

Konstruktivistička antropologija vremena Günтера Duxa

Hotimir Burger

Filozofski fakultet, Zagreb

Sažetak

Klasici filozofske antropologije pripremili su specifično antropologijsko razumijevanje vremena, ali ni u Schelera, ni u Plessnera, ni u Gehlena ne nalazimo jednu izvedenu teoriju vremena. G. Dux, nadovezujući se na te uvide, ali i uklapajući ih u suvremene koncepcije, razvio je jednu antropologiju vremena kao kognitivnog konstruktua u okvirima jedne genetičko–historijske teorije duha. Teorija se genetički utemeljuje u ontogenezi, gdje nastoji pokazati uspostavljanje osnovnih kompetencija i struktura, među kojima je i vrijeme. Čovjek mora, pokazuje Dux, razviti vlastitu kategorijalnu vremenitost kako bi oblikovao vlastitu formu priključka svoga biologijskoga sustava u interakciji s prirodom. Tu je na djelu autopoetski potencijal, koji najprije oblikuje vrijeme djelovanja, ali se na nju nadograđuje najprije socijalna, onda povijesna i na koncu apstraktno svjetska dimenzija vremena. Ovim dimenzijama odgovaraju primjerene figure vremena. Vrijeme djelovanja, pak, predstavlja okomicu u dimenzijama vremena koja ga sve više udaljuje od njegove prirodne verzije.

Duxova zanimljiva i kompleksna izvedba otvara mnoga pitanja. S obzirom na pojam subjekta artikuliran u filozofiji i elaboriran osobito od Kanta do Hegela, pa i dalje, kao »kompetencija za opće«, postavlja se pitanje nije li ta kompetencija konstitutivna za vrijeme. S obzirom pak na to da Dux govori o vremenu univerzuma, postavlja se pitanje valja li i univerzumu pripisati autopoezičnost? Nadalje, ako je vrijeme kognitivni konstrukt, kako onda stoji stvar s nekognitivnim tipovima vremena o kojima govori i autor, što je s tipologijom djelovanja i mogućom tipologijom vremena, primjerice s moralnim djelovanjem, estetičkim itd? Važan je i problem odnosa vremena i jezika, ako ga se veže uz kompetencije.

Čini se da je Dux preveliku cijenu morao platiti za razumijevanje subjekta kao konstruktua, jer odatle i vrijeme može proizaći samo kao konstrukt.

Ključne riječi: antropologija vremena, filozofska antropologija, kognitivni konstrukt, socijalno vrijeme, vrijeme djelovanja

Vrijeme je kompleksan fenomen jer konstituira temelje svijeta i ljudskoga opstanka. Zato je i teorijski kontekst u kojem ga se može pojmiti kompleksan. Vrijeme su odvajkada tematizirali mitovi i religije, filozofija i literatura, ali i znanstvene teorije. U filozofiji je vrijeme kao jedna od njenih bitnih tema prisutno od njenog početka, ali nekako od Kanta nadalje biva sve iscrpnije i sve raznolikije tematizirano. Jedan od *facita* filozofske diskusije o vremenu jest da ga nedvojbeno valja poimati u sprezi sa subjektom i subjektivnošću.¹

1 To je u nas najbolje pokazao Milan Kangrga u knjizi *Praksa – vrijeme – svijet*, Beograd 1984.

U antropologiji, prije svega u filozofskoj antropologiji, vrijeme je jedan od njenih graničnih pojmova. To je vidljivo i u klasika ove orijentacije. Tako već Schelerova teza o otvorenosti čovjeka svijetu i činjenica da se čovjek može nadviti nad sebe i iz jednog središta, takoreći s onu stranu prostorno–vremenskog svijeta, učiniti sve, pa prema tome i sama sebe predmetom svoje spoznaje,² sugerira sasvim osebujan odnos čovjeka spram vremena. Isto je tako s obzirom na ovu temu izazovna Schelerova teza da je čovjek bitno duh i da njegovu osnovu sačinjava »niz akata«. Ove nagovještaje Scheler međutim nije razvio u neku opširniju tematizaciju vremena.

»Iskakanje« čovjeka izvan »prostorno–vremenskog svijeta«, gotovo istodobno kad i Scheler, tematizirao je u svojoj antropologiji³ i Helmuth Plessner ali mnogo iscrpnije. Njegov pojam ekscentričnosti ili, točnije, pozicionalnosti ekscentričnog karaktera kao čovjeku primjerene forme života isto tako implicira specifično stajalište spram fenomena vremena. Pokazujući kako se čovjekov svijet – baš zbog takva karaktera njegova bitka – razlaže na unutrašnji svijet, na vanjski svijet i susvijet, Plessner ustanovljuje da su prostor i vrijeme »načini manifestacije ničeg«. Jer čovjek se na specifičan način ophodi spram ničeg, on je izvan prirodnog mjesta, izvan sebe, neprostoran, nevremennit, nigdje postavljen. Već na razini razlikovanja tijela i živog tijela čovjek se nahodi u različitim prostorima i različitim vremenima. On može kao stvar među stvarima biti na bilo kojem mjestu prostorno–vremenskog kontinuuma, a kao sustav koji je koncentrično zatvoren oko apsolutne sredine (subjektivnosti) on jest u jednom prostoru i vremenu s apsolutnim smjerovima. I ove naznake sugeriraju zanimljivu teoriju vremena, ali ni Plessner je nije razvijao.

U tom pogledu stvari stoje slično i s Gehlenom. Njegova kompleksna antropologija⁴ stavlja u središte razumjevanja čovjeka djelovanje i otuda naglašava okrenutost budućnosti, a samu budućnost shvaća kao čovjekovu bitnu dimenziju. Nadalje, u teoriji odterećanja Gehlen uviđa da je čovjek na minimum sveo dodirne točke s konkretnom situacijom i sa »sada«, i to i senzorno i motorički. Otuda je jezik, takoreći, na čovjekovo »odgođeno« ophođenje sa svijetom nadograđeni fenomen. Značajna je s obzirom na pojam vremena i Gehlenova teza o odgađanju zadovoljenja poriva u čovjeka, što stvara u njemu hijatus, osnovu onoga što se naziva dušom. Nadalje, i Gehlenova teorija institucija sadrži motive koji su mogli poslužiti kao osnova osebujnoga razumjevanja vremena svojom tipologijom djelovanja, ulogom koju pripisuje ritualu u čovjekovu životu itd.

Prema tome klasični filozofsko–antropološki autori nagovještavaju u svojim tekstovima kompleksnost i osebujnost vremena u horizontu antropologije ali se ne upuštaju u njegovu širu tematizaciju. Ovi nagovještaji dostajali su tek tome da se u toj orijentaciji subhumani opstanak shvaćao kao onaj koji opstoji samo u sadašnjosti i ne poznaje druge dimenzije vremena, dok se za čovjeka bar *implicite* podrazumijevalo da je on tvorac prostora i vremena.

Određenija stajališta možemo u tom pogledu naći u »novoj antropologiji« Gadamera i Voglera,⁵ osobito u svescima koji se bave biologijskom antropologijom. Tu se već mogu naći studije o različitim ritmovima organizama, o vremenu organizma te se

2 Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Sarajevo 1960.

3 Helmut Plessner: *Stupnjevi organskog i čovjek*, Sarajevo 1981.

4 Arnold Gehlen: *Čovjek. Njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, Sarajevo 1974.

5 H. G. Gadamer / P. Vogler: *Neue Anthropologie*, Bd. I–VII, Stuttgart 1973/1974.

otuda izvlače neke posljedice za čovjeka i njegov pojam vremena. Ali tu je prije svega riječ o empirijsko–znanstvenom aspektu toga problema.

S obzirom na skiciranu povijest problema vremena u antropologiji, izazovna je i poticajna ideja antropologije vremena što je nalazimo dosta iscrpno razrađenu u knjizi **Vrijeme u povijesti**⁶, Güntera Duxa. Konstruktivistički shvaćena i uobličena antropologija vremena tu je zamišljena kao bazična ne samo za razumijevanje ili, bolje, za »konstrukciju« pojma vremena kao takvoga nego i za rekonstrukciju povijesti duha. Točnije rečeno, antropologija vremena tu je shvaćena kao bazična ali ne i dovoljna za njegovo poimanje. Da bi se vrijeme pojnilo, antropologijsku dimenziju problema valja nadopuniti kulturnom i socijalnom; a osim toga treba prodiskutirati i naznačiti odnos vremena kao konstrukta spram posebičnog vremena univerzuma i prirode. Ljudska evolucija, to je Duxova teza, implicira i razvoj duha, a on je bitno povezan s vremenom. I sama ontogeneza čovjeka povezana je s poviješću duha, a povijest duha je ujedno povijest ljudskoga roda.

Zbog takvog pristupa razmatranje vremena u Duxa ima nekoliko slojeva ili aspekata koji su razrađivani u pojedinim dijelovima njegove knjige. U prvom, teorijskom, dijelu Dux određuje svoje ishodište i naznačuje svoju genetičko–povijesnu teoriju, zatim razvija samu antropologiju vremena, precizira razliku između kategorijalnog i socijalnog vremena i na koncu pokazuje u kojem smislu može ontogeneza biti uzeta kao okvir za rekonstrukciju vremena. Drugi važan aspekt njegova pothvata jest razmatranje sudbine ovako razvijenih konstrukata u povijesti. I to najprije tako da se analiziraju ključni tekstovi raznih kultura – težište je, dakako, na kulturi Zapada – a potom se u osnovnim crtama rekonstruiraju socijalni i neki drugi aspekti nastanka moderne s obzirom na fenomen vremena i njegova poimanja. Treći aspekt rasprave sačinjavaju istraživanja (odnosno zapisnici o njima) o tome koji su koncepti vremena prisutni u današnjim društvima na različitim stupnjevima razvijenosti.

Nama je najzanimljiviji i najvažniji, dakako, ovaj teorijski dio Duxova razmatranja.

Kako je rečeno, ovdje je riječ o duhu s obzirom na vrijeme ili o vremenu s obzirom na duh. A ako je riječ o duhu, onda se najprije pomišlja na spekulativnu filozofijsku tradiciju. Ali o njoj ovdje nije riječ. Točnije rečeno, i ona se ovdje može artikulirati, ali samo ako udovoljava zahtjevima konstruktivističke teorije,⁷ a ta se, najkraće rečeno, svodi na to da se mogu prihvatiti samo one teze koje se mogu obrazložiti. Zato je pojam duha ovdje lišen svake spekulativnosti, numinoznosti i metafizičnosti. Duh je kompetencija da se dosegne svijet i sama sebe učini iz njega razumljivim. Ta kompetencija je, u skladu sa znanstvenim teorijama razvijenim zadnjih desetljeća, uvelike rezultat autopoeitičnoga karaktera ljudskoga organizma koji konstrukcijom djelovanja ovremenjuje svoj opstanak i stvara spregu u kojoj mogu biti zadovoljene potrebe. Otuda je vrijeme **kognitivni konstrukt** pomoću kojega čovjek ustanovljuje svoj »priključak«

6 Günter Dux: *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik von Mythos zur Weltzeit. Mit Kulturvergleichenden Untersuchungen in Brasilien (J. Mensing), Indien (G. Dux/K. Käble/J. Messmer) und Deutschland (B. Kiesel)*, Frankfurt/M. 1992. – G. Dux je inače profesor sociologije u Freiburgu. Bio je jedan od izdavača Plessnerovih *Sabranih spisa (Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt/M.)*, a publicirao je i knjige *Die Logik der Weltbilder* i *Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter*

7 Kad je o konstruktivizmu riječ, iako Dux to ne spominje, u Njemačkoj se pod time misli na Paula Lorenzena i na njegovu konstruktivističku teoriju znanosti i takvo razumijevanje filozofije. Vidjeti osobito: P. Lorenzen: *Konstruktive Wissenschaftstheorie* (Frankfurt/M. 1974) i *Methodisches Denken* (Frankfurt/M. 1968).

na dinamiku univerzuma, na taj način uspostavlja svijet i postavlja sebe u njemu. Zato je pojam **vrijeme djelatnosti teorijski supstrat** na kojem počiva Duxova teorija vremena. Njegov konstruktivizam stoga nije samo metodologijske nego i sadržajne, čak supstancijalne naravi.

Rekonstrukcija ovdje poprima formu genetičko–historijske teorije koja ontogenezu i njenu tvorbu kognitivnih kompetencija uzima kao ishodište, a onda pokušava slijediti kulturno i povijesno konkretiziranje tih kompetencija na razini odrasle osobe koja egzistira u određenom društvu i u određenoj kulturi. Prema tome, polazi se od temeljnih antropologijskih struktura kao uvjeta mogućnosti njihovih vlastitih artikulacija i konkretizacija u određenim povijesnim i kulturnim tvorbama. To pak pretpostavlja da (ljudski) organizam može osigurati svoj život samo ako pokrene vlastiti proces oblikovanja, tj. autopoezu.

Već je iz ovih naznaka vidljivo da ova teorija pokušava učiniti komplementarnima spoznajno–teorijsku, antropologijsku, genetičko–psihologijsku i socijalnoteorijsku koncepciju vremena, ali joj osnovu nesumnjivo čini antropologija vremena.

Ključni pojmovi uz pomoć kojih Dux fundira svoj pristup vremenu jesu **struktura i kompetencija**. S obzirom na intenciju da se zasnuje jedna **povijest duha**, njega nadasve zanimaju **strukture kognicije**. Ove pak dijeli na **operacionalne i kategorijalne** strukture. Operacionalna struktura je **mentalna spremnost**, umješnost povezivanja relacija. Ona dopire do osnova svjetske zgrade i svojim razvojnim stupnjem određuje način na koji se svijet čovjeku pojavljuje. To je način postupanja s materijalnošću, ali je sam lišen svake materijalnosti.

Kategorijalne ili materijalne strukture su temeljne strukture u ustrojstvu svijeta pomoću kojih se shvaća materijalnost dane zbiljnosti. Dux jednostavno kaže: to su kategorije, i tako replicira na diskusiju o razlici između egzistencijalija i kategorija, koja se vodila u suvremenoj filozofiji.⁸

Daljnje važno razlikovanje uvodi Dux u samom pojmu kategorijalne strukture, i to tako da razlikuje **događajnu i objektnu** strukturu. Na taj način dolazi do **djelatnosti** kao događajne strukture koja je posebno važna za razumijevanje vremena. Naime, vrijeme – koje je i samo kognitivna struktura – u svojoj je najtemeljnijoj dimenziji, misli Dux, organizacija dinamike svijeta. I to, kako vanjskoga svijeta, u njegovoj diferenciji i stranosti spram vlastitoga tijela, tako i unutrašnjeg svijeta, kao one strukture preko koje biva izgrađen akcijski sustav bića o kojem je tu riječ. U ovoj teoriji vremena razvitak vremenske strukture slijedi razvitak događajne strukture, jer se jedino tako može objasniti struktura vremena.

U ovom kontekstu programatski je važan Duxov nalaz da postoji jednakost, istovjetnost ontogenetski rano razvijenih kognitivnih struktura u svim epohama i u svim kulturama čovječanstva. To je, takoreći, opće dobro čovječanstva koje od doba lovaca i sakupljača u ranoj povijesti čovječanstva stoji na raspolaganju svakoj ljudskoj jedinki. To ujedno znači da u svim vremenima i u svim društvima pojedinci »startaju« s jednakim kognitivnim uvjetima na početku procesa tvorbe opisanih kompetencija i kategorija.

Te strukture i slijed njihova razvoja imaju za Duxa metodički primat. One su nama i danas dostupne – što je vrlo važno – u njihovu uvijek nanovo započinjanom

⁸ Vidjeti npr. M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985, prije svega Heideggerovo razlikovanje egzistencijalija i kategorija.

procesu tvorbe u ontogenezi. Štoviše, njihova rekonstrukcija i njihovo razumijevanje omogućuje nam pristup svakoj drugoj kulturi i svakom drugom društvu; što nije moguće ni na bazi općeljudskih egzistencijalija (kao što su rođenje, smrt i seksualnost), niti na bazi arhetipa ili strukture u smislu strukturalne antropologije. Tako se Dux razgraničio od konkurirajućih teorija egzistencijalne antropologije, Junga i Levi Straussa.

Iako je antropologija vremena temelj Duxove koncepcije, on je najprije nastoji razgraničiti spram jedne »kozmiologije vremena« ili, drugim riječima, on nastoji odrediti odnos između vremena kao konstrukta i vremena univerzuma. On hoće pokazati razliku između objektnoga ili posebičnog smisla vremena od »subjektnoga« vremena »za nas«. U tom pogledu on ostaje kantovac, ali ne odbacuje ni neka postkantovska rješenja i teorijska iskustva, primjerice hegelijanska.

Objektna strana vremena artikulira se uz pomoć pojmova prirode, univerzuma i stanja bitka. Dux zagovara ovdje teorijsku »prednost prirode«, i to u banalnom smislu pretpostavke koju mora uvažiti svako mišljenje, pa ma kako apstraktno bilo. Jer, mi sebe uvijek razumijevamo u nekoj prirodi i njome obuhvaćeni i s njom agiramo u nekoj konkretnoj formi. Drugim riječima, pri razumijevanju vremena uvijek valja pretpostaviti **trajanje univerzuma**, zato njime valja uvijek započeti. To je apsolutna granica vremena i, s obzirom na to, vrijeme je uvijek ona kognitivna organizacija kojom mi u trajanju univerzuma shvaćamo njegovu mijenu. Ali istodobno valja imati na umu i to da je svako shvaćanje vremena ovisno o razvojnog stupnju vremena kao određene kognitivne organizacije. Trajanje univerzuma valja ipak shvatiti vremenski–nevremeno – to je vječnost kao tema filozofije. U svakom slučaju, s obzirom na univerzum, koji se ne može shvatiti kao nenastao, otvara se **nulta točka vremena**. Ona ukazuje na pretpočetno stanje univerzuma koje izmiče našoj spoznaji, pa i refleksiji.

Daljnji problem u ovom kontekstu jest odnos realnosti i konstruktivnosti vremena. To je primarno razlikovanje, kojim se Dux neće baviti, ali ono mu je potrebno kako bi se teorijski legitimno kretao raznim regijama ontičkoga u kojima se vrijeme artikulira, ali i zato da odredi karakter svoje teorije. Zato ovdje aktuiru i pojam »stanje bitka«. Dux zagovara konstruktivni realizam, a to znači da je stanje bitka mišljeno pretkategorijalno i da je ono granični pojam. Iz tog vidika vrijeme je konstrukt u kojem stanje bitka samo sebe predstavlja i u kojem konstrukt u njega dohvaćamo. Prema tome, vrijeme nije samo konstrukt – to je ta realistička pozicija – nego **konstruktivno dohvaćeno stanje bitka**, prema tome realnost. Otuda bi trebalo slijediti da vrijeme ne treba odvajati od procesualnosti univerzuma, niti pak ovu odvajati od univerzuma i nadređivati je vremenu.

Važna je nadalje teza da ovo pretkategorijalno vrijeme ima svoja dva načina: ono jest kao **fizikalna organizacija materije** i kao **vlastito vrijeme živog bića**. To pretkategorijalno vrijeme neovisno je o nama, iako jest dohvatljivo u konstruktima našega iskustva.

Drukčije stoje stvari s konstruktivnošću vremena oblikovanom na tlu antropološkoga ustroja. Taj konstrukt ima svoje sjedište u ljudskoj tjelesnosti i tako ontički dimenzioniran biva realan.

Ova dvostruka dimenzija vremena ima i dvostruki razvojnologički aspekt. A baš logika razvoja ovih struktura ono je što Duxa najviše zanima. Ako su u pitanju prirodna zbivanja, onda je razvojnologički aspekt razumljiv u **spoznajnoteorijskoj**

dimenziji. Naime, razvojem vremena dinamika univerzuma se ne mijenja »po sebi«, nego samo u tome kako se ona predstavlja »za nas« i mi je uvijek poznajemo u obliku kako se ona predstavlja za nas. Isto vrijedi i u fizici – Dux poziva u pomoć tezu Nielsa Bohra da kvantna mehanika nije odraz nekog osebujnog kvantnog realiteta.

Drukčije stoji stvar s razvojnologičkim aspektom vremena ukoliko je on **ugrađen u samu formu opstanka** subjekta. Razvojem njegove forme mijenja se i ontički sadržaj. Tu je, drugim riječima, u pitanju zbiljnost *sui generis* koja sama generira svoj sadržaj, ali ipak uvijek zadržava relaciju spram posebične zbilje odnosno spram »prirode«.

Zato s obzirom na razvoj vremena čovjek može živjeti i živi u različitim vremenima. Tu nastupa jedna **diverzifikacija vremena.** Razlikuje se vrijeme dijetea kao i vremena raznoliko razvijenih društava. Štoviše, u samoga čovjeka na djelu je vrijeme kao puki razumski konstrukt, ali i kao **doživljeno vrijeme** subjekta u kojem se zbiva izvjesna simbioza s prirodom. Ova se razlika nikada potpuno ne gubi. Okolnost da s našim tijelom pripadamo prirodi ne dozvoljava tvorbi kulturnih konstrukata vremena da sasvim prekriju vrijeme organizma. Zato u različitim situacijama i životnim stanjima možemo živjeti u različitim vremenima, a bazalna naturalna dimenzija vremena doživljava se na različite načine kao doživljajna dimenzija tijela. Prema tome, doživljajno vrijeme sasvim je nešto drugo od vremena operacionalnih konstrukata: npr. vrijeme u kojem živi šetač koji je zaboravio na sve, čovjek koji se zamislio nad praznom šalicom kave usred buke ili netko tko je drugoga zagrlio.

Nakon ovih načelnih razmatranja i razlikovanja vremena Dux izvodi genezu **vremena** baš kao **kognitivnog konstrukta**, tj. on razvija svoju **antropologiju vremena.** Pri tome se oslanja na autopoetičnu osnovu organizacije vremena u ljudskom organizmu. Već činjenica da je čovjek za povezivanje s mijenom dana i noći uspostavio 150 različitih biologijskih ritmova govori u prilog tezi o autopoeziji.

Interno vrijeme organizma, kao i vrijeme njegove organizacije prema izvanjskom, utemeljeno je s pojmom **potrebe** i njenoga zadovoljenja. Tom spregom omogućeno je »endogeno priključenje unutarnje vremenske organizacije organizma i vanjske zbiljnosti«. Tvorba kognitivne forme vremenosti nadovezuje se na tu spregu. Dux tvrdi da se već na subhumanoj razini života može govoriti o oblikovanju svijesti koja nije reflektivna, a povezana je sa iščekivanjem i konstitutivna je za vrijeme.

Antropologija vremena aktivira neke bitne uvide suvremene antropologije. Jedan od njih jest da čovjek nema, kao ostala bića, genetski organizirani sustav ponašanja i zato je **otvoren svijetu**, štoviše, on svijet tek treba stvoriti. To je odlučujuće i za njegovu vremenost. Budući da **biologijski nije priključen** na dinamiku vanjske zbiljnosti, čovjek mora taj priključak vremenski organizirati, i to u dvostrukom smislu: kao vremensko strukturiranje vlastita ponašanja i kao vremensko organiziranje vanjske zbiljnosti, tj. njene izgradnje kao »svijeta«. Čovjek mora izgraditi prije navedenu **kategorijalnu vremenitost** kako bi oblikovao formu priljučaka biologijskog sustava u interakciji s prirodom koja je već tu.

Ovu zadaću svladava ljudski organizam tako da razvija specifičnu sposobnost, **duh.** Duh je kompetencija (razvijena u organizmu) da se stvore sredstva prijeko potrebna za ophođenje sa zbiljnošću. Vrijeme je jedno od tih sredstava. To je – kako smo već ustanovili – organizacija priključka dinamike vlastita sustava na dinamiku univerzuma, a forma tog priključka jest **smisleno djelovanje.** Naime, biće bez genetski fiksiranih formi ponašanja, kakvo je čovjek, mora ustanoviti reflektivni odnos spram

vlastite motorike. Ono mora zahvatiti svoje potrebe i djelovati kako bi ih zadovoljilo. Preciznije rečeno, ono mora **oblikovati strukturu djelovanja** i sustav djelovanja kao svoj oblik priključka na vanjsku dinamiku. Tu je na djelu ovremenjivanje vlastite motorike u kojoj radnja protječe i biva sinkronizirana vanjskim situacijskim datostima.

Sama pak kompetencija za djelovanje razvija se **postavljanjem spram iskustva organizma**, zatim **autopoetičkim potencijalom** i nečime što Dux naziva **samopostavljanjem**, kojim organizam kao subjekt slijedi mijenu i tako ostaje identičan sa sobom. Tako se stvaraju mehanizmi za nesmetano ophođenje s objektom, a tvorbom simboličke reprezentacije sve radnje postaju moguće. Na tom stupnju i svijest, ali kao reflektirana svijest, preuzima upravljanje nad vođenjem života.

Samonikla organizacija djelovanja je vremenska organizacija najelementarnije dinamike. Zato je vrijeme vidljivo ponajprije kao **vrijeme djelovanja**. To da je razvijeno samoniklo, znači da se nužno postavlja kao rezultat autopoetskog procesa stjecanja djelatne kompetencije. Ali Dux ovdje naglašava da je ova samoniklost ipak **kulturno a ne prirodno dostignuće**. Razvoj te kompetencije tjera priroda, a ono što nastaje jest kultura. U svakom slučaju, gotovo kao aksiom ove teorije vrijedi tvrdnja da je sve samoniklo vrijeme vrijeme djelovanja. Zato se naš autor dalje bavi **strukturnom logikom vremena djelovanja**.

Prvi element te logike čini **konvergencija na subjekt**. Pod konvergencijom tu se misli približavanje i zajedničko usmjeravanje radnje i svijeta prema subjektu. Ta konvergencija postiže se tako što subjekt, uz pomoć kompetencije zadržavanja motorike i njenog upravljanja, postavlja hijat u svome opstanku; i to, prvo, između sebe kao djelatnog i same djelatnosti i, drugo, između sebe i svijeta. S obzirom na taj hijat ili – govoreći tradicionalnim terminima antropologije – s obzirom na distanciju vrijeme se organizira ne samo na »prije« i »poslije« nego i u relacije sadašnjost–prošlost i sadašnjost–budućnost. Pri tome »sada« postaje **središnja točka**.

I ovdje Dux ističe da ovo »sada« nije čista fikcija niti je potpuno ovisno o svijesti. Ono jest u relaciji spram realnog vremena univerzuma, koje se sastoji od niza »ranije«, »kasnije« i »istovremeno« te njima podležeg trajanja. Vrijeme djelovanja i realno vrijeme univerzuma uspostavljaju relaciju upravo preko »sada« kao svoje referentne točke. Središnja figura tu je djelatni subjekt koji s distancijom prema djelovanju i prema polju djelovanja stvara i reflektivnu distanciju spram sebe sama. U toj samorefleksiji doživljava on sebe kao onoga koji pokreće djelovanje iz sebe. Tako je on sebi dan u »sada« i »ovdje« svoga vršenja života. To življenje ili vođenje života ima bitno uporište u »sada«, zato će Dux reći da je život djelatnoga subjekta »konstitucionalno prezentistički« (str. 51).

Iz ovako uobličene svoje pozicije prigovara Dux Husserlu da u njegovu pojmu vremena nedostaje upravo ovo oblikovanje reflektivnosti pomoću djelovanja. Husserl ide izravno na pradoživljaj svijesti kao iskon vremena, a da se ne pita za njegovu genezu. Husserl zapravo opisuje svijest vremena odraslog Europljanina, a ova ipak ima svoju povijest.

Ipak, i za Duxa **samorefleksija ili reflektivno samoodnošenje** jest jezgra prije spominjanog »sada«, kada se ono gleda sa subjektivne strane. Ta jezgra nije ni »ukupnost senzorno prezentnih objekata«, niti je povezana sa simboličkom reprezentacijom. Dux uvodi u diskusiju i Bierijeju ideju realnoga subjekta.

Daljnji važan element logike vremena djelovanja jest odnos spram **kategorije mogućnosti**. Djelovanje se kao takvo usmjeruje na moguće; moguće stoji pred subjek-

tom kao polje djelatnosti u otvorenoj formi. Mogućnost biva kategorijalnom formom i ulazi u strukturu vremena. Naime, u samome djelovanju radi se o određivanju i određenosti koji su uklopljeni u relaciju sadašnjost – budućnost. Sustav djelovanja usmjerava spram budućnosti, a iz pogleda na mogućnosnu formu budućnosti otvara se i sadašnjost. Zato je cjelokupno stanje djelatnoga subjekta ne samo **prezentističko** nego i **futurističko**.

I **linearnost** je važna karakteristika logike vremena. I ona potječe iz linearne strukture djelovanja. Tu je ponovno važan učinak distanciranja i iz njega omogućeni **nabačaj radnje**. Linearnost radnje sastoji se u tome što se ona zbiva od cilja prema početku. (To je njen, rekao bi Lukacs,⁹ teleologijski karakter, njeno svojstvo da jest teleologijska postavka.) Smisleno djelovanje i vrijeme čine dva aspekta istog antropologijskog stanja. Onaj pak tko djeluje, doseže na kraju djelovanja sebe sama.

To su glavni elementi Duxove antropologije vremena na temelju koje on ovdje kritizira Kanta i ponovno Husserla, uvijek s istim prigovorom – da uzimaju kao unaprijed dano ono što bi tek trebalo rekonstruirati genetičkim postupkom: **sâmo vrijeme**.

Kako smo pokazali u našoj raspravi o antropologiji i socijalnoj filozofiji,¹⁰ tematiziranje svakog problema koji je bitno povezan sa čovjekom mora se nastaviti u socijalnoj dimenziji i ne može zastati na usko shvaćenoj antropologiji. To zna i Dux, zato svoje tematiziranje vremena odmah u tom smjeru proširuje, i to tako da uvodi razlikovanje **kategorijalnog i socijalnog vremena**. Ta sprega antropologijske i socijalne dimenzije ovdje je utemeljena na činjenici da je subjekt konstruktor, a ta konstruktivnost temelji se na uzajamnosti, upućenosti jednih na druge empirijskih subjekata. No nije riječ o tome da se društvo postavlja kao subjekt. Dux se hoće distancirati od ove Durkheimove teze. On hoće okvir razumijevanja vremena proširiti na sociokulturne procese oblikovanja životnih formi. Zato su u pitanju ponovno dvije dimenzije. S jedne strane, svaki ljudski pojedinac u osnovnim formama kognicije i interakcije nanovo razvija one forme koje je svatko drugi razvio već prije njega, pa tako i vrijeme. Analizom te stvaralačke autopoeitičke uloge svakog ljudskog pojedinca u razvoju taj proces postaje proziran. Otuda se mora zaključiti da kategorijalne forme života nisu genetski usadene, nego ih svaki pojedinac nanovo razvija. Zato one u svojoj strukturi i razvojnoj logici predstavljaju **zajednički posjed čovječanstva**. S druge strane, važno je da tu kategorijalnu formu pojedinac stvara u **interakciji s drugima** i u obliku u kojem su je drugi već prije njega napravili. Za to je ona **ab origine** i **socijalna kategorija**. To vrijedi i za kategorijalno vrijeme.

Prema tome, proces oblikovanja ovih formi i struktura je socijalan, a »ovremenjivanje« samoga života zbiva se putem **pravila**. Kategorijalne forme života razvijaju se zato da bi ljudski pojedinci mogli kompetentno surađivati, a pravilo je izravni talog vremena kao povezivanja različitih realnih vremena (str.68). Pravilo je izraz i, u izvjesnom smislu, jamac identičnosti uvjeta u kojima se život javlja. To što je subjekt konstitutivan za organizaciju pravila i što sebe postavlja u refleksivan odnos spram njih, prepreka je tome da internaliziranje pravila dosegne rigidnost prave prirode, da se socijalni život nikada do kraja ne skrutne. Zato još od Demokrita zato u tim diskusijama cirkulira termin »druga priroda«.

9 G. Lukács: Prilog ontologiji društvenog bitka. Rad, Zagreb 1980. – Prije svega je tu relevantno poglavlje »Rad kao teleologijska postavka«.

10 H. Burger: »Filozofska antropologija i socijalna filozofija«, »Filozofska istraživanja« 43(1991), str. 965/977.

Specifični ljudski oblik pravila je **trebanje**, dakle pravilo **oblikovano u normi**. Zato je ovremenjivanje interakcije u normama temeljno za ljudski opstanak.

Pojedinčeva pozicija je u takvom sklopu dvojaka. S jedne strane pojedinac sam konstruira ali i preuzima vremensku strukturu koja je uvijek već oblikovana, unaprijed dana kao kategorijalna forma, i to ne samo u slijedu »ranije«, »kasnije«, »sada«, »upravo« i »odmah« nego i s obzirom na to da je već ustanovljeno što se radi ujutro a što popodne, kada započinje noć a kada dan. To su društveno fiksirani sadržaji i preko njih se oblikuje struktura. Pojedinac u razvoju sam razvija strukture upravo time što ove sadržaje danoga, zatečenoga vremena usvaja.

Na ovaj se način onda društveni razvoj pokazuje kao pogonska sila i same ontogeneze; to je uloga »preegzistentne socijetarne organizacije«. Pojedinac u razvoju konfrontira se sa strukturama na razini odraslih i tako se aktivira proces učenja koji traje stoljećima i tisućljećima. Zato je **razvitak iznad samoniklog praga** rezultat društvenih a ne ontogenetskih procesa. Ontogenetski i socijalni razvoj, priroda i duh ulaze jedan u drugog i zahvaćaju se. Tako se legitimira pojam »socijalno vrijeme«, ali opet ne u smislu Durkheima, koji misli da društvo oblikuje vrijeme. Ne, reći će Dux, vrijeme je jedna od osnova za oblikovanje društva. Društvene organizacije ne bi bilo da nema vremena (i prostora).

U ovom sklopu Dux je kritičan i spram teze Norberta Eliasa,¹¹ koji u svojoj studiji o vremenu misli da je vrijeme bezpočetno kao i društvo; njihovu genezu valja učiniti transparentnom, i to tako da se ima u vidu njihovo uzajamno konstituiranje.

I u raspravi o **socijalnom vremenu** Dux ustanovljuje jedno važno razlikovanje. S jedne strane vrijeme je naprosto **uzorak poretka** u kome se živi, dijeljenje vremena s obzirom na djelatnosti – dnevne i godišnje. A s druge strane imamo onda **vrijeme interakcije**, koje je supstancijalnije. To je vrijeme socijalne organizacije i socijalnog sistema, koje se bitno razlikuje svojim sadržajem ako su u pitanju društva u kojima dominiraju odnosi *face to face* ili ona u kojima su dominantni odnosi koji se osamostaljuju a djelatnosti isprepliću, uzajamno se pretpostavljajući. Tada njihovi akteri moraju respektirati, uvažavati perspektivu drugih. To je put k **apstraktnom vremenu svijeta**, koje je, čini se, za Duxa krajnja točka u njegovu razvoju.

Prikaz ontogenetskog razvoja vremena sačinjava završni stupanj ovih izvođenja, iako su ona imala baš taj razvoj kao svoje uporište i referentnu točku. Ovdje se Dux u najvećoj mjeri služi Piagetovim radovima o toj temi,¹² ali prije toga ponovno formulira neke opće teze na kojima počiva njegova rekonstrukcija. Tako tvrdi da tvorbu vremena u djetinjem habitusu prisiljava prisila da se postigne homeostaza, dakle ravnoteža između organizma i svijeta. Autopoetska tvorba vremena u ranoj fazi razvoja nastavlja se tako dugo dok se ne uobliči forma vremena koja dostaje životu. Ne samo vrijeme nego svaka kognicija izvodi se iz ontogeneze, ali ova nije mišljena ahistorično, nego se uvijek uzima u obzir ontogeneza u danoj epohi i u danom društvu. U najrazličitijim socijalnim i povijesnim okolnostima radi se uvijek o zadaći da se organizam priključi vanjskome svijetu i pri tome organizira svoju dinamiku i dinamiku svijeta.

11 Norbert Elias: *Über die Zeit*, Frankfurt/M. 1978.

12 Tu je prije svega riječ o Piagetovoj studiji *Le développement de la notion de temps chez l'enfant* (Paris 1973.), ali i o nekim drugim spisima. Uostalom, treba istaknuti da Dux navodi vrlo veliku i raznoliku literaturu na temu vrijeme, i to filozofijsku, socijalnoteorijsku, etnologijsku te dijelom i prirodnoznanstvenu. Zanimljivo je da pri tome izostavlja autore kao što su Heidegger, Bloch kao i bilo kakvu referenciju na klasične filozofskoantropološke autore.

Piagetove radove koristi Dux jer iz njih hoće rekonstruirati razvojnu logiku vremena koju Piaget nije uočio. Osim toga, on prigovara da je Piaget tvorbu vremena povezivao s oblikovanjem **određenoga** tipa kompetencije, algebarskom racionalnošću, a valjalo je uočiti, po Duxovu mišljenju, konstituciju djelatne kompetencije kao takve. U svakom slučaju, Piaget je ustanovio da se sposobnost mišljenja – ma što ona značila – oblikuje već u predoperacionalnoj fazi razvoja kada dijete, zajedno s jezikom, počinje stjecati sposobnost simboličke konstrukcije zbiljnosti. U takvom sklopu nastaje najprije **zorno vezano vrijeme**, a tek potom operativno vrijeme ili vrijeme djelatnosti. Za ovo drugo vrijeme karakteristična je i **na djelovanje centrirana logika prosuđivanja**, koju je Piaget ustanovio i eksperimentalno. Ona se, kratko rečeno, sastoji u tome da za dijete u toj fazi razvoja svaki događaj ima svoje vrijeme te da uvijek jedan događaj vodi djetetovo prosuđivanje. Ona, naime, još ne uspijeva reagirati interakcijski kompetentno, ne može promijeniti perspektivu iz koje pristupa svijetu. A da bi se razvilo vrijeme, treba baš to: moći misliti iz vlastitog ali i iz tuđeg stajališta. Stjecanje kognitivne kompetencije, ističe Dux, povezano je s procesom praktične interakcije i argumentacije. To je učenje kao genuino kolektivni proces.

Kako bi se u razvoju vremena prekoračilo vrijeme vezano uz centriranu djelatnu logiku, mora se kompetencija djelovanja odriješiti od konkretne radnje. Radnje se moraju moći koncipirati i uzajamno koordinirati u **apsolutnom vremenu**. To je granica ontogenetskog razvitka u povijesti. Drugim riječima, tu je nužan socijalni razvoj, socijalna intervencija u razvoj samoga vremena. Jer ovako odriješena kompetencija nije potrebna za život u jednostavnim socijalnim odnosima, npr. u arhaičkim društvima. Tek kada se u jednom socijalnom ambijentu moraju obavljati radnje *in abstracto*, mora se razviti i primjerena kompetencija, ali i to se zbiva na zahtjev vanjskoga svijeta, tj. prisilno je dobiveno potrebama opstanka. U svakom slučaju, ovdje imamo još nekoliko distinkcija u pojmu vremena: imamo zorno vrijeme, zatim **samoniklo vrijeme** radnje i napredovalo **vrijeme svijeta**, mjestimice nazivano i apsolutnim vremenom.

Kada cijeli taj slijed rezimira, onda Dux ističe njegovu »dubinsku dimenziju«, tj. činjenicu da se ovakvim slijedom razvoja subjekt odriješuje od svijeta i čini ga komplementarnim sebi. Drugim riječima, on stvara otvoreni prostor za akciju samoga oblikovanja svijeta. Taj događaj ima uz to i svoju jednokratnu izvedbu u konstituciji novovjekovnog autonomnog subjekta u povijesti Zapada.

Kad se pak promatra ontogenetski razvoj, onda se u njemu može dosta jasno razdvojiti oblikovanje intuitivnog i operativnog vremena u dobi od 3–5 godina djetetova života i početno osamostaljivanje vremena (u prijelaznom stadiju od 6–9 g.) s ustanovljenjem djelatne kompetencije i s konvergencijom svijeta na subjekt. Takvim razvojem vrijeme se postavlja kao otvoreni horizont, čak prostor pred subjekt, a u osnovi se bazira na mogućnosti **uvažavanja perspektive drugoga**. Važan uvid, dobiven na temelju eksperimentalnih istraživanja dokumentiranih u ovoj knjizi, jest onda to da odrasli pojedinci u današnjim nerazvijenim, »primitivnim« društvima (primjeri s Amazone i iz Indije) imaju doživljaj vremena koji je po kompleksnosti ispod onoga u djeteta na ulazu u adolescentsku dob u suvremenim industrijskim društvima.

Istraživanje povijesti – kako smo već ustanovili – s obzirom na izvedene vremen-ske strukture nema samo informativni smisao nego i taj da potvrdi njihovu utemeljenost i validnost. Za tu svrhu istražuju se raspoloživi društveni modeli, ali i slike svjetova koje su tradirane u mitovima, religijama i u filozofiji. Dux misli da se iz tog povijesnog materijala, sa stajališta njegovog rekonstruktivnog postupka, mogu iz

uvjeta antropologijskog ustroja kao takvog rekonstruirati strukture one ontogeneze čije konkretne historijske forme nismo vidjeli niti ćemo ih ikada vidjeti, misli da se iz tog materijala može razabrati razvojna linija evolucije koja slijedi razvojnu logiku kojom su te strukture zahvaćene. Taj razvoj mora, kako smo već ustanovili, u svakom društvu doprijeti do razine na kojoj je moguće kompetentno djelovanje, tako da – strogo uzevši – nema primitivnih društava. Svako društvo živi u svijetu koji je u cjelosti kulturno razvijen. Zato se i mogu istraživati današnja društva sakupljača i lovaca s namjerom da se ustanovi koji su razvojni stupanj strukture vremena oblikovala. Tako koautor ovoga djela ispituje stanje operacionalne kompetencije u dolini Amazone. Tu je ustanovljena razina vremenske strukture o kojoj je već bilo riječi te karakteristični raskorak između kompetencije prosuđivanja i operacionalnosti, tj. činjenica da je svaki pojedinac u stanju primjereno reagirati u danoj situaciji, ali da s prosuđivanjem pojedinih njenih elemenata i njihovih odnosa ima poteškoća. Zanimljivo je i to da djeca u svim ispitivanim kulturama na postavljeni problem daju iste odgovore i da slijede jednaku razvojnu logiku.

Važno je, nadalje, da Dux ustanovljuje kako se u ranim društvima najčešće vrijeme djelatnosti mitologizira. U tim se kulturama vremenska struktura ustanovljena u djelatnosti premješta na razinu slike svijeta. A slika svijeta prekoračuje ograničenu praksu djelatnoga polja. No baš na razini slike svijeta radi se o – historijski gledano – **povijesti duha**. Ovo tematiziranje ranih društava i njihovih religija treba pokazati da je svijet rane povijesti bio konceptualiziran preko logike djelovanja i njoj primjerenoga vremena. Takav je slučaj s Mayama, Hopijima i Izraelcima – to su posebno poticajni primjeri. Ali i zapadnoj tradiciji tako daleka kineska kultura pokazuje, manje ili više jasno, istu logiku.

Baš iz ove djelatno–logičke osnove može se, po Duxovu mišljenju, razumjeti naglašena prisutnost teze o primatu duha u velikom broju tumačenja svijeta, ne samo u zapadnoj tradiciji. Jer djelatna logika doista pretpostavlja refleksiju kao ono što djelovanju prethodi. U takvim slikama svijeta duh se stoga projicira kao metafizički prvotno ili čak apsolutno.

Paradigmu djelovanja sadrže i mitovi, posebno oni o stvaranju, koje se, uostalom, gotovo redovito misli kao **uspostavljanje poretka ili reda nasuprot kaosu**, a ne kao stvaranje materije.

I u pristupu povijesnom materijalu, prije svega tekstovima koji u tom pogledu stoje na raspolaganju, Dux hoće biti metodologijski precizan, budući da to smatra onim dijelom svoga pothvata koji treba opravdati njegove teorijske konstrukte. Sva historijska spoznaja u tom pogledu sastoji se u tome da osvijestimo strukture (o kojima se ovdje radi) i njihovo implementiranje. Naravno da Dux u istraživanim tekstualnim izvorima – epovima, mitovima itd. – nalazi **vrijeme djelovanja** kao dominantno, a preko logike djelovanja biva tu dokućena i vremenost univerzuma. Osim toga, čitanjem ovih »slika svijeta« hoće se ustanoviti kako se u povijesti kulture postupno povećava kompetencija organizacije preko razine koju jamči ontogeneza i arhaično društvo. U sprezi sa socijalnim razvojem i osobito s razvojem načina proizvodnje primjetan je porast refleksivnosti u visokim kulturama, kao i intencija da se nadvlada djelatno–logička paradigma. Zato se u zapisima u različitim tipovima diskursa može primijetiti nadiruće proturječje između praktičkog iskustva i njegove razrade u tradicionalnim strukturama kognicije, koje postaju neprimjerene za tumačenje nove prakse.

U ovaj tekstualni, hermeneutičko–rekonstruktivni dio uklopljeno je i istraživanje metafizike vremena. Ona započinje u antičkoj Grčkoj – Homerovim i Herodotovim razumijevanjem vremena. Važne inovacije u tom su pogledu Herodotovo **povijesno vrijeme** i Parmenidovo izvođenje vremena iz procesualnosti, koju on potom ukida. Treba reći da je Duxovo shvaćanje metafizike vrlo shematskom. On ga svodi na apsolutizaciju vremena djelovanja.

Slijedeći važan dio analize čine segmenti koji nisu toliko vezani za tekstove koliko za socijalnu povijest Europe, iz koje se želi rekonstruirati **geneza svjetskog vremena**. Na temelju tih analiza Dux zaključuje da već srednji vijek završava s novim, **apstraktnim vremenom** univerzuma te da je nakon toga oblikovano **svjetsko vrijeme**. Na konstituciju ovoga vremena utjecalo je, uz ostalo, susretanje različitih kultura na različitim razvojnim stupnjevima na europskom prostoru. Ono je oslobodilo organizacijske kompetencije, misli Dux, koje su otprilike od 9. st. nadalje potakle razvojni proces u spomenutom smjeru. Utjecaj kršćanstva ovdje nije jednoznačan, kako se to obično misli. Povijest spasa i svjetska povijest te njima imanentne strukture vremena ne mogu se jednoznačno povezati. Utjecaj kršćanstva na konstituciju vremena znatniji je s obzirom na njegovu intenciju da nebeski opstanak učini vidljivim na zemlji. Ta intencija imala je kao posljedicu progresiju organizacije.

Najveći pomak strukturno–logičkog karaktera vidljiv je kada se preko istovremenosti vremenskih nizova oblikuju **razdoblja** (*Zeit–Raum*) i kada se vrijeme počinje odmjeravati u jednakim intervalima.

Poantu u tom razvoju čini »vrijeme tržišta«, tj. organizacija proizvodnje za tržište. U njoj se počinje kalkulirati s vremenom kao jednim od bitnih sastojaka vrijednosti robe u kapitalističkoj robnoj proizvodnji. To koincidira s pojavom javnih dobnjaka, s diobom cjelokupnog dnevnog vremena na satove i pojavom mehaničkog sata. Ova razmatranja zato završavaju tezom da je kapitalistička robna proizvodnja učinila nužnim razvoj onoga vremena koje poznajemo kao **apstraktno vrijeme**, koje čini temeljnu strukturu **svjetskoga vremena**. To znači da se napušta vrijeme spregnuto u centriranu logiku radnje, da se otvaramo spram **vremena razdoblja** u kojem su svi događaji povezani u istovremenosti »sada« i tako se odvijaju prema naprijed. Razdoblje je prostor u kojem svi mogući događaji imaju svoje mjesto.

Tek na takvoj osnovi moguće je i povijesno vrijeme, misli Dux; povijesno vrijeme kao u vremenu povezano događanje, kao istodobnost svega što jest. Vrijeme je tu postalo kretanje tog ogromnog, čudovišnog spleta događaja, a povijest susretanje načelno nesagledivog mnoštva događaja koji su u nekoj sprezi.

Važno je da je ovdje – za razliku od predmodernih stanja – **slučaj postao konstitutivnim za vrijeme**, što vrlo dobro dokumentiraju ovdje citirani Montaigneovi eseji. Dux pak misli da je moderni čovjek proširio svoje organizacijske kompetencije preko svijeta, ali je tu svoju suvremenost platio time što je izgubio uporište u okolnostima koje zatječe i u kojima živi. Tako je prevladano vrijeme objektivirano u događajima, a s njime i mitsko i metafizičko vrijeme.

Eliminaciju djelatne logike u vremenskom konstruktivnom provodi do kraja pojava stroja i **vrijeme stroja**, jer se cjelokupna zbiljnost počinje tumačiti po analogiji sa strojem.¹³ No s druge strane, još dugo perzistira misao o apsolutnome, koju reprezen-

¹³ Vidjeti o tome npr. F. Borkenau, *Prijelaz od feudalne na građansku sliku svijeta*, Beograd 1983.

tira metafizika. Zato tek Nietzscheova filozofija predstavlja pokušaj prekida s metafizikom i njenim vremenom, ali ni taj pokušaj nije do kraja izveden. Nietzscheovo upućivanje prema prirodi treba tek promisliti, jer je teško zamisliti oblik organizacije i vrijeme koje bi odatle proizlazilo, misli Dux.

U zaključku svojih istraživanja i razmatranja Dux izriče uvjerenje da je u prikazanom materijalu uspio identificirati istu razvojnu logiku vremenskih konstrukata u različitim kulturama, iako su ti konstrukti svagda ispunjeni različitim sadržajem. Najvažnijim pak dostignućem ove rekonstrukcije povijesti duha smatra Dux to da se na temelju pokazanih analiza novovjekovna svijest konstruktivnosti može smjestiti u realnu dimenziju, kao i to da se na pokazanoj osnovi najvažnijim obratom u povijesti može shvatiti preobraćanje prirodne antropologijske organizacije u sociokulturnu duhovnu moć.

Rezimirajmo na kraju ovu teoriju i upozorimo na neke njene teškoće.

Na temelju svoje rekonstruktivne teorije Dux razlikuje velik broj tipova vremena, ali bitno je nesumnjivo, pretkategorijalno vrijeme (organizacije materije i organizma) i kategorijalno vrijeme, koje je ujedno kognitivni konstrukt. Po važnosti bi odmah iza ovih slijedilo socijalno vrijeme, a potom povijesno vrijeme i apstraktno vrijeme svijeta. S obzirom na prvo razlikovanje vremena, svi ostali tipovi vremena dobivaju svoje mjest i svoj smisao; tako primjerice mitsko, apsolutno, metafizičko, doživljajno, intuitivno, linearno, cikličko, centričko, konkretno, apstraktno, kvalitativno, primitivno, zorno itd. vrijeme.¹⁴ Duxova osnovna zamisao mogla bi se učiniti zornom uz pomoć sheme koncentričnih krugova. U njoj bi vanjski krug predstavljalo realno vrijeme univerzuma, slijedeći krug vrijeme organizma, a obrat se zbiva s vremenom djelatnosti. Od trenutka njegova uspostavljanja cijela struktura vremena i svijeta biva drukčijom, moglo bi se reći da dobiva jednu okomicu. Vrijeme se sve više denaturira, udaljuje se od prirodnog vremena. Točnije rečeno, prirodno vrijeme biva tek najširim horizontom, koji se sve manje izravno efektira u životu, ali koji nas na kraju, kao prirodna bića, ipak dohvaća.

Važna je autorova zamisao strukturna logika vremena – i to vremena djelatnosti, jer je samo o toj logici ovdje riječ. S njome veže Dux sudbinu vremena uopće. Naime, kada se izmijeni odnos među elementima te logike ili pak oni sami – ti su elementi subjekt, »sada«, linearnost i mogućnost – onda se javlja novi tip vremena. Najveću važnost Dux pridaje »konvergenciji na subjekt«. Kada je ova relativirana – respektiranjem perspektive drugoga na individualnom planu – onda je na djelu i druga logika, a ne logika djelovanja. Tu logiku demontira i preobrazba »sada« u »razdoblje« i pojava povijesnog vremena kao koincidencije svih događaja u jednom vremenskom razmaku. Tu valja odmah upozoriti na jednu nepriliku. Naime, Dux uzima »sada« kao referentnu točku svega vremenovanja, a uspostavljanjem »razdoblja« ono biva prošireno i stabilizirano kao izvorna i uvirna točka vremena iz koje se doseže prošlost i budućnost. No ako se ta točka proširuje, onda ona seže sve dalje u prošlost i u budućnost. Pitanje je je li to uopće moguće? Husserlova fenomenologija vremena¹⁵ sadrži ideju izvjesne retencije, zadržavanja »sada«, koje tek postupno tone u neprikladnost i prošlost. No ta retencija je i za Husserla ograničena. »Sada« kao trenutak

¹⁴ Dux je svakako mnogo teorijski pretenciozniji od, primjerice, Attalija u njegovoj knjizi *Povijest vremena* (Zagreb 1992).

¹⁵ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana Bd. X., The Hague 1966.

vremena ovisi nesumnjivo najviše o tome kakvi se potencijali u njemu artikuliraju. Raspadanjem logike vremena djelatnosti pogođena je i linearnost, tako da preostaje samo mogućnost.

Dux ističe teorijski primat prirode, očito nadasve zato da bi naglasio i legitimirao razliku svoje koncepcije od Eliasova socijalnoga vremena kao bespočetnoga. Uvođenjem navedenih teorijskih pristupa on zapravo Eliasovu teoriju proširuje i adaptira. Iz analognih razloga poziva se na Nietzschea i na njegovo prevladavanje metafizike upućivanjem na prirodu. Međutim, njegova teza o metafizici je krajnje pojednostavljena i shematična. S obzirom na to i s obzirom na respektiranje perspektive drugoga kao prekretnu točku u razvoju vremena, valja imati na umu da je filozofska tradicija već u Platona artikulirala ideju subjekta, koja je s obzirom na ovu polemičku, a ta se ideja onda radikalno obnavlja i artikulira u Kanta, Fichtea i Hegela.¹⁶ Tako Hegel, osobito u **Filozofiji prava** i u **Povijesti filozofije**, inzistira na tome da subjekt bitno karakterizira općost, da je on – kako bi Dux rekao – kompetencija za opće, i to ne samo u teorijskom nego i u praktičnom smislu. U **Povijesti filozofije** on štoviše misli da je filozofija u Grka zaživjela ili »otpočela« na temelju ove »spremnosti na opće«, koja se subjektivno manifestirala kao sloboda mišljenja, a objektivno kao politička sloboda. Ta upućenost spram općeg mora biti konstitutivna za vrijeme, pogotovo ako se ono shvaća kao kognitivni konstrukt.

I sam smisao konstruktivnosti u Duxa krije mnoge implikacije, tako da se ni rasprava o odnosu vremena kao konstrukta i realnoga vremena ne može smatrati završenom. U toj diskusiji Dux se opredjeljuje za naizgled plauzibilno rješenje: naš konstrukt vremena izraz je same dinamike univerzuma ili »stanja bitka«. Ili, drukčije rečeno, u tom konstruktumu izražava se sama dinamika univerzuma, njegovo vrijeme. No onda bi se moglo pitati što je sa subjektom koji je tvorac toga konstrukta? Je li on nešto radikalno drugo od samoga univerzuma ili naprosto sredstvo pomoću kojega univerzum sebe i svoje vrijeme predstavlja? Znači li to da onda i univerzumu možemo pripisati autopoetičnost, karakterističnu za ljudsku jedinku u razvoju, kao što je Kant svojedobno govorio o tehnici prirode, misleći pri tome na njenu tvoračku moć?¹⁷

S druge strane, konstruktivnost vremena povezana je u Duxa (kao i u Eliasova) sa znanjem i s refleksijom. Ne implicira li takva sprega da svaka vrsta znanja oblikuje i svoj tip vremena? Ako je vrijeme kognitivni konstrukt, to ne znači da nema i vremena koje dokučujemo bez pomoći kognitivnoga konstrukta – na primjer svako doživljajno vrijeme.

Nadalje, ako je vrijeme bitno ovisno o djelovanju u kojemu se strukturira, onda bi otuda proizlazilo da jedna tipologija djelovanja implicira tipologiju vremena. Primjerice, Gehlenovo razlikovanje racionalno–praktičkog, predstavljajućeg djelovanja i djelovanja na imanenciju subjekta impliciralo bi analogne tipove vremena, kao i Habermasovo razlikovanje instrumentalnoga i komunikativnoga djelovanja. U tipovima djelovanja kao što su moralno itd. nema naime konstruktivizma, pa bi i vrijeme koje je tu na djelu moralo biti drukčije. Osim toga, tu se ne artikulira samo perspektiva drugoga nego i jedna univerzalna perspektiva i intencija.

Paradoksalno je zapravo da Dux – iako je inspiriran idejom socijalnog vremena – sužava pojam duha na konstruktivnost, pa onda druge kompetencije konstitutivne

16 Vidjeti moju raspravu »Individuum i subjekt« u: H. Burger, *Subjekt i subjektivnost*, Zagreb 1990.

17 Kant o tome govori u *Kritici rasudne snage* (Zagreb 1957).

za duh nisu to i za vrijeme: tako osim moralne i estetička. Ne vidi se ni što je s odnosom umjetnosti i vremena i osobito muzike i vremena.¹⁸

Ovdje je, osim toga, što je vrlo važno, zanemarena relacija vremena spram govorne kompetencije.¹⁹ Ona jest naviještena s temom simbolizacije svijeta, kao i naglašavanjem uloge socijalnosti pri nastanku vremenskih struktura, ali uopće nije izrijekom spomenuta. A činjenica da mi uz pomoć jezika uprisutnjujemo i reprezentiramo prošle i buduće, postojeće, neprisutne i moguće sadržaje mora biti konstitutivna za vrijeme koje se na ovaj način shvaća.

Možda bi se na kraju moglo reći da iz subjekta kao konstruktora može i vrijeme proizaći samo kao konstrukt.

LITERATURA:

- Attali, J. (1992). **Povijest vremena**. Zagreb: August Cesarec.
- Borkenau, F. (1983). **Prelazak od feudalne na građansku sliku svijeta**. Beograd: Komunist.
- Burger, H. (1991). Filozofska antropologija i socijalna filozofija. **Filozofska istraživanja**, 43(1991).
- Burger, H. (1990). **Subjekt i subjektivnost**. Zagreb.
- Dux, G. (1992). **Die Zeit in der Geschichte**. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, N. (1978). **Über die Zeit**. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H. G. i Vogler, P. (1973/1974). **Neue Anthropologie Bd. I–VII**. Stuttgart.
- Gehlen, A. (1974). **Čovjek. Njegova priroda i njegov položaj u svijetu**. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Heidegger, M. (1985). **Bitak i vrijeme**. Zagreb: Naprijed.
- Husserl, E. (1966). **Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins**. The Hague. Husserliana, Bd. X.
- Kangrga, M. (1984). **Praksa – vrijeme – svijet**. Beograd: Nolit.
- Kant, I. (1957). **Kritika rasudne snage**. Zagreb.
- Kant, I. (1984). **Kritika čistoga uma**. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Levi–Strauss, C. (1986). **Mitologike I**. Beograd.
- Liebrucks, B. (1968). **Sprache und Bewusstsein**. Frankfurt/M.
- Lorenzen, P. (1974). **Konstruktive Wissenschaftstheorie**. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lorenzen, P. (1968). **Methodisches Denken**. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lukacs, G. (1980). **Prilog ontologiji društvenog bitka. Rad**. Zagreb: Kulturni radnik.
- Piaget, J. (1973). **Le developement de la notion de temps chez l'enfant**. Paris.
- Plessner, H. (1981). **Stupnjevi organskog i čovjek**. Sarajevo.
- Scheler, M. (1960). **Položaj čovjeka u kozmosu**. Sarajevo.

¹⁸ Vidjeti npr. C. Levi–Strauss, **Mitologike I**, Beograd 1986.

¹⁹ Takvu tezu kategorički zastupa Bruno Liebrucks u svojoj analizi i kritici Kantove transcendentalne estetike u **Kritici čistoga uma**. B.Liebrucks, **Sprache und Bewusstsein**, Bd. 4, **Die erste Revolution der Denkungsart**, Fm. 1968. Na str. 368 on doslovno kaže: »Suprotno tome (tj. Kantu, H. B.) zbiljsko vrijeme jest vrijeme jezika i svijesti...«.

GÜNTER DUX'S CONSTRUCTIVISTIC ANTHROPOLOGY OF TIME

Hotimir Burger

Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary

Classics of philosophical anthropology have prepared a specific anthropological apprehension of time, but we do not find with Scheller, nor with Plessner or Gehlen any deduced theory of time. G. Dux, continuing with these insights but also fitting them into contemporary conceptions, developed a certain anthropology of time as a cognitive construction in the framework of a certain genetic and historical theory of mind. The theory is genetically based in ontogenesis, where it aspires to show re-establishing of basic competencies and structures, among them being time also. A man has to, Dux shows, develop his own categorial temporalness in order to develop his own form of link of his biological system in interaction with nature.

Dux's interesting and complex realization opens many questions. Considering the notion of a subject articulated in philosophy and elaborated especially from Kant to Hegel, and also subsequently, as "a competence for the universal", a question is raised whether this competence is constitutive for time. Considering that Dux tells about time of the universe, a question is raised whether an autopoeticity should be attributed to the universe. Furthermore, if the time is a cognitive construct, what is then about noncognitive types of time the author is talking about too, what about a typology of activity and a possible typology of time. It seems that Dux had to pay too great a price for understanding a subject as a construct, for hence time could be deducible only as a construct.

Key words: anthropology of time, cognitive construct, philosophical anthropology, time of action, social time

KONSTRUKTIVISTISCHE ANTROPOLOGIE DER ZEIT VON GÜNTER DUX

Hotimir Burger

Philosophische Fakultät, Zagreb

Zusammenfassung

Die Klasiker der philosophische Antropologie vorbereiteten eine spezifische anthropologische Verständnis der Zeit, aber von Scheler, Plessner, Gehlen wurde keine Theorie der Zeit ausgeführt. G. Dux, der auf diese Einsichten fortführte, entwickelte eine Antropologie der Zeit die wie kognitive Konstruktion im Rahmen einer genetischen und historischen Theorie des Geistes. Die Theorie wurde genetisch in der Ontogenesis unterstützt, wo man nach der Bildung der gründlichen Kompetenzen und Strukturen, denen auch die Zeit gehört, zeigen strebt. Der Mensch muss, zeigt Dux, seine eigene kategorielle Zeitlichkeit entwickeln um seine eigene Form des Anschlusses von seinem biologischen System in der Interaktion mit Natur zu bilden.

Diese Ausführung von Dux stellt viele Fragen auf. Mit Rücksicht auf den Begriff des Subjektes der in Philosophie gestaltet wurde und der besonders von Kant bis Hegel, und weiter wie eine "Kompetenz für das Allgemeine" laboriert wurde, stellt man doch eine Frage an, ob diese Kompetenz für Zeit ein konstitutives Merkmal hätte. Mit Berücksichtigung auf die Tätigkeit dass Dux doch von der Zeit des Universums redet, stellt man die Frage ob man dem Universum auch das Autopoetische zuschreiben dürfte. Weiter, im Falle dass die Zeit ein Konstrukt ist, was ist dann mit den unkognitiven Zeittypen von denen auch der Autor redet und auch wie ist denn mit der Typologie der Wirkung und mit der möglichen Typologie der Zeit. Es scheint, als ob Dux eine zu grosse Preis für das Verständnis des Subjektes wie einen Konstrukt zahlen müsste, weil von dieser Richtung auch die Zeit nur wie ein Konstrukt erfolgen kann.

Grundausdrücke: anthropologie der zeit, kognitive konstrukt, handlungszeit, philosophische anthropologie, soziale zeit