishoda. No, nezadovoljstvo ovakvim stanjem izbegavalo je da potraži izlaz u radikalnoj negaciji i odricanju od istorijskog vremena, već je radije pribegavalo preoblikovanju egzistencije i temeljnog stava prema životu. Klasičan lik isposnika koji bi živeo potpuno usamljeno van naseobina i socijalnih kontakata je razmerno redak — u stvari, sa njime se ne računa: niko ne zna šta on radi i kako živi. Ali, i bez njega indijska tradicija nas suočava sa nekoliko pretpostavki i ideja koje nam, u krajnjoj liniji, ostaju nerazumljive.

a) Razrešenja se traže na planu akcije i psihološkom planu. U ravni akcije ide se, ili na odricanje od delanja, ili odricanje od ishoda delanja. I u hindu i u budističkim učenjima nalazimo obe ideje — bilo zastupljene od različitih škola ili razvijane u različitim periodima. Asketske tendencije su u pojedinim periodima jačale, ali bi se posle nekog vremena povlačile pred umećenijim stavom, budući da bi njihovo dosledno sprovođenje razorilo ukupnu društvenu reprodukciju.

Specifično indijski pojam *karme* podrazumevao je da se egzistencija odvija kao uzročno-posledično ulančani vremenski niz postupaka i posledica tih postupaka. Po tom shvatanju, čovek je neslobodan, vezan za vreme i prilike, sve dok je njegovo postupanje uslovljeno bilo pozitivnim, bilo negativnim prijanjanjem, kako za posledice prošlih, tako i ishode budućih radnji. Sve dok stvari tako stoje, čovek je podvrgnut karmi, tj. neumitnom toku vremena oličenom u kauzalnim nizovima. Sa tog stanovišta, oslobođenje se postiže, ili potpunom apstinencijom od

delanja u svetu, ili izmenom temeljnog stava u delanju, tj. uspostavljanjem potpune ravnodušnosti spram ishoda, odbacivanjem žudnje za uspehom i straha od neuspeha. Na taj način, uviđajući uslovljenost i privremenost svih situacija i ostajući istinski nezahvaćen njima, smatralo se da čovek iako ostaje delatan, može, ne samo da se oslobodi bolnosti povezane sa delanjem u svetu, već i izmakne žrvnju vremena. Ko se ne identifikuje ni sa jednom situacijom, ni sa jednim poduhvatom, ni sa jednim vremenom, stavlja sebe van snage vremena, izvan uzročno-posledičnog niza i dvojstva uspeha i neuspeha, sreće i nesreće.

Nama je teško da zamislimo ovaj ideal ostvarenim, jer on pred nas stavlja lik koji je u terminima naše kulture shizoidna ličnost, u kojoj postoji veliki rasep između tzv. pravog i lažnog *ja*, između unutrašnjosti i fasade.

Takva ličnost nam pre izgleda kao osoba sa poremećajima u voljno-afektivnoj sferi, nego kao idealno slobodan čovek, budući da ne možemo zamisliti, kako bi čovek još mogao ostati delatan, a u toj meri biti obestrašćen. Možda iz toga ne bi trebalo zaključiti da postoji radikalna suprotnost (u odnosu na nas) tipa kulture i ljudi koji su mogli postaviti takav ideal, ukoliko pođemo od pretpostavke da taj ideal treba pre shvatiti kao postulirani korektiv kompenzatornog karaktera, nego kao obrazac sa kojim je ovaj ili onaj pojedinac uspevao da se poistoveti (ili ako je uspevao, ideal se pretvarao u karikaturu — što je, uostalom, čest slučaj, kad je reč o idealima uopšte).

b) Na psihičkom planu, izbeći vremenu značilo je (privremeno ili trajno) ovladati fiziološko-psihičkim ritmovima i tako ostvariti jedno van-vremeno iskustvo o prirodi psihološkog vremena, tj. iskustvo onog večno-sada, koje na neobičan način osvetljava karakter toka svesti, kao osnovu našeg unutrašnjeg doživljaja vremena.

Cilj je da se otkloni ona rasutost i simultanost pažnje, karakteristična za dnevni život, koju na planu medija najviše koriste film i televizija, a u ličnoj komunikaciji veoma je prisutna u dnevnom brbljanju (čavrljanju). No, u filmu nailazimo na odstupanja od ovoga i priklanjanje usredsređenosti. Dugi kadar Antonionija je veoma blizak ovom zaustavljanju vremena putem usredsređenosti. Ali, u yogi se ovo usredsređivanje sprovodi do krajnosti.

Drugi postupak je uspostavljanje nezavisnog staništa spram psihičkih sadržaja. Kao što se u odnosu na ishod delanja zauzima nezavisan stav, tako se pokušava upornim vežbanjem in-

trospjekcije ostvariti nezavisan stav u odnosu na različite psihičke sklopove i raspoloženja koja izranjaju u psihi.

Prirodni i društveni bitak

Poimanje vremena povezano je sa odgovarajućim shvatanjem bitka (bivstvovanja). Ako slikom sveta dominira kružno vreme, onda je po pravilu dominantan naturalistički stav u shvatanju bitka. Svet se, pre svega, vidi kao velika Priroda, ili Kosmos, — odnos čoveka i sveta je tu odnos čoveka i prirode, a suština bića se određuje u saglasnosti s prirodnim, ili onim što bi pripadalo biću nezavisno od čoveka. Suština je „ono što bijaše biti” — očitovano kroz neumitno ponavljanje.

Rekli smo da se linearno poimanje vremena razvija sa hrišćanstvom, ali u punoj meri ono postaje dominantno tek sa novovekovnim društvenim shvatanjem bitka. Priroda i čovek postaju društvene kategorije, a bivstvovanje je društveno uslovljeno. Suština je društveno određena i ona se ostvaruje u novom i budućem, onom što još nije — negacijom koja se naziva progres. U društvenom bitku dominira istorija društva, u odnosu na koju se priroda javlja kao nešto spoljašnje, što ugrožava i čime treba ovladati. Sve dobija svoj bitak po društvu i unutar društvenog — suština se objašnjava društvenim nastankom ulogom i svrhom.

Ako sumiramo, dobijamo uprošćenu tablicu, koju treba posmatrati u sklopu međuzavisnosti o kojima je već bilo reči.

Prirodni bitak	Društveni bitak
Kružno vreme	Linearno vreme
Ponavljanje, nastavljanje	Negacija, progres
Staro	Novo
Primat prošlosti	Primat budućnosti
Suština je ono što bijaše biti	Suština je ono što još nije

Najradikalnije izricanje društvenog bitka nalazimo u svođenju pojedinca i prirode na društveni odnos u stavu: priroda je društvena kategorija, a pojedinac je ukupnost društvenih odnosa.

Razlika između prirodnog i društvenog bitka može se lepo videti na različitom značenju istog iskaza. U sklopu prirodnog bitka, stav da je sloboda saznata nužnost znači da se pojedinac razrešava dilema i napetosti, tj. da se oslobađa

afekata i duhovno usaglašava sa ritmom sveta. On prihvata velike nužnosti života i sve posmatra sa stanovišta večnosti. Nije važno hoćemo li za ilustraciju tog stava citirati Heraklita, Lao-cea, Čuang-cea, Marka Aurelija ili Spinozu, koji i formuliše taj stav. Prelazno shvatanje je da su sloboda i nužnost sjedinjeni u istoriji u tom smislu da se sloboda ostvaruje na tlu istorije, ali da se sama istorija konstituise kao nužan ishod ukrštanja pojedinačnih akcija.

U terminima društvenog bitka, sloboda kao saz-nata nužnost dobija tehnološko značenje. Ovde je nužnost=prirodni zakon u svom matematskom, tehnološki upotrebljivom iskazu+društveni zakoni i tendencije, a sloboda=mogućnost menjanja i prilagođavanja prirodnog i društvenog okolišta, na osnovu takvog uvida.

Literatura

- 1) Ž. Fridman: *Kuda ide ljudski rad*, Beograd, 1958.
- 2) S. Tartalja: *Skriveni krug*, Beograd, 1976.
- 3) M. Eliade: *Mit i zbilja*, Zagreb, 1974.
- 4) M. Eliade: *Time and eternity in Indian thought* (u zborniku „Man and Time”), Princeton, 1973.
- 5) E. Jonas: *The gnostic religion*, Boston, 1963.

FERID MUHIĆ

VREME — NI KRUŽNO, NI LINEARNO

(PRILOG RAZMIŠLJANJIMA D. PAJINA)

„Kako je moguće da događaji koji imaju trajanje, mogu biti sačinjeni iz događaja koji trajanje nemaju?” — pita se Sveti Augustin u *Confessiones* (knjiga XI), ponavljajući dramatično, ono što je pitao još Zenon. Problem je, dakle, u postojanju, ili nužnoj pretpostavci postojanja, nekakvih temporalnih modaliteta, koji se, dosledno moraju svesti do infinitezimalnih veličina ispod praga temporalnog minimuma — dakle, koji zapravo nemaju veličinu, ali ipak sazdaju neprolazno, ono što je TRAJANJE? U ovom pravcu razmišljaju mnogi filozofi XX veka, ne

samo u Evropi.⁷⁾ Tako ću spomenuti vrlo specifičan spoj Zena i elemenata racionalističke filozofije (pre svega Spinoze i Lajbnica) ostvaren u Kitarō Nishide.⁸⁾ Ovaj savremeni japanski filozof razvija tezu o VEČNOM SADA, kojom doslovno *ukida* vreme, jer mu oduzima osnovnu odliku — protočnost, sposobnost da bude, pa da više nije, snagu da izmine. Ovakav stav može takođe da se pripíše i Svetom Augustinu, koji, opet u *Confessiones*, poriče postojanje ma kakvih drugih stanja vremena osim sadašnjosti: „Prošlost je samo sadašnjost prošlog, sadašnjost je sadašnjost sadašnjosti, budućnost je sadašnjost budućnosti.”

Želim ovde tek da ukažem na postojanje velikog broja koncepcija koje se nikako ne svode niti na kružno niti na linearno shvatanje vremena, i na zanimljiv podatak da se argumenti često slažu u veoma visokom stepenu čak i tamo gde je potpuno isključena mogućnost nekakvog uzajamnog uticaja. Sam Nišida se poziva, ne na Sv. Augustina, nego na učitelja zena iz XIV veka Doito Kakušija, koji kaže: „Od večnosti do večnosti Buda i ja smo razdvojeni, a opet, ni trenutka se ne razdvajamo. Čitavog dana Buda i ja se gledamo u oči, iako nemamo nikakvih izgleda da se ikada sretnemo.”⁹⁾

Uporedi li se ovaj stav sa Kjerkegorovim određenjem mogućnosti komunikacije sa Hristom i opravdanosti samog verovanja, uočiće se zapadnjuća sličnost. Naime, problem koji Kjerkegor postavlja jeste: kako je moguće da hrišćanin vernik bude Isusu Hristu savremenik. Jer, ako mu nije savremenik, ljubeći ga, vernik ljubi nešto što je deo davnina, ali što više ontološki NIJE, pa tako, ne ljubi li onda samo prikazu, utvaru, odjek? Grubo skiciran, Kjerkegorov izlaz je ovaj. Pošto je verovanje proces, ono je deo vremena, deo proticanja i trajanja, pa tako u sebe uključuje i temporalne aspekte. Međutim, verovanje je veoma poseban vid temporalnosti. Ono nije ni vraćanje kroz vreme nazad ka dobu u kojem je Hrist bio u ljudskom liku, niti je kretanje napred ka beskrajnoj budućnosti ostvarene rajske večnosti. S bogom se srećemo SAMO u verovanju, ali je to STVARNI susret, ne privid, susret izvan vremena i istorije, u momentu ili samom činu verovanja, kao u pravoj savremenosti.

⁷⁾ Vidi pogotovo studije J. M. E. McTaggart: *The Nature of Existence* (London, 1927, Vol. II), kao i slična istraživanja čitavog pravca — F. Indlay-ja, Ayera i drugih.

⁸⁾ Kitarō Nishida: *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, New York, 1958.

⁹⁾ Citirano prema navedenom delu, p. 7.

Savremenost verovanja je, dakle, rezultat sačinjen iz uzajamnog dejstva čina slobodnog (i konačnog) pojedinca, i Hrista, čija božanska ličnost ujedinjuje vreme i večnost, pa tako i omogućuje transcendiranje samo jedne strane vremena. U svakom slučaju, jasno je da Kjerkegor sredstvima pojma kazuje ono što je Kakuši rekao jezikom literature: Bog ima moć menjanja vremena, čak, njegovog ukidanja.¹⁰⁾

Ukidanje vremena kao objektivne kategorije izvedeno je na filozofskom planu i kod Kanta, njegovim svodenjem na apriornu formu čiste čulnosti u okvirima transcendentalne estetike, i radikalizovano je u oštroj Šopenhauerovoj formulaciji da „...vreme nije ništa drugo nego funkcija mozga”, što opet pokazuje da se u filozofiji, izvan predložene bipolarne opozicije kružnog i linearnog vremena izlazilo uveliko.

Uostalom, ovakva klasifikacija može da se prevlada i na način na koji je to učinila sekta zurvanizma.¹¹⁾ Suprotstavljajući se temeljnom načelu zaratustrijanizma, ova srodna koncepcija ukida tezu o dualističkom poreklu sveta i priznaje večnost, nestvorenost i samodovoljnost (dakle odredbe koje se u tradiciji zapadne filozofije rezervišu za supstanciju) JEDINO za ZURVAN (vreme). Sve ostalo je prolazno, sve se menja, sve prelazi u već viđene oblike... kružna koncepcija se prima ali ne za VREME, nego upravo za ono što *nije* vreme: za svet prolaznosti, za predmetnost, za ono što se do vremena ne može uzdići. Ovde nije ukinuto vreme, ali je ukinuto osnovno njegovo određene, kakvo se uobičajeno upotrebljava: naime, prolaznost.

Stari kineski filozofi takođe ne vide u vremenu ni linearnu ni kružnu pojavu. Vreme za njih jeste sled događaja, ali se ne shvata kao jednolično trajanje u beskraj, prema jednoobraznom ritmu i identičnom sastavu onoga što se menja. To nisu kvalitativno iste sekvence: s više prava bi se moglo reći da je za njih vreme sačinjeno iz nekih CELINA, ali da su te celine međusobno različite, da su one, opet, neponovljive. Zato se i upotrebljava, u njihovom određivanju, termin „Era”, jer to su zaista samostalne ere, epohe, čiji sadržaj niukoliko nije istovetan.¹²⁾ Ovo nije

¹⁰⁾ S. Kierkegaard: *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, Princeton University Press, 1941.

¹¹⁾ Reč je o jednoj od poznatih modifikacija zaratustrijanizma, koja datira s početka III veka naše ere. Inače, izvanredne analize osnovnih kategorija šest velikih religija sveta (Judejstva, hrišćanstva, islama, hinduizma, budizma i zaratustrijanstva) vidi kod S. A. Nigosian: *World Religions*, Copp Clark Publishing, Toronto, 1974.

¹²⁾ Za detaljnu analizu kineske filozofije vidi: Marcel Granet, *La pensée chinoise* (Editions Albin Michel,

ni kružna, ni evolutivna koncepcija, jer se, nasuprot hegelijanskom receptu, ove ere ne nadovezuju evolutivno jedna na drugu, niti streme nekom hijerarhijski najvišem cilju.

Problem vremena, pogotovo aktuelan u nekim novijim filozofskim razmatranjima religije i teologije, tretira se na mnogo načina, ali sasvim retko u skici linearnog ili kružnog određenja. Tako Edit Štajn (Edith Stein), polemizira sa Hajdegerom (Heidegger) o pitanjima osnovnog određenja čoveka, na osnovama jedne pretpostavke koja upravo poriče okvire takvih određenja vremena. Naime, ona se najpre slaže sa Hajdegerom u stavu da je podložnost vremenu, dakle temporalnost, osobeni znak konačnih bića, pa tako i čoveka, dodajući da ovu odliku čak treba smatrati izvornijom od jedinstva esencije i egzistencije (kao kod Hajdegera) — ali se suprotstavlja njegovoj oceni da vreme omogućava gradnju mosta ka dohvaćanju opšteg ljudskog značenja, jer bi se, prema njoj, na ovaj način ljudsko značenje svelo samo na temporalne, dakle na konačne oblike bića. Međutim, čovek je, kako smatra ona, pre svega, biće otvoreno za beskonačnost. Njen široki pojam egzistencije (Existenz) uključuje u sebe i prostorno-vremenske objekte (Dasein), ali određuje i postojanje idealnih objekata, matematičkih pojmova i slično. Ovi poslednji, pri tom, nisu stvarni u smislu okolnosti koje određuju stvarnost empirijskih objekata; oni poseduju nezavisno postojanje koje ne može da se svede niti na uslove prostorno-vremenskog postojanja, niti na subjektivne uslove našeg mišljenja (u direktnoj kritici kantovsko-šopenhauerskog stava), nego tek na postojanje u božjem mišljenju. Pribegavanje Berklijevom (Berkeley) argumentu, kod nje se opravdava „činjenicom“ da je bog jedino potpuno stvarno biće, ali da je upravo ovakvo, pravo, postojanje, izvan okvira egzistencijalnog poretka do kojih doseže čovekovo mišljenje. Ovde je lako prepoznati zaključak: čovek, kao najviša božija tvorevina, stremlji ka večnosti i pravom vremenu, u kakvom je bog, pa je za takvo vreme i predodređen, kao što je lako prepoznati i uticaje Plotinove, Sv. Augustina i uopšte, mističke teze o „gladi duše za bogom“, ili odjeke Unamuna o „žedi za besmrtnošću“; međutim, nije predmet razmatranja ni filozofska argumentacija njenih teza, ni njihovo poreklo, nego ukazivanje na postojanje drukčijih shvaćanja vremena.¹³⁾

Paris, 1968); problem vremena obrađen je pogotovo na stranama 77–100; kao i: Joken Kato, *Religion and Thought in Ancient China* (Cambridge, 1953). U sva tri navedena rada ističe se da pojam vremena nije obuhvaćen ni linearnom ni kružnom koncepcijom.

¹³⁾ Citirano prema: H. C. Groef, *The Scholar and the Cross; The Life and Work of Edith Stein*, Westminster, Newman Press, 1955, p. 21.

Podsetimo se da i Bergson gradi koncepciju vremena potpuno izvan, dakle u disparatnosti sa dve navedene koncepcije. Prihvativši teoriju evolucije, Bergson je, kao što je poznato, na primeru Spensera (Spencer), uočio da temeljni pojam teorije evolucije, pojam vremena, nije prihvatljivo određen. Tamo je vreme izvedeno iz pojma prostora, i nije ništa drugo nego puki odjek prostornog mišljenja. Ovakvo određenje može poslužiti u okolnostima praktičnog delanja, pa čak i u formulaciji naučnih (egzaktnih) zakonitosti, predviđanja i otkrića, ali svi ovi ciljevi ne smeju postati najviša norma našeg primanja sveta i shvatanja vremena. Iz ovakvih pretpostavki Bergson razvija tezu o prioritetu ličnog životnog iskustva vremena koje upravo poriče opštost važenja linearnog vremena, afirmišući stav o važnosti intuicije, unutrašnjeg spontaniteta, i životnog elana, kao sredstava kojima se razumeva kontinuitet postojanja i dejstva i sam pojam trajanja.

Spomenimo, konačno, da su predloženi okviri shvatanja vremena napušteni i u naturalističkoj kritici večnosti, pogotovo oštro iskazanoj kod Djuja. Kao što je poznato on smatra da bi prihvatanje religije, postojanja boga i večnosti definitivno srozalo ljudski život ispod svih granica dostojanstva i mogućnosti aksiološkog zasnivanja ljudskih odnosa.¹⁴⁾ Ističući Ničeov (Nietzsche) postulat: „... Onaj ko je veran zemlji, zakleti je neprijatelj neba...” Djuj (Dewey) smatra da večnosti nema kao što nema ni boga, i da je jedini smisao i vrednost obuhvaćena relacijom prirode i ljudskog društva. Zbog toga je prihvatanje postojanja večnosti i regulisanje sopstvenog delovanja prema nekom božanskom zakonu gore od života u iluziji — to je „... izdaja ljudskosti i same prirode...”¹⁵⁾

¹⁴⁾ *Osvrt Dušana Pajina:* Navodeći mišljenje Djuja, Muhić u svom prilogu otvara jednu novu zanimljivu temu, to jest u kakvoj se aksiološkoj funkciji javljaju različita shvatanja vremena. Otkriva se, naime, da su i tzv. koncepcije „objektivnog” i shvatanja „unutrašnjeg” vremena u tajnom ili otvorenom savezu sa određenom aksiologijom, da su u „službi” nekog sistema vrednosti. Na tim pitanjima vidimo da se javljaju i sasvim suprotna shvatanja. Pojedini autori budističke (Nišida) ili hrišćanske inspiracije (Kirkegard, Unamuno, Štajn) smatraće da se prava mera i čežnja ljudskosti ne mogu realizovati bez određenog doticaja sa večnošću, dok će drugi (Marx, Niče, Djuj) smatrati da takav poriv zavarava i odvlači od pravog zadatka i vrednosti, a to je: realizovanje jedne prolazne, ali ljudske sadašnjosti.

¹⁵⁾ Citirano prema zborniku: Y. H. Krikorian, *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press, 1944. — Ovakav Djujjev stav predmet je oštre kritike Džejms Kolinsa kao metodološka nedoslednost, ali to je već područje druge problematike. Ipak, upućujemo na ovo delo zbog toga što se interpretacija mnogih filozofskih pozicija o vremenu takođe smešta u okvire drukčije omeđene nego

Da ne bih dužio, napomenuću samo dobro poznatu koncepciju vremena kako je razvija marksizam, bilo preko klasika, pogotovo Lenjin, bilo preko interpretatora, koja se takođe ne iscrpljuje određenjima linearnog i kružnog shvatanja vremena.¹⁶⁾

što su pojmovi linearnog i kružnog shvatanja: James Collins, *Crossroads in Philosophy*, Gateway Edition, Chicago, 1969.

¹⁶⁾ *Osvrt Dušana Pajina*: Kroz zanimljiv presek ideja pojedinih autora, Muhić je ukazao da pored dva tipična shvatanja vremena (koja sam, sledeći uvreženu terminologiju nazvao „kružnim“, odnosno „linearnim“) postoji, od starog veka naovamo, niz drugih shvatanja koja se razvijaju mimo ova dva.

Inače, „treća“ shvatanja, razvijana iz egzistencijalne ravni, verovatno zaslužuju i više pažnje, pre svega jer zaoštravaju neke logičke teškoće u polmanju vremena, ukazujući na njegovu protivrečnost, te bismo ih uslovno mogli nazvati shvatanjima o „paradoksalnosti“ vremena. Njih karakteriše, s jedne strane naglašena aksiološka funkcija, a s druge, potreba da se podvuče osobenost čovekovog „unutrašnjeg“ (psihološkog, egzistencijalnog, subjektivnog) vremena, čak suprotnost toku „spoljašnjeg“, objektivnog vremena, o kome govore istorija, kalendari, organizacija rada, fizika i prirodno-naučni racionalizam. „Paradoksalnost“ (govoreći sa stanovišta „objektivnog“ vremena) unutrašnjeg vremena, uglavnom se očituje kroz spajanje nekih temeljnih (za „spoljno“ vreme) parova suprotnosti, kao što je prolazno-večno (u ideji „večnog sada“), i ukazivanjem na prividnost sleda (u relaciji prošlost-sadašnjost-budućnost). U filozofskoj tradiciji se tema „unutrašnjeg“ i „spoljašnjeg“ vremena javljala u polaritetu „vreme duha+vreme sveta“, ili bitnog i nebitnog vremena, a u religijama u ravni svetog i profanog vremena. Još kod Hegela ta tema se javlja u razumevanju „spoljne“ i „unutrašnje“ istorije filozofije.

Ono što čini složenom ovu temu jeste postojanje „različitih“ vremena, uprkos tome što mnogi insistiraju na postojanju jednog, objektivnog, fizičkog „pravog“ vremena, onog na koje se sve svodi i po kome svi doterujemo časovnike. Međutim, očito je da se čak i u prirodno-naučnoj ravni mogu uočiti različite „strele“ vremena (fizička-biološka), a kamoli kad u razmatranje uvedemo istorijsko vreme sa njegovim različitim segmentima (umetnost, tehnologija, istorija društva, filozofija). Takođe ne možemo odbaciti ni osobenosti unutrašnjeg vremena, kao „subjektivizam“, ili „misticizam“, osim ako nećemo da gledamo na čoveka kao na objekt među objektima.