

## Vrijeme zbiljnosti

Matko Meštrović

*Ekonomski institut, Zagreb*

### Sažetak

*Svojom Filozofijom ekološke krize Hösle je pregnantno rekapitulirao široki raspon kriznih stanja modernog svijeta, ali aspektualna refilozofikacija krize ipak ne znači i stvarnu revitalizaciju filozofije, premda ističe zahtjev za vrijednosnim obratom u cijelom društvu. Jedna od najdubljih prepreka tome jest vladajući vremenski sklop koji podrazumijeva da fizičko vrijeme, biološko vrijeme, društveno i iskustveno vrijeme postoje usporedo i bez međusobnog doticaja. Tek se pitanjem tko ili što određuje vremenovanost društvenog života možemo primaci uvidu da društveno vrijeme nije neutralna činjenica.*

*Spoznaja da prirodu ne možemo više gledati kao nešto »drugo« tiče se ontologijskog okvira problematike bića i nužno reaktualizira epistemologijske preokupacije o mogućnosti »znanja« koje ne bi bilo metafizičko. Izlaz iz predodređenosti moguće je promišljati ako se vrijednost zapadnjačkog progressa sama stavi u društveno–povijesni kontekst.*

**Ključne riječi:** društveno vrijeme, kapital, kapitalizam, kultura, priroda, sadašnjost, tehnologija, teorija vrijednosti, vrijednost, vrijeme, zbilja, znanost

Vittorio Hösle, jedan od najdarovitijih među suvremenim filozofima najmlađe generacije, Heideggeru u trajnu zaslugu pripisuje to što je vidio da iza slavodobitnog pohoda ekonomsko–tehničke misli stoje one prekretnice povijesti duha koje se povezuju s programom novovjekovne metafizike. Ali, u isti mah ga optužuje da i sam pripada *Gestellu* te da, kao puki historist, nema vlastitog pojma prirode. Heideggeru ne služi na čast ni to što u svoju filozofiju nije znao integrirati čudoredni zakon koji, kao manifestacija apsoluta, čini najdublju bit čovjeka, drži Hösle (1996:11; 62).

### 1. KA VRIJEDNOSNOME OBRATU

Onaj tko je odista razumio Heideggerovu intenciju prevladavanja filozofije ne može poput Höslea i dalje vjerovati da će upravo filozofija razaznati nove vrijednosti i predati ih društvu i vodećim snagama gospodarstva. Već ta postavka bila bi dostatna da se ospori Hösleova interpretacija da baš on nije svojom *Filozofijom ekološke krize* pregnantno rekapitulirao široki raspon kriznih stanja modernog svijeta čije je temelje i usud Heidegger nastojao dokučiti. No, aspektualna refilozofikacija krize koju je Hösle proveo, ma koliko praktički i pragmatički dobrodošla, ipak ne znači i stvarnu revitalizaciju filozofije, kao integralno promišljanje i zasnivanje nekog novog vrijednosnog sustava.

Nadu da stojimo na obratnici čovjekove povijesti, čak i bitka, Hösle temelji na moralnoj autonomiji koja je proizvod novovjekovnog subjektiviteta. Taj subjektivitet,

koji stoji iza znanosti, uništio je ideju apsoluta, preobrazivši u objekt sve osim sebe samoga. Ali pobjede i uspjesi novovjekovnog subjektiviteta, u osebujnoj dijalektici, pokazuju svu neispravnost njegovih premisa. Jer, i njega pokreće objektivna, zakonska sila. Gospodarstvo je pokretač modernog svijeta, a želja za prekoračenjem svake kvantitativne granice njezino pogonsko načelo (58–60).

Ne bi valjalo negirati sve u novovjekovnom subjektivitetu, pa ni znanost niti um, ali je potrebna njihova preobrazba. Znanost mora postati cjelovitijom, ne smije svoj predmet reducirati na objekt i nijekati mu svaki subjektivitet te svoju znanstvenu metodu mora uklopiti u koncepciju spoznaje bića kojoj je jezgrom ideja dobra. Hösle, naime, drži da se normativne odredbe ne mogu izvesti iz deskriptivnih. Treba nadići dualističku ontologiju prema kojoj se bitak raspada na svijet fakata i svijet normi. Postoji treći put, uvjerenje da ćudoredni zakon vlada empirijskim svijetom. Idealni svijet je zapravo temelj prirodnog svijeta, a razlika između jest i treba zamjetna je već u prvom organizmu. Upravo razlikovanjem jest–vrijednosti i treba–vrijednosti organizam i može očuvati samoga sebe u svojoj okolini. Spoznaja vrijednosti nekog prirodnog bića svakako je nešto više od puke egzistencije te vrijednosti, zapaža Hösle. No, to ga ipak ne vodi do produbljenijeg uvida koji bi ga pokolebao u njegovom izrazito antropocentričnom nazoru. Ono što je vrijedno u biću koje jedino može postavljati vrijednosna pitanja, za njega je beskrajno više od onoga organski vrijednoga (61; 63–65).

Najintrigantnija je, međutim, njegova teza da bez materijalnog nauka o vrijednostima etika neće uspjeti nadići apstrakciju. Materijalna etika vrijednosti, kako je Hösle razumije, kompatibilna je s Kantovim idealom autonomije i univerzalističkom etikom. Taj najveličanstveniji plod novovjekovnog subjektiviteta, ideal autonomije, kaže on, imao je za nužnu posljedicu i to da je čovjek zanemario sve što je toj autonomiji prethodilo, cijeli prirodni i povijesni razvoj, kao i ono što joj slijedi, neizvjesnost za naredne generacije. Svjetska vladavina subjektiviteta u cjelini bitka, danas je očito, može biti samo kratkotrajna epizoda: njezin je vremenski modus apsolutna sadašnjost koja na najradikalniji način negira i prošlost i budućnost (65–68).

Kapitalizam, međutim, nastavlja Kartezijanski program i preobrazbu kvalitete u kvantitetu. Premda u svaki ekonomski sustav ulaze i moralne opcije, one ostaju proizvoljne ako nije zahvaćena cjelina bitka. S kapitalizmom gospodarsko djelovanje steklo je složenost koja transcendirala logiku upravljanja vlastitom kućom i postalo sustav kojim upravlja logika ekonomijskog uma. Sada, kad je iz motrišta svjetske povijesti rast po svaku cijenu kao cilj prevladan, sva implicirana pitanja – socijalna, politička i ideološka – mogu se svesti na jedno moralno pitanje: kako postupati s koristoljubljem? Povijest nas je poučila, upozorava Hösle: onaj tko bi htio zatrti egoizam počinio bi zločine strašnije od onih koji se moraju pripisati egoizmu. Bez efikasnosti ekonomskog djelovanja, racionaliziranog iz egoističnih razloga, velike zadaće što su pred nama neće se moći ostvariti (56; 87; 88; 90; 91).

Jedini prohodni put Hösle vidi u ideji ekološko–socijalnog tržišnog gospodarstva kojem, dopuštajući mu autonomiju, država određuje okvirne uvjete. Određenje tih uvjeta ovisi o definiciji općeg dobra i o povijesnom mjestu društva. Formalna teorija vrijednosti za takvo etički utemeljeno gospodarstvo još ne postoji, ali je jasno da u brutto društvenom proizvodu valja uzeti u obzir defenzivne troškove koji se podnose radi odstranjenja zla i ne pridonose porastu dobiti. Otežavajuća okolnost je i to što u vijeku svjetske ekološke krize možemo govoriti o svjetskom gospodarstvu, ali ne i o

svjetskoj državi. No, očito je da predstoji vrijednosni obrat u cijelom društvu i da moralno prihvatljiva može biti samo ona poduzetnička odluka koja je ekonomska, socijalna, demokratska i ekološka u isti mah. Poduzetnik koji uvažava zahtjeve toga vrijednosnog četverokuta mora svoje djelovanje smjestiti u široki kulturni kontekst i u dugoročni razvoj, uvažavajući spoznaju da vrijeme poluraspada informacija neprestano opada, a vrijeme potrebno za ispravljanje vlastitog vrijednosnog sustava postaje sve duže (93; 95; 96; 102; 98; 109).

## 2. KONSTITUTIVNOST VLADAJUĆEG VREMENSKOG SKLOPA

Među rijetkim društvenim teoretičarima koji su uopće posvećivali neku pozornost poimanju vremena ipak je postojala suglasnost o tome da je vrijeme ključni element društvenog života i da suvremno zapadnjačko vrijeme valja razumjeti u njegovoj povijesno nastaloj jedinstvenosti. Još tridesetih godina, u predavanjima sakupljenim u posthumno objavljenoj knjizi *Filozofija sadašnjosti*, G. H. Mead ustvrdio je da se izvor vremena nalazi u međudjelovanju organizma i okoline. U svojoj temporalnoj teoriji vremena on je odbacio pomisao da postoji nadsvodni univerzalni vremenski standard, pa je i naš zapadnjački vremenski sklop, unutar kojeg poimljemo našu egzistenciju, po njemu samo »način govorenja« (Adam, 1990:13–16; 40–41).

Ali, društveno konstruirano i priznato vrijeme ne možemo stvarno ne uvažiti. Bilo bi krajnje teško, kaže Barbara Adam, misliti i govoriti načinom koji prešutno ne bi podrazumijevao da fizičko vrijeme, biološko vrijeme, društveno i iskustveno vrijeme postoje usporedo i bez međusobnog doticaja. Stoga Mead nije u pravu kad iz svoje analize isključuje društveno ne–temporalno vrijeme u ime konstitutivnog i temporalnog vremena, jer time samo pridonosi dualizmu kojim je zapadnjačka misao opsjednuta još od starih Grka (41; 45).

Ne–temporalno vrijeme je vrijeme Newtonove fizike. Definirano je operacionalno i na postulatu apsolutnog vremena s kojim računaju njegove jednadžbe kretanja. One izvanjski prate promjenu položaja, a ne mijenjanje onoga što se kreće. To je kretanje reverzibilno, naprijed i natrag, simetrično u odnosu na prošlost i budućnost, invarijantno spram vremena i posve indiferentno spram konteksta. Takvo je i satno vrijeme. Sat je mehanički model univerzuma koji vrijeme predstavlja kao udaljenost prevaljenu u prostoru. Satno vrijeme ima dvostruku funkciju, ne samo da sadrži vrijeme kao mjeru, nego i mjeri vrijeme, prevodeći periodičnu pravilnost njihala u smjernosni tijek. Ta usmjerenost satnog vremena artefakt je numeričkog sustava, to jest matematičke konvencije po kojoj broj dva slijedi iza broja jedan, a ne obrnuto. To je čisto prostorna mjera dužine vremena, u sebi ona nema vremensko značenje. Značenje vrijeme zadržava ovisno o njegovu odnosu spram stvarnih promjena u okolini. Stoga bi proučavanje i objašnjavanje iskustvenog svijeta, ispunjenog jednosmjernim zbivanjima i ponavljajućim ciklusima, ipak moralo biti zasnovano na drukčijim načelima i na temporalnom poimanju vremena, napominje Barbara Adam (50–55).

Ona je prva među suvremenim sociolozima shvatila da su promjene u prirodosnanstvenom poimanju vremena od temeljne važnosti za društvenu teoriju i da vode nužnoj rekonceptualizaciji ne samo društvenog vremena, nego i naravi »društvenog«. Naime, relativno, kontekstualno vrijeme nije neki rezervat društvenog svijeta, jedino gdje prošlost, sadašnjost i budućnost nešto znače. Naprotiv, ono je integralno cjelokupnoj prirodi, uključujući i ljudski svijet. Zato ne samo društveno, nego i prirodno

vrijeme valja razumjeti kao odnosno i pripadno sustavu promatranja. Dva događaja koji se u jednom referentnom okviru zbivaju simultano mogu se u drugom referentnom okviru zbivati u različitim vremenima.

U Einsteinovom zakrivljenom vremenu–prostoru pojmovi prije i poslije izgubili su svako fiksno značenje. Brzina svjetlosti u teoriji relativnosti odredila je gornju granicu svih fenomena koji se uzročno mogu povezati, pa preko nje ništa fizikalno nije moguće. Ali kvantni fizičari iskusili su realnost nelokalnih veza i akauzalnih zbivanja, to jest nedjeljivih, dinamičkih, uzorkovanih cjelina koje su otporne na apstrakciju i sekvenciranje. Na subatomskej razini, naime, umjesto sređenih sekvencija i serijalnih promjena, otkriva se temeljna jedinost. Priroda se javlja kao zamršena mreža odnosa jedne jedinstvene cjeline.

Stoga i stvarnost koju znanstvenici pokušavaju razumjeti mora kao predmet proučavanja uključiti i njih same te mora obuhvatiti i narav njihova konstruiranja simbola. Jer, ni prirodni zakoni načelno se više ne mogu odvajati od evoluirajuće prirode koju pokušavaju objasniti. Oni se razvijaju i evoluiraju (56–58; 65).

Ne samo vrijeme nego i prostor valja poimati vremenski kad je riječ o životu. Biološko vrijeme po svojoj naravi i načinu »poznavanja« jest svojstvo, a društveno konstruirano vrijeme je količina, neovisna o kontekstualnom znanju. Ta neovisnost učinila je da je sintetizirajući simbol u temelju različit od onoga što sam sintetizira i simbolizira. Suprotno tome, organizmi ne nastaju kao entiteti nego kao procesi. Njihove »cjeline« ukotvljene su u beskrajnim vezama gdje sve djeluje na sve, a vrijeme je lokalno, to jest specifično za pojedini organizam, vrstu i kontekst.

Nadsvodni vremenski okvir, dakle, ljudska je kreacija koja nema nikakve neposredne veze s predmetima promatranja. Od tri vremenske skale koje razlikuju biolozi – a to su one u kojima se zbivaju metaboličke, epigenetske i evolucijske promjene – jedino je srednja dostupna našem svjesnom iskustvu. Osim toga, sva živa bića imaju svoje unutarnje vrijeme, svoj osjećaj za vrijeme i na sebi svojstven način uzvraćaju na kozmičko vrijeme. Njihovo ritmičko ustrojstvo podaruje im memoriju, predviđanje i sposobnost sinteze. Vrijeme kojim se mi služimo, naprotiv, nema odlike ni prirode niti svijesti. Ono postoji kao čista društvena konstrukcija, konstituirana u stjecaju kozmologije i uvjeta rada određenog društva. Kao pojam, kaže Hohne, vrijeme ne može biti nego društveno jer je ljudska kultura preduvjet pojmovnog razvoja. Ali, iako jezično zasnovani pojmovi pripadaju socijalnoj sferi, dodaje Barbara Adam, to se ne može tako odrješito reći za sam osjećaj, iskustvo i znanje temporalnosti. Oni su za svako biće egzistencijalni (80–82; 87; 89).

Posve recentna je spoznaja da vrijeme valja razumjeti kao očitovanje potrebe za razmjenom informacija s okolinom i da je to bitnost biološkog poretka općenito. Ljudsko procesiranje informacija veoma je složena simbolička konstrukcija. Ono se zbiva po nekom rasporedu dnevno, tijekom, ali i preko životnog vijeka. Nije međutim uvijek i za sva ljudska društva vrijeme bilo i resurs. Tek je u našem odnošenju spram kalendarskog i satnog vremena kao vremena vrijeme postalo posuda koja se nečim ispunjava, resurs koji se koristi i roba koja se prodaje i razmjenjuje na tržištu rada. Stoga se tek pitanjem tko ili što određuje vremenovanost društvenog života možemo primateći spoznati da društveno vrijeme nije neutralna činjenica i da je utemeljeno na specifičnom razumijevanju odnosa moći i normativnih struktura.

Dok je nadziranje vremenom prožetih uvjeta egzistencije sveopća ljudska karakteristika, to se ne može reći i za nadziranje vremena **po sebi**. Još manje se svođenje kvantitativnih izraza vremena na novčanu vrijednost može smatrati općim ljudskim obilježjem. Giddens je promašio, kaže Barbara Adam, što nije prekoračio kvantitativni aspekt robne proizvodnje i eksplicitno objasnio sklop komodifikacija–reifikacija–alijenacija–moć, determiniran postvarenim, pounutrenim i nametnutim satnim vremenom, uvjetom i posljedicom industrijskog društva (102; 109; 113; 119–120).

### 3. POVIJEST I TRANSCENDENCIJA

U zbilji ljudsko vrijeme proteže se daleko preko satnog i kalendarskog vremena, ono je bitna činjenica života i egzistencije. Kao takvo se prihvaća i neprekidno nadilazi. Mi vlastiti život živimo sa sviješću o njegovoj konačnosti. S tim odnosom prema smrti naše postojanje ne može ne biti posredovano. Tek se u misli možemo nositi s vlastitom smrtnošću. U tome i jest izvor ljudskog duha i ljudskog vremena.

Posredstvom simboličkih, artefaktnih i tehnoloških ostvarenja prijedene su za ljudsku vrstu specifične veze s prostorom, vremenom i kretanjem. Naravski, i to do te mjere da suvremeno društvo **tubitak** tretira kao sredstvo, a smrt kao nešto što se može spriječiti i držati pod nadzorom.

Postupno, od sakralne do profane historije, ljudska su se bića preobrazila: od božjih stvorenja i dijela prirode u stvaratelje povijesti koji sami grade svoju budućnost. Iz nekadašnjeg jedinstva sadašnjosti i vječnosti, kaže Hohn, nastala je ciljno orijentirana teleološka svijesnost merkantilnog vremena. Sa svjetskom trgovinom i gradovima budućnost je postala entitet, količina koja se može postaviti, predračunati, koristiti u razmjeni, izjednačiti s novcem. Danas, s naprednim tehnologijama, vrijeme se organizira brzinom koja je izvan dosega naše svijesti; traže se trenutačne reakcije, pa su svi izgledi da će **kategorija** budućnosti biti zamijenjena **protegnutom sadašnjošću**. Bit će gotovo nemoguće utvrditi o kojoj se vremenskoj dimenziji radi (Adam, 1990: 126; 128; 113; 139; 140–141).

Ako smo odista kadri iskusiti smrt a ne umrijeti, onda je krajnje nužno da tu ljudsku sposobnost iskoristimo i ovu novu spoznaju obznanimo i razvijemo kao globalnu svijest o »kraju u sadašnjosti«, upozorava Barbara Adam. Sa cijepanjem atoma uvjeti naše egzistencije stubokom su se izmijenili. Ne može se više govoriti o dijelu, mora se govoriti o cjelini. Historijsko razumijevanje odnosilo se prema prošlosti kao prošlosti i pokušavalo je razaznati njezino značenje za prošle budućnosti. Mi, da bismo se mogli nositi s novim tehnologijama, moramo našu budućnost razumijevati kao sadašnju prošlost i sadašnju budućnost (141–142; 147; 167).

Kako praktički shvatiti tu tvrdnju? Ljudsko – individualno vrijeme nije podudarano s ritmom društveno–ekonomskog vremena, a kao biološke jedinice kratkog vijeka posve smo u neprilici suditi o temeljnoj dinamici povijesti. Ona nam se u trenutnim izgledima i nepotpunim zapažanjima pričinja samo kao mogući uspjeh ili ponižavajući neuspjeh. Upravo priznanje te radikalne nesumjerljivosti ljudske egzistencije i dinamike kolektivne povijesti mogao bi biti preduvjet jedne nove etike, drži Fredric Jameson. Njome bismo mogli dokučiti odsutnu cjelinu ne odričući se krhkih vrijednosti osobnog iskustva i tek bi iz takvog priznanja mogao nastati i novi način dekodiranja doba u kojem živimo (Jameson, 1996:16–17).

Po Jamesonovom mišljenju, bitno je tehnologijsku pojavnost kojom kasni kapitalizam predstavlja sebe razlikovati od njegove društveno–ekonomske strukture. Izvorna povijesna dinamika kapitalizma nije se bitno promijenila, ali je u svojoj trećoj, postmodernoj fazi postigla potpunu geografsku i prostornu informacijsku simultanost. Kontinuitet duboke strukture nametao je iskustvene razlike u globalnoj dinamici svjetskog sustava upravo onako kako se ta struktura konvulzivno proširivala. Znanstveno–tehnološka intenzifikacija u funkciji konvulzivne ekspanzije svela je prostor ljudskog djelovanja, individualnog ili kolektivnog, na smiješnu mjeru. Za većinu nacija Trećeg i nekadašnjeg Drugog svijeta sat još otkucava vrijeme modernizacije, dok su za kapital, koji se rapidno kreće od jednog do drugog mjesta niskih nadnica, atraktivni jedino izgledi za postmoderne investicije. Kibernetička tehnologija u tim zemljama nema neposrednog, ni društvenog, niti ekonomskog opravdanja. Ona ne stvara ni nova radna mjesta niti društveno bogatstvo, niti pruža rješenje za nasušne potrebe. Ali, pokazuje da put u modernizaciju nije više moguć za sve (18–19; 25–26; 38; 48).

To, međutim, ne umanjuje nužnost poimanja društvene zbilje kao cjelovitog entiteta i kapitalizma kao jedinstvenog sustava. Štoviše, Jameson je uvjeren, u neposrednoj budućnosti teorija reifikacije doći će u žarište kritičkog promišljanja odrednica kasnog kapitalizma. Tek na razini svjetskog sustava ta se teorija, s njenim bitnim kulturnim gledištem, može pojmiti uzajamno s teorijom krize ekonomista. Permanentna strukturalna nezaposlenost integralni je dio jedne te iste ukupnosti u kojoj su financijske spekulacije i masovna kulturna postmodernost također neodvojive konstituente. Misлити preko tih odrednica nikako ne podrazumijeva regresiju na neke jednostavnije stadije društvenog razvoja, ali svakako upućuje na budućnost koja je u našoj sadašnjosti latentna (51; 53–54).

#### 4. POTČINJENA POVIJEST I HISTORIJA

Svjetovni kalendar kojim se prikazuju povijesna zbivanja pretpostavlja da ljudi postoje u povijesnom vremenu neovisno o svojoj svijesti i kulturi. Kao što postoji Zemlja, tako postoji i povijest! Veoma diskretno Chakrabarty pita što bi prostorno–vremensko zakrivljenje, poznato iz suvremene fizike, značilo u takvom poimanju povijesnog vremena. On je veoma ozbiljno upozorio na duboke lomove u pretpostavljenoj homogenosti semiotičkog polja zvanog »historija« (Chakrabarty, 1996:66; 68).

Historija, naime, vremenost svijeta ne može se prikazati drukčije nego kroz proces translacije. Pri tome ono što je u nju prevedeno gubi svoj prvotni status i značenje, baš kao što u svijetu generalizirane razmjene stvarni rad, posredovan znakom »roba«, biva transformiran u homogeni svijet apstraktnog rada. Zato je, kao kod, historija konstitucionalno nesposobna da oživotvori svoj vlastiti cilj, to jest da ponovno inaktivira prošlost.

Tu je pronicljivu tezu i usporedbu Chakrabarty temeljito argumentirao. Kad se »stvarno« shvati kao društveno/kulturno proizvedeno, onda se ono odnosi na drukčiju vrst »društvenog«, a time i na drukčiji poredak temporalnosti, nego što je homogeno vrijeme apstraktnog rada. Ako »stvarni« rad pripada svijetu heterogenosti, čije drukčije temporalnosti ne mogu biti obuhvaćene znakom Historija, onda u historijskoj naraciji kapitalističke tranzicije on može naći mjesto samo kao trag nečega što se ne da obuhvatiti. Zato nešto »pred–kapitalističko« (ili »nerazvijeno«) može postojati samo

unutar vremenskog horizonta kapitala, i to kao nešto što narušava njegov kontinuitet, a ne kao nešto što mu kronološki prethodi (59–61).

Ali, i kroz takve potčinjene povijesti prolazi pukotina. S jedne strane, one su pojedinačne »historije« samo ako su konstruirane unutar zapovijednog koda svjetovne Historije. S druge strane, one ne mogu udovoljiti zahtjevu toga koda da on bude način mišljenja prirodan svim ljudskim bićima. Onda im jedino preostaje da se konstruiraju unutar posebne vrste historiziranog pamćenja koje i Historiju samu pamti kao nasilje.

Riječ je o zapovijednom kodu koji je praćen procesom civiliziranja. Europsko prosvjetiteljstvo ga je inauguriralo u osamnaestom stoljeću kao svjetsko–povijesni zadatak. Danas, taj bi tobože sveobuhvatni kod valjalo promisliti tako da nam se barem načas ukaže i njegova konačnost, kako bismo lakše sagledali ono što mu je »vanjsko«.

Chakrabarty nema druge upute za to osim poziva na netom objašnjeno. »Vanjsko« je teoretska kategorija pričvršćena uz kategoriju »kapital«, kao nešto što razdjeljuje rubno područje vremenosti i što nas podsjeća da supostoje i drugi oblici svjetovanja. U tom smislu ni potčinjene povijesti ne odnose se na otpor prije pripovjednog prostora i izvan njega, što ga je stvorio kapital. To, pak, što se napetosti između »stvarnog« i »apstraktnog« rada ne mogu posve prikriti, ponajbolje govori da su heterogenost i nesumjerljivost upisane u samoj jezgri kapitala/robe. Stoga sve dok historiju trebamo kao legitimirajuće sredstvo, duboko sraščeno s procedurama našeg institucionalnog života, nema nikakvog izgleda da ćemo iz historijskog razumijevanja vremena nekako izaći, zaključuje Chakrabarty (61–65).

## 5. TEHNOLOŠKO VRIJEME I SADAŠNJOST

U trostrukoj konstelaciji što je čine priroda, tehnologija i demokracija, Barbara Adam je već zapazila izraziti nesklad važeće politike vremena. Štoviše, ona naslućuje skori radikalni pomak u temeljnim socioekonomskim postavkama i u samoj praksi vladajućeg sustava, jer narasli problemi okoline izazivaju konflikt lojalnosti egzistencijalnih razmjera (Adam, 1996:319–320).

Rastuće nezadovoljstvo s liberalnim oblicima demokracije ona povezuje s općom promjenom temporalnog konteksta. Svjetsko i standardno vrijeme dokinulo je mnoge lokalne kontekste i uvjete života i omogućilo globalnu integraciju političkih, društvenih i ekonomskih aktivnosti. Temporalne inovacije nametnute su mnogim kulturama bez obzira jesu li ih ove prihvaćale dragovoljno ili ne, protivljenje je ionako tumačeno njihovom nedovoljnom razvijenošću. Dok se ljudska prava i građanske slobode izražavaju atemporalno, politička računljivost grubo razdvaja bezvremeno carstvo ideala od povijesne domene dnevne pragmatičke prakse. Kao integralni dio ovostoljetne strategije globalne akumulacije kapitala, globalna racionalizacija vremena i globalna simultanost stvorili su nezaobilazni transnacionalni kontekst diplomacije i politike. Među brojnim implikacijama takvog razvoja Barbara Adam ističe u prvome redu zabrinjavajuće suženje prostora refleksije. Uz enormno povećanu količinu informacija i brzinu komunikacije, odlučivanje je postalo još riskantnije (322–323).

Tehnološko vrijeme naizgled je neovisno o sadržaju i kontekstu. Ono je bilo preduvjet sinkronizacije raznolikih kultura, baš kao i uvjet prenosivosti između različitih medija, ali je posve asinkrono s prirodnim ritmovima. Što je dublje jedna

kultura vezana za tehnološki način života, to za njezin politički sustav teže postaje slijediti politiku koja bi očuvala »okolinu« i osigurala suvislu budućnost.

Zbog značenja koje se pridaje valorizaciji brzine, glede ekonomskog rasta, predanost tehnološkom vremenu od središnje je važnosti za liberalne demokracije. One i svoju legitimnost zasnivaju na takvoj temporalnoj strategiji, a to ih priječi da budu odista djelotvorne i u ekološkoj politici.

Dok je tehnološko vrijeme duboko prodrlo u akulturiranu prirodu i naturaliziranu kulturu, socio-političko djelovanje zbiva se u kontekstu mnogostrukih temporalnosti. Ono i samo konstruira i reformulira ta vremena u sve zamršenijim oblicima. No, u svemu tome bitno je razaznati da je tehnološki prodor dokrajčio prirodu kao nešto što je izvanjsko ljudskom znanju i zauzimanju. Danas se prema prirodi moramo postaviti ne kao prema »drukčijoj« od nas, nego kao prema prostiranju nas samih. Trebalo bi se prisjetiti da odluke, koje predodređuju živote ljudskih naraštaja za tisuće godina unaprijed, donose vlade čiji mandat traje svega nekoliko godina, a njihova osobna odgovornost ni koliko izgradnja jedne nuklearke (324–325; 326–327).

Ali, ne radi se samo o neodgovarajućim konceptualnim i političkim sredstvima vladanja, na što želi upozoriti Barbara Adam. Spoznaja da prirodu ne možemo više gledati kao nešto »drugo« tiče se ontologijskog okvira problematike bića i nužno reaktualizira epistemologijske preokupacije o mogućnosti »znanja« koje ne bi bilo metafizičko.

S druge strane, »društveno« nije naprosto dano, nego se i samo izgrađuje kulturnim praksama osmišljavanja. Danost bića sastoji se u njegovoj »prekonstitutivnosti« da »pridaje smisao«. Za razliku od logičkog, smisao je inherentno refleksivan spram svoje vlastite temporalnosti, on konstituira svoju vlastitu povijesnost. U pitanju je, dakle, indeks djelotvornosti vremena u konstituiranju formacije »društvenog«. Van Loon zato ne govori o društvenom vremenu, nego o vremenima društvenog koja se očituju u kulturnim praksama, o načinima kojima procesi signifikacije ulaze u vremenske odnose posredovanja. Stoga bi odnos između vremena kao označitelja i vremena kao referenta valjalo problematizirati. Nužno je ispitati temporalnost same signifikacije, a to se bitno tiče odnosa između reprezentacije i zbilje (Van Loon, 1996:64–65).

Van Loon želi upozoriti na to da se pojam »prisutnost« neproblematizirano prihvaća, kako u vremenskom izrazu (sad) tako i u prostornom izrazu (ovdje). Sadašnjost/prisutnost »bića« uzima se kao transcendentna sve-od-jednost »glasa« i »pojave« u označenome, a zaboravlja da je sadašnjost kao apsolutni oblik iskustva puka iluzija. Problem metafizike i jest u tome što nameće prisutnost preko vremena, što vrijeme u kojem teoretik promatra procese »u vremenu« izdvaja iz vremena. Stvaranje izdvojenog vremena u modernom mišljenju i samo je za sebe iskorak iz bića-u-svijetu u metafiziku. Misliti izvan vremena znači zauzeti položaj sveprisutnosti i svemoćnosti, znači zaboraviti na samo to biće-u-svijetu. U njemu nema izdvojenog vremena (68–69).

## 6. VRIJEME IMPLICIRANJA I IMPLICIRANO VRIJEME

Temporalnost je po Luhmannu, na kojeg se Van Loon poziva, proizvod diferencijacije sustava i okoline. Diferencijacija isključuje neposrednu i točnu korelaciju između događaja u sustavu i događaja u okolini. Kao modus vremenitosti diferencijacija je



refleksivni i rekurzivni oblik izgradnje sustava, jer jača njegovu selektivnost. Povezanost između onoga što leži u prošlosti i onoga što leži u budućnosti – zbiljnost vremena – u načelu je kontigentna. Povećana kompleksnost svijeta javlja se iz konstitucije samog vremena kao otjelovljenja akcije. Moderno je društvo sve više kontigentno i nesređeno, u njemu nevjerojatnost komunikacije raste, praćena rastućim autoipoieizom, jer diferencijacija osigurava da nijedan sistem ne može svoj opis nametnuti drugima. Stoga za predviđanje nove univerzalne sudbine »čovječanstva« ostaje premalo prostora, navodi Van Loon Lumanna (71–73).

Uz pomoć Lumannova tumačenja autoipoiezisa on je htio objasniti modus vremenitosti »u–između«. S druge strane, za modus vremenitosti »preko« oslonio se na Heideggera, suprotstavljajući pragmatškoj temporalnosti »bića–u–svijetu« izvornu temporalnost tubitka.

Dok temporalnost u–između autoipoiezisa slika budućnost na osnovi apologije onoga što već postoji, druga implikacija je mnogo radikalnijeg potencijala. Tiče se egzistencijalne konstitucije tubitka u izvornoj temporalnosti njegova otvaranja. Budućnost tubitka je ne–još, ali ne ne–još–sada. Tubitkova projekcija u budućnost nije ravnodušna, ona je ugođena ka biću – u brizi. Nemogućnost ravnodušnosti dolazi prije tubitkova otvaranja i njegovo je vrijeme preko temporalnosti egzistencije/propadanja. Nisu, dakle, svi modusi posredovanja u–između (75–76).

Kad je vrijeme–događaja odgođeno, ono što ostaje jest događajno vrijeme ili vrijeme u događaju. Razlika između tih vremena sačinjava vremenski lapsus, odmak između označitelja i znaka. Tu razliku/odgodak Derrida razumije kao kretanje označitelja koji je vezan s kretanjem događaja »u/sa/kao vrijeme«. Ono, pak, što omogućava prezentaciju bivanja–prisutnim nikad se ne predstavlja kao takvo. Vrijeme–događaja ostaje višak događaja samog. Događaj temporaliziranja je temporalizirajući, interval koji odvaja prezent od onoga što on nije, da bi prezent bio to što je i dijeli prezent u sebi od prezenta o sebi. Onoliko koliko je to spacijalizacija, toliko je i temporalizacija: postajanje vremena prostorom – razlika, i postajanje prostora vremenom – odgodak. Zato je vrijeme–događaja odgotka ono što diferenciju čini više nego jednostavnom diferencijacijom. Ta razlika, naime, može se razumjeti kao egzistencijalna konstitucija ili izvorna temporalnost tubitka kao takvog, tumači Van Loon. Ali, on odmah i napominje: u praksi to postaje neodrživo tubitku jer on nikad ne može doseći prisutnost bića prije bitka. Otvaranje tubitka i samo je temporalnost, slikovito rečeno pisanje–pod–brisanjem, pa se razlika otvaranja uprisustvuje u posredovanju samo ako zadržava podjednako vezu sa u–između i sa preko. Ta dva modusa posredovanja ne stoje u odnosu ili/ili, jer i obje temporalnosti, pragmatška i izvorna, »postoje« u društvenim praksama i konstituiraju ih (78–79).

Te dvije temporalnosti nisu »ekvivalentne«, naglašava Van Loon. Izvorna temporalnost preko dolazi prije pragmatške temporalnosti u–između, ali može biti samo retrospektivno zadržana/pronađena/sakupljena/prisjećana. Otuda i problem utemeljenosti po kojoj egzistencijalna temporalnost postaje a priori i pragmatška a posteriori. »Utemeljenje« pragmatške temporalnosti u izvornoj temporalnosti nije osnovica, nego granica. Zato odnos između tih temporalnosti valja promišljati ne u traganju za prezentom koji ostaje odsutan, ili za skrivenom samoprisutnosti podsvjesnog, nego u odgotku. Naravski, razumijevajući ga u terminima indukcije i aproksimacije, pri čemu se posredovanje »izlaže« ne kao prezent, nego kao proces zacrtavanja putanje »na putu« osmišljavanja. Izvorna temporalnost konstituira pragmatšku temporalnost kroz

indukciju, a sam taj proces »uzima mjesto« kao aproksimacija od »preko« putem »posredovanja–u–između«.

Promišljanje toga traga u strujanju kojim se zbiva tubitak jest kulturna praksa osmišljavanja. Odnos između pragmatske i egzistencijalne temporalnosti je kulturni i stoga društveni, a nesumjerljivost između temporalnosti događaja i temporalnosti u događaju jest ono što čini upitnim »danost« društvenog. Baš kao što trag dolazi prije tubitka, kultura dolazi prije društvenog, smisao prije logike i vrijeme prije Bitka, zaključuje Joost van Loon (79–81).

## 7. EFICIJENCIJA EKONOMSKOG DJELOVANJA

Tehnološka racionalnost ne ide za tim da dokuči međusobnu povezanost učinaka koji prostorno–vremenski nisu vidljivo koartikulirani. Nenamjerni i skriveni učinci ne uzimaju se u obzir, nego prebacuju u vremensko područje »još–ne«. Kad se radi o recikliranju, račun je vremenski linearan: budući profit projicira se u sadašnji otpad, sadašnji otpad generirat će budući profit. Sadašnjost ovdje ili još–nije ili više–nije, ali uvijek označuje prijelaz iz »što je« u »što će biti«. Ono »će« uzima se normativno i faktički, bez obzira na kontigentna odstupanja. Ulaskom u logiku kapitala i otpad je obuhvaćen linearnim vremenskim mjerilom. Sve implikacije i sva povezanost bića–u–svijetu izostaju iz toga obuhvata (Van Loon i Sabeliss, 1997:293–295).

Svoju ravnodušnost spram pitanja povezanosti vizije i zbilje moderna ekonomika najbolje pokazuje upornim izbjegavanjem da samu sebe identificira s povijesnom posebnosti kapitalističkog sustava. O društvenom poretku, čijem je specifičnom djelovanju upućena i kojem duguje svoje političke i socijalne nazore, ona ne govori ništa. Vlastitu »znanstvenost« zasniva na podvođenju ekonomskih fenomena pod prirodne zakone. Pokretačka energija pojedinca za nju je opće i za svagda važeće polazište ekonomske analize. Sve probleme koji ne ulaze u marginalističku paradigmu ona proglašava **neekonomskima**. Tržište shvaća kao stroj za alokaciju resursa, a ne kao socijalni konstrukt. Daleko je od pomisli da bi i samu organizacijsku strukturu, tehnološke inovacije i kulturne norme također valjalo analitički integrirati (Heilbroner i Milberg, 1995:5–7; 102–103; 105).

Tri su institucionalna obilježja koja kapitalistički sustav razlikuju od svih dosad poznatih društvenih formacija: poriv za akumulacijom, tržište te supostojanje javnog i privatnog područja. Poriv za akumulacijom može se razumjeti samo kao sociopolitički, a ne kao »ekonomski« cilj, objašnjava Heilbroner, dok je tržišna alokacija organizacijsko, a ne sociopolitičko svojstvo kapitalizma, jer podrazumijeva nužnu koordinaciju proizvodnje i regulaciju raspodjele, iako kompetitivnim načinom. Podjela pak na »javno« i »privatno« upravni je oblik svojstven jedino kapitalističkom poretku. Ekonomika se stoga nikad ne pita otkuda poriv za bezgraničnom akumulacijom moći i prestiža, niti uviđa da je tržište nužni dodatak poretku zasnovanom na akumulaciji kapitala, a ne i dovoljan uvjet za konstituciju cijelog sustava. Razdvajanje na dva područja, premda povećava dinamička svojstva kapitalizma, stvara i permanentne probleme cjelovitom oblikovanju ekonomske politike. Sva su ta obilježja do te mjere međusobno isprepletena da univerzalna gramatika ekonomike za društvo koje nema institucionalne i kulturne elemente kapitalizma ne bi imala nikakva smisla. Sam izraz »ekonomski« nerazumljiv je izvan kapitalizma. Propuštajući priznati postojanu prisutnost društvenog poretka kojem pripada, s njegovim društveno određenim

imperativima, tehnologijom, organizacijom, privilegijama i pravima, ekonomska teorija promašuje svoju vlastitu povijesnu kontingenciju (106–108; 112–113).

Ta spoznaja navodi Heilbronera da se upita: što bi značilo sociopolitičku bit toga povijesnog okvira inkorporirati u razmatranje temeljnih pokretača ekonomske drame na pragu novog milenija? S jedne strane, drži on, to bi pretpostavljalo dalekosežniju ingerenciju izvršne vlasti i veći oslonac na nju u društvenoj koordinaciji, a s druge strane promjenu naravi ekonomske analize i njezinog statusa u ekonomskom istraživanju. Konvencionalna prediktivna ekonomika morala bi biti preusmjerena ka svrhovitom izboru sredstava za ostvarivanje ciljeva javne politike. To znači da bi i samu sebe morala približiti nepreciznom znanju političkih, psiholoških i antropoloških uvida mnogo više nego preciznom znanstvenom znanju prirodnih znanosti (116–117; 123–126; 128).

Heilbronera, dakle, odbacuje poimanje ekonomike kao prirodne zakonitosti i zah-tijeva eksplicitno priznanje njezine neraskidive povezanosti s društvenim poretkom koji joj je u podlozi. Ali, on još ne uviđa potrebu da se sama kompleksna temporalnost presijecanja društvo–priroda dublje i cjelovitije promisli. Vladajući nazor i dalje omogućuje da se donose kratkoročne ekonomske odluke s dugoročno hazardnim posljedicama jer drži da je prošlost razmjenjiva s budućnošću i da se termodinamička ravnoteža može poimati statički. Zaboravlja se da prošlost na budućnost djeluje ireverzibilno i da se makroskopska ravnoteža čini »stabilnom« samo zato jer je mikro-skopska dinamika prikrivena te da će se ozonske rupe povećavati i dalje, makar sva proizvodnja klorofluorouglijaka odmah prestala (Kummerer, 1996:209; 211–214).

Sociopolitički, ekonomski i tehnički sustavi imaju svoja inherentna sustavska vremena reprodukcije. Kad ta vremena u razmjeni tvari, energije i informacija nisu usklađena s ekološkim sustavima, trajni su poremećaji više nego mogući. Promjene što ih uzrokuje ljudsko djelovanje, nepodudarno s tim mjerilima, imaju globalne posljedice. Vremenski čimbenici tih sustava ključni su ako se želimo nositi s njihovim složenim interakcijama. Što je razdoblje potrebno da se zapazi odgovor na poremećaj jednog sustava duže, to je i kompleksnost ekološkog sustava i njegovih podsustava veća. Parametri koji bi nam omogućili da utvrdimo narav toga odgovora stalno se mijenjaju. Njihove se vrijednosti ne mogu mjeriti jer su ti parametri indirektni, promjenjivi i veoma utjecajni (216; 217; 219; 228).

Kumenner zato s pravom upozorava na potrebu da se razvije sposobnost otvorenosti spram greške. Ako za tehnološke sustave držimo da su atemporalni ili da imaju istu vremensku strukturu kao i prirodni sustavi, onda su potencijalni konflikti i neizbježive štete već tu.

## 8. MATERIJALNI NAUK O VRIJEDNOSTIMA

Mit da je tržište prirodna pojava održao se u ekonomskoj teoriji od samih njezinih početaka, usporedo s njezinim nastojanjem da istraži ne–društvene uzroke ekonomskog poretka. Tradicija koja je slijedila Smitha, od Ricarda do Sraffe, vezala se za nepromjenjivu mjeru vrijednosti, određenje cijena objašnjavala je čisto logički, kao da su snage koje uređuju neko društvo i njegovo gospodarstvo univerzalne. Neoklasičari su, pak, držali da su oskudnost i smanjenje marginalne korisnosti oblikujuća prirodna sila. Prva tradicija tražila je objektivno fiksno mjerilo za vrijednost robe, a subjektivna

teorija korisnosti za svoje opravdanje trebala je jednoznačno fiksiranu hedonističku narav čovjeka. Obje su zakazale jer je razlaz između ekonomske teorije i zbilje danas potpun (Clark, 1995:34–36).

Poredak koji se reflektira u empirijskim cijenama nikad ne može biti u tržišnom ponašanju cjelovito sagledan. Vrijednost je društveni, a ne prirodni fenomen, objašnjava Clark, zalažući se za teoriju društvenih vrijednosti koja neće pokušavati nemoguće, to jest pronaći invarijantnu mjeru ili prirodni analog na koji bi se sve ekonomske aktivnosti mogle svesti te koja će povijest i društvo vratiti u konstituciju ekonomske misli.

Bitan za razumijevanje gospodarske djelatnosti, po Clarku, jest odnos između »vrijednosti« i »procjene«. »Procjenjivanje«, proces u kojem nastaju »vrijednosti«, najglavniji je društveni proces. U njemu se događa socijalizacija pojedinca i neprestano obnavljanje institucija. Kao i svaka društvena teorija, teorija vrijednosti nužno je normativna jer se bavi stvarnim i idealnim u isti mah. To jest, objašnjavanjem kako stvari izgledaju s gledišta kako bi trebale izgledati. To su bitni aspekti procesa kojim društvo i samo sebe neprekidno obnavlja (32; 32).

Ni u Marxovu *Kapitalu* nije središnja tema to da relativne cijene određuje rad sadržan u robi. Riječ je prvenstveno o procesu kojim kapitalist stječe profit zaposlujući radnika i o odgovarajućem institucionalnom uređenju. Ne radi se samo o načelu »horizontalnog« poretka kojim bi se objasnili omjeri razmjene na tržištu, nego i o objašnjenju »vertikalnog« poretka uzajamnih odnosa društvenih klasa, ističe Clark pozivajući se i na Heilbroner. U kapitalizmu je vrednovanje i ekspanzija kapitala temeljni društveni proces procjene. Ta »vrijednost« pokreće sustav, legitimirajući sve što ga podupire i odbijajući sve što ga osporava. Stoga se politika u najširem smislu odnosa moći može razumjeti kao ono što vrijednost i razmjenu spaja u društvenom životu robe. To je stalna napetost između postojećeg institucionalnog okvira i tendencije robe da ga raskine, što svoj izvor ima u činjenici da ne dijele svi iste interese, niti su interesi svih u danoj razmjeni istovjetni, drži Clark (38–40).

Ipak je svojedobno Moïse Postone upozorio na presudnu važnost razumijevanja specifičnog društvenog značenja rada u kapitalizmu, da bi se shvatila narav društvenih odnosa, društvenog djelovanja i društvene misli u kapitalističkoj civilizaciji. Mislio je na pojam dvojnog karaktera rada koji proizvodi robu, to jest na konkretni i apstraktni rad. Ovaj drugi, naime, odnosi se na jedinstvenu društvenu funkciju rada u kapitalizmu, a ta je da služi kao društveno posredovanje, na mjestu izravnih društvenih odnosa koje kao apstraktni rad potkopava i istiskuje (Postone, 1986:2; 6).

Procesom, u kojem se objektivira u proizvodima, rad se u kapitalizmu također objektivizira i u društvenim odnosima. Roba kao istodobnost upotrebne vrijednosti i vrijednosti, materijalni je izraz te dvojnosti. Konstituirani iz rada i, stoga, objektivirani, društveni odnosi imaju poseban objektivni i formalni karakter; posredovanje je zadobilo svoj vlastiti život, neovisan o pojedincu koji posreduje. Usponom i širenjem robno određenog oblika društvenih odnosa nastao je objektivni sustav iznad pojedinca i nasuprot pojedincima, koji sve više određuje i ciljeve i sredstva njihova djelovanja. Društvena prisila više ni ne izgleda kao društvena, nego kao »prirodna«, uvjetujući i način društvenog poimanja prirode.

Društvo konstituirano robnim oblikom rada, kao posrednikom društvenih odnosa, ima svoju intrizičnu povijesnu dinamiku. Mjerenje vrijednosti utroškom ljudskog

radnog vremena povijesno je specifična temporalna dimenzija vrijednosti kao oblika bogatstva specifičnog za kapitalizam. Apstraktna struktura društvene prisile, rastuća fragmentacija individualnog rada i individualne egzistencije te sljepačka razvojna logika kapitalističkog društva dovode u pitanje i taj oblik bogatstva i na njemu zasnovan oblik materijalne proizvodnje. Stoga se rastuće društveno nezadovoljstvo ne može tumačiti samo konfliktnim interesima. Kategorije oblika mišljenja valja razumjeti ne samo kao pričine, nego i kao realne oblike društvenog bića. Fetišizam se ne odnosi na iluziju koja prikriva stvarnu istinu o društvu i ljudskim bićima, nego na sam odnos između naravi istine i naravi društvenih odnosa. Nije riječ samo o materijalnim uvjetima života, nego radije o samorefleksivnoj, povijesno specifičnoj teoriji presijecanja kulture i društva – zaključuje Postone svoj prilog rekonstrukciji Marxove kritike modernosti (Postone, 1986:7–12).

## 9. ZNANSTVENOST I IDEJA DOBRA

Promjene u društvenoj organizaciji znanstvenog života, zamjetne naročito od ranih 70-ih, navele su Jeroma Ravetza da već tada postavi pitanje može li, i kako može, znanost sačuvati svoju vjerodostojnost kojom je modernu civilizaciju toliko zadužila (Ravetz, 1971/1996:ix).

Svijet znanosti enormno je narastao, i u veličini i u moći, njegovi najdublji problemi nisu više epistemološki nego društveni i etički. Nestala je iluzija o prirodnoj znanosti, čistoj i odvojenoj od društvenih uplitanja i sve veća je prijetnja da će biti vulgarno svedena na granu industrije. »Kritička znanost« koja nastaje s istraživanjem i utvrđivanjem sve opasnijih oštećenja biosfere još će dugo ostati na margini te industrijalizirane znanosti. Svejedno, vjeruje Ravetz, u njoj će se postupno razviti nova filozofija znanosti i nova filozofija prirode i čovjekova mjesta u njoj. Nemoguće je unaprijed reći hoće li na vrijeme doseći i dovoljan utjecaj da propast civilizacije spriječi. Ali je sigurno da će se bez novog razumijevanja znanosti naši problemi, i u znanosti i u njezinoj primjeni, umnožiti do točke s koje nema povratka. (30)

Slična upozorenja, čini se, još nemaju znatnijeg učinka na znanstvenu i tehnološku praksu. Još se drži da znanost i tehnologija odnos između čovječanstva i prirodne okoline posreduju izravno, što ide na ruku gledištu koje prirodni svijet vrednuje isključivo kao sredstvo. Redukcionistička znanost, naime, prirodne sustave vidi samo kao skup pojedinačnih komponenti čiji se međuodnosi mogu podvrći analizi i nadzoru. Takvo pozivističko gledište vlada i u suvremenoj politici. Preskriptivni karakter te politike neodvojiv je od dominacije neoklasične ekonomičke paradigme. Ova je sklonu komodificiranju okoline, ali i posve nesposobna dovesti u pitanje svoje vlastite implikativne vrijednosti i normativnu narav svojih preskripcija (Healy, 1995:611–614).

U društvenim i humanističkim znanostima, međutim, nije sasvim nepoznato shvaćanje da je znanost »društveno konstruirana«. Sve više se uviđa da i znanstveno znanje ima svoj kulturni i kontekstualni sadržaj te da prirodni i društveni svijet usporedo određuju znanstvene ishode. Nasuprot nerefleksivnoj naravi suvremene znanstvene prakse, reflektivne metode mogle bi rasvijetliti taj širi kontekst znanstvenog rada, vjeruje Healy iznoseći i neke bitne razloge za takvu orijentaciju.

Pojednostavljeni modeli, kojima je znanost bila sposobna kompleksnost ljudskog i neljudskog svijeta svesti na seriju pravila, posve su nedovoljni za predviđanje

budućih stanja globalnih sociotehničkih sustava. Iz modela isključene pojedinosti na lokalnoj razini proizvode neželjene učinke na globalnoj razini. Dekontekstualizacija znanstvenog znanja »univerzalnu« znanost dovodi i do sve većeg razilaženja sa socijalnom zbiljom.

Preduvjerena o objektivnosti i vrijednosnoj neutralnosti znanosti i o idealnoj naravi njezine racionalnosti ovlašćivale su tehnološki determinizam da neprimjerenim tehnološkim konsideracijama zamagli bitno politička pitanja. Potrebno je stoga razvijati inovativnu institucionalnu strukturu koja će s većom fleksibilnošću upravljati neizvjesnostima, omogućujući i šire društveno sudjelovanje u odlučivanju u znanosti i oko nje (Healy, 1997:507–509).

Healy se zalaže i za detaljnije karakteriziranje i preciznije predstavljanje područja neizvjesnosti kako bi se lakše razaznale temeljne vrijednosne distinkcije u tehničkom znanju, a time neizvjesnost i neznanje učinili upravljivima. U tom smislu on prihvaća i Beckov zahtjev da znanost svoj organizirani skepticizam primijeni na samu sebe. Promišljanje znanosti *iznutra* nužno je ako ona kao institucija hoće sudjelovati u smanjivanju rizika. Ali, refleksivna scijentizacija ne umanjuje potrebu da se uvaži izostavljeni kontekst, bilo da ga označimo kao »zbilju« ili kao »konstrukciju« suvremenih rizika. Ova razlika u fokusu, smatra Healy, pogađa samo čvorište podjele na društvene i prirodne znanosti, ali i otvara mogući i nužni put razgovora među njima (509–511; 513).

Cohen je pak, slijedeći eksplikativni potencijal Beckove teorije, pokušao spojiti njegovu konceptualizaciju rizičnog društva s Huberovom teorijom ekološke modernizacije u jedinstvenu teoriju društvenog preobražaja. Iako je u tom promišljanju poželjan ishod mogao sagledati za posve malobrojne, napredne zemlje, uz neizbježno produbljenje procjepa s ostalima, svejedno je ostao pri zaključku da napredak prema ekološkoj modernosti ovisi o sposobnosti društva da znanstvenu racionalnost očuva kao dominantni sustav znanja (Cohen, 1997:115).

To što Cohen ipak uviđa da će tek empirijska istraživanja moći objasniti dinamiku procesa kojima će pojedine zemlje biti kadre odgovoriti na izazove ekološke modernizacije i prevladati prepreke na tom putu, specifične za svaku od njih, nije dovoljno ni da potvrdi niti da ospori njegovu teoriju, ali svakako govori o tome da njezina znanstvenost nije promišljena *iznutra*.

Takav se pristup, naime, ne razlikuje bitno od dosad zagovaranih putova modernizacije koji se svode na transferirano tehnološko znanje kao okosnicu razvoja. To je poznata razvojna koncepcija nesputanog napretka koji transcendira kulturne granice, koncepcija koja s jedne strane ograničava smisao i ujednačava domet ljudskog postojanja, a s druge strane nepravedno svrstava različite kulture, društva i rase po hijerarhiji zasnovanoj na odnosnim mjerilima raznih dostignuća. Također je poznato da tehnologija ne može biti »uspješno« prenesena, a da ne budu preneseni ideološki elementi koji je povezuju s obrazovanjem i civilizacijskim unapređenjem. Takav sustav napretka mahom isključuje svaku drugu koncepciju koja bi se zalagala za šire razumijevanje ljudske i društvene svrhe. Tehnološka nadmoć Zapada postala je kulturno nadmoćnom, premda su u ideologiji napretka to dva odvojena entiteta: kultura su ideje, a tehnologija sredstvo moći. Baš zbog tog razdvajanja nijedna se kulturna vrijednost ne može nositi s tehnološki promoviranom kulturom napretka (Chafy, 1997:634; 637.)

Izlaz iz te predodređenosti moguće je promišljati, drži Chafy, ako se vrijednosti zapadnjačkog progressa same stave u društveno–povijesni kontekst. Tada će biti jasno da prosvjetiteljstvo kao intelektualni pokret nije bilo ništa superiornije intelektualnoj misli ne–zapadnih filozofa te da se novi obrasci razumijevanja ljudskog izraza, svrhe i istovjetnosti mogu pojaviti samo ako se postojeća mnogostruka povezanost znanstvenog znanja, materijalizma, sreće, napredovanja, tehnologije, obrazovanja i napretka odbaci. Sve to pretpostavlja, Chafy se ne ustručava reći, »ideološki rat« protiv zdravog razuma (644–645).

Može izgledati paradoksalno da se taj krajnje pojednostavljeni zahtjev za temeljnim obratom javlja u momentu kad u samoj znanosti nova paradigma »od–jednostavnog–složenom« eksplicitno priznaje inherentnu kompleksnost analizirane zbilje, a time ukazuje i na slijepe točke dosadašnje politike i istraživačke kulture, prvenstveno kad je riječ o tradicionalnom razlikovanju društveno/političkog od prirodnog područja (Shackley et al., 1996:202–203).

Ponajprije valja uvažiti, napominje Shackley, da znanstveno znanje nikako nije vrijednosno neutralno ili apolitičko, jer nužno reflektira institucionalni, kulturni i politički kontekst koji ga je i oblikovao. Ali i to da su s takozvanom post–normalnom znanošću koja o tome vodi računa još više porasli društveni i politički ulozi u odlučivanju, pa su i mnoge »stare izvjesnosti« postale neizvjesne, baš kao što su se pojavili i novi oblici simplifikacija. Teorija kompleksnosti neizbježno je i sama konstrukcija. Društvene prakse i nisu ništa drugo nego procesi društvenih aktera, institucija, tehnologija, znanosti itd. koji se uzajamno konstituiraju, pa je svaka promjena »znanosti« i »društva« beznadno poddeterminirana »zbiljom«. Stoga vladajuća objašnjenja prirodne zbilje imaju snažan učinak na naše društvene konstrukcije, baš kao i obrnuto. Samo to poimanje da bi zbilja, prirodna ili društvena, izdvojeno mogla biti objektivirana i odgovarajućim metodama dostatno predstavljena, govori da je u bitnoj vezi s metaforom nadziranja i upravljanja (207–210; 223).

Istočnik svekolike zapadnjačke misli, Platon, oštro je razlikovao razumske znanosti od umske dijalektike ili prave znanosti. Razum po svojoj naravi metodski zaboravlja pretpostavni karakter svojih pretpostavki držeći ih konačnim, pouzdanim i čvrstim početlima, a sve ono što na takvim fiksacijama počiva lišeno je izvornog gibanja i života. Kretanje svoju ishodišnu hipotezu »ukida« te se kreće unatrag »iza« nje i »nad« nju, jer krajnje počelo ne počiva ni na kakvoj pretpostavci. Istinsko umsko mišljenje ne smije biti razumijevano kao prosljeđenje istog puta kojim se od početka bio uputio razum. Iskon cjeline svega je rađanje, pa ideja dobra nije nešto što bi se moglo kao postojeće naprosto »znati«. To je samo omogućenje, a ne etičko ili moralno, logičko ili spoznajnoteorijsko načelo, kaže Damir Barbarić tumačeći Platona i Heideggera (Barbarić, 1995:263–264; 266; 275; 287; 278–279).

## 10. KULTURNOST DRUŠTVENE ZBILJE

Više je puta Edgar Morin izrazio svoje uvjerenje da je težnja ka ukupnosti težnja ka istini, baš kao što je i samo priznanje da je ukupnost nemoguća također jedna važna istina. U neprilici da imenuje vlastitu »znanstvenu« poziciju, on će za sebe otvoreno reći da brodi između znanosti i neznanosti, da svoje promišljanje temelji na odsutnosti temelja, to jest na svijesti da su temelji svake sigurnosti razoreni. Ni kompleksnost nije temelj, nego regulatorno načelo koje ne gubi iz vida zbiljnost pojavnog tkiva u kojem jesmo i koje konstituira naš svijet (Morin, 1990:128; 138).

Znanje i informacija različite su razine zbilje. Obje se razlikuju od refleksivne mudrosti. Znanje je organizirajuće, a informacija je sekundarna proračunu kojim je izvlačimo iz prirode. Živa kompjutacija, naime, ima jednu u sebi nerazlučenu kognitivnu dimenziju: znanje koje samo sebe ne zna niti zna da zna. Cerebralni uređaj ne proračunava izravno podražaje senzornih receptora, nego proračune njegovih neurona. Znanje žive organizacije pretpostavlja odnos otvaranja i zatvaranja između znajućeg i znanog. To je granica koja izolira ćeliju i ujedno je navodi da saobraća s izvanjskim. Cerebralni je uređaj odvojen od vanjskog svijeta medijatorima koji ga s njim povezuju. Znanje stoga pretpostavlja izvjesnu odvojenost ne samo od vanjskog svijeta nego i odvojenost od samog sebe, spoznavajućeg od spoznatljivog. Ono je prijevod zbilje vanjskog svijeta, a mi smo suproizvođači predmeta spoznaje i njegove objektivnosti (144–147).

Paradigmna nije ništa drugo do stanovita prednost dana nekim logičkim odnosima na uštrb drugih, pa utoliko postaje i način nadziranja logičkog i semantičkog. Suvremeno poimanje čestice više ne upućuje na neku elementarnu supstanciju, nego prije na granicu nepojmivog i neiskazivog. Sekularna preobrazba nama je teško vidljiva jer ne raspoložemo budućnošću koja bi nam dopustila da sagledamo ispunjenje metamorfoze u kojoj sudjelujemo. Ali, prava racionalnost priznaje iracionalnost i dijalog s onim što se ne može racionalizirati. Razum je evolutivan i još će evoluirati, a ni čovječanstvo nije rođeno jednom, nego više puta i njegovom ponovnom rođenju moguće se nadati. Valja uvidjeti da smo na kraju jednog doba i nadati se početku novog, utješno kaže Morin (147–149; 155–156; 158).

Osamnaesto stoljeće vidjelo je u čovjeku golog razumnika kad mu se skine kulturna odjeća, a antropologija prošlog i našeg stoljeća u njemu je prepoznala transfiguriranu životinju kad tu odjeću stavi na sebe. Bez obzira na te danas prevladane predodžbe nesporno je da bi bez organiziranih sustava značćih simbola – kulturnih obrazaca koji ga usmjeravaju – čovjekovo ponašanje bilo zbiljski neupravljivo i njegovo iskustvo bezoblično (Geertz, 1993/1973:38).

Po Geertzu, kultura je akumulirana ukupnost takvih obrazaca. Ne neki ukras ljudskog postojanja, nego bitni uvjet, glavna osnova njegove posebnosti. Trebalo je nekoliko milijuna godina da životinjska vrsta *Homo* prijeđe na kulturni način života, da se dogode brojne i složene genetske promjene u tijesno povezanom slijedu. Više od milijun godina proteklo je od protokulturnog djelovanja jednog *Australopithecusa* do pojave čovjeka kakvog poznajemo danas. Ta zadnja faza filogenetske povijesti čovjeka zbivala se u istoj geološkoj eri, ledenom dobu, u kojoj i početna faza njegove kulturne povijesti. Kultura nije bila nikakav dodatak zbiljski dovršenoj životinji, nego središnji sastavni dio u proizvodnji same te životinje. Podvrgnuvši se upravljanju putem simbolički posredovanih programa u proizvodnji artefakata, organiziranju socijalnog života ili izražavanju emocija, čovjek je i nehotice odredio kulminirajući stadij vlastite biološke sudbine. On je doslovce stvorio samog sebe.

Ono što ponajviše razlikuje pravog čovjeka od protočovjeka nije izvanjski tjelesni oblik, nego kompleksnost nervne organizacije, napominje Geertz. Razdoblje preklapanja kulturnih i bioloških promjena sastojalo se u intezivnom koncentriranju na neuralni razvoj, što je vjerojatno povezano s rafiniranjem čovjekova ponašanja. Naš sadašnji živčani sustav, poglavito korteks, bio bi posve nesposoban usmjeravati naše ponašanje ili organizirati naše iskustvo bez vodstva što mu ga priskrbuju sustavi značćih simbola. Takvi simboli nisu samo puki izrazi, instrumenti ili korelati našeg



biološkog, psihološkog ili društvenog postojanja, nego njegovi preduvjeti. Granica između onoga što je urođeno i onoga što je kulturno nadzirano kolebljiva je i slabo određena. Da bismo naučili disati kulturno vodstvo, ne trebamo ništa više nego što riba treba da nauči plivati. Svako složeno ljudsko ponašanje ishod je međudjelovanja genetske i kulturne osnove. Ljudski se živčani sustav neizbježno sve više oslanja na dostupnost javnih simboličkih struktura, da bi izgradio svoj vlastiti, autonomni važeći obrazac djelovanja (46–50).

Ako je kulturno oblikovanje – kojim je nastala ljudska vrsta i još se oblikuju njezini pripadnici i kao pojedinci – jedino što oni imaju odista zajedničkog, ta bitna spoznaja, na koju upozorava Geertz, posve je potisnuta pred pitanjem, naizgled važnijim, kako su nastale i kako nastaju tolike razlike među pripadnicima ljudske vrste u njihovim ekološkim, kulturnim, političkim i socijalnim uvjetima (Harvey, 1996:5–7).

Za dijalektičko/relacijsko gledište, što ga David Harvey želi promovirati, prostorne i socio-ekološke razlike nisu samo konstituirane, one su i konstitutivne. Da bismo shvatili zašto neke »stalnosti« bivaju konstruirane na posebnim mjestima i u posebnim vremenima i kako se formiraju vladajuće društvene vrijednosti, valjalo bi fiksnu ideju o »vrijednostima« zamijeniti potpunijim razumijevanjem procesa procjenjivanja, drži Harvey.

Taj proces, osobito proces novčanog procjenjivanja, prožimlje sve aspekte osobnog i kolektivnog socio-ekološkog života i ujedno definira prostor, vrijeme, okolinu i mjesto. Postoje brojne relativno permanentne konfiguracije vrijednosti – obiteljske, religijske, nacionalne, etničke, humanističke – baš kao i različiti i često antagonistički procesi procjenjivanja. Ipak, sve se vrijednosti u konačnici rastvaraju i zbog brzih struja promjene veoma se je teško učvrstiti na nekom posebnom nizu jezgrovnih vrijednosti na dulje vrijeme. Općenito govoreći, vrijednosti su sadržane u društveno-prostornim procesima i nastojanje da se one izmijene ujedno je i nastojanje da se izmijene ti procesi, kao i obrnuto. Upravo u toj točki ljudska maštovitost treba razviti svoju punu snagu u traganju za naprednim promjenama.

S tim obrazloženjem Harvey zagovara teoretsku praksu koja bi i sama bila konstruirana kao neprekidna dijalektika između militantnih partikularizama življenih života i napora da se postigne kritičko rastojanje, dovoljno da se formuliraju globalne ambicije. Teorija ne može djelovati na svijet dnevne politike ako ne nađe načina da u nj uključi materijanu stvarnost mjesta, prostora i okoline (10–12; 44–45).

Proces cirkulacije kapitala, shvaćen kao cjelina, u središtu je vitalnih društvenih transformacija. Stoga na njega valja gledati kao na utjelovljenje moćnih generativnih načela koja djeluju na cjelokupni društveni život, ističe Harvey. Prisvajanje svih kreativnih mogućnosti i snaga rada jest ono što kapitalu omogućuje da uopće »bude« u svijetu, a pounutrenje tih snaga kao snaga kapitala u točki proizvodnje ima za posljedicu pretvaranje radnika u privjesak kapitala u svim područjima mentalnih, društvenih i fizičkih aktivnosti. (63; 65)

Generativna i transformativna načela, ukorijenjena u cirkulacijskom procesu, mogu prouzročiti veoma raznolike oblike društvenog života. U samoj njihovoj podlozi, međutim, postoji jedinstvo koje postavlja granice naravi mogućih diferencijacija. Valjalo bi pobliže ispitati u kojim sve oblicima, u kojim područjima i s kakvim učincima ta načela djeluju i kakve mogućnosti preobražaja postoje u tim granicama. Primjerice, kako države–nacije internaliziraju moć ili pak gube raspolaganje njome, kako postaju

heterogene i u sebi proturječne, i kako te internalizirane napetosti rezultiraju kreativnošću ili pak samorazaranjem, napominje Harvey (66–67).

Politička se ekonomija time ne bavi. Kao sljedbenica ideja 18. stoljeća, ona je artikulirala gledište o prirodi kao »resursu« i sebi postavila zadatak da teoretski odredi racionalnu alokaciju oskudnih resursa. Pri tome je novac shvatila kao središnje zajedničko sredstvo kojim se mogu mjeriti heterogene ljudske želje, upotrebne vrijednosti i elementi i procesi »u prirodi«. Danas se zahtjev za održivim razvojem susreće s nerješivim pitanjem kvantifikacije. Držeći da neće osujetiti mogućnost budućih generacija da zadovolje svoje potrebe ako im očuva ukupnu vrijednost dobara, proizvedenih ili zatečenih u »prirodi«, zaboravlja da se ukupni račun nužno oslanja na proizvoljne pretpostavke, ma koliko bile sofisticirane metode za procjenu tih dobara. Linearna temporalna struktura, definirana postupkom diskontiranja, posve je druge vrste nego što je mnogostruka temporalnost koja djeluje u ekološkim sustavima. Oslanjanje na novčanu procjenu osuđuje nas na svjetonazor u kojem se ekološki sustav još vidi kao »izvanjskost«. Ni okolinska ekonomika, koja nastoji izbjeći usku logiku resursne procjene pridajući novačanu vrijednost i necijenjenoj imovini, ne može izbjeći granice tih institucionalnih i ontoloških postavki (153–155; 157).

Nema znanstvenog načina kojim bismo spoznali što su vrijednosti prirode neovisno o vrijednostima impliciranim u metaforama koje nastaju u samom postavljanju smjera znanstvenog ispitivanja. Izbor vrijednosti je u nama, a ne u prirodi, kaže Harvey. Mi opet možemo vidjeti samo one vrijednosti koje nam naše vrijednosno opterećene metafore dopuštaju vidjeti. Okvir tumačenja je u tim metaforama. One svoju snagu zadobivaju iz društvene i materijalne prakse i iz onih iskustava svijeta za koja su i doslovna značenja uvijek vezana. Vrijednosti, dakle, za koje pretpostavljamo da su sadržane u prirodi, svojstva su našeg imaginativnog internaliziranja i prerade učinaka mnogih drugih momenata društvenog procesa. (164)

S pravom onda radikalni ekologist Naess može reći da ljudsko biće nije stvar u okolini, nego spojna točka u relacijskom sustavu bez strogo određenih granica u vremenu i prostoru. Pojedinac nipošto ne može biti tumačen kao ograničeni entitet, nego radije kao točka koju čine brojni vektori utjecaja i relacija što konvergiraju u istoj spojnoj točki. Organizam i okružje nisu dvije stvari, organizam pretpostavlja okružje. Jednako je tako i osoba dio prirode, u mjeri u kojoj sačinjava relacijsku spojnu točku unutar ukupnog polja. Ni sam proces identifikacije nije ništa drugo do proces u kojem se relacije što definiraju tu spojnu točku šire, da bi obuhvatile sve više i više: »sebstvo« raste u »Sebstvo«, navodi Harvey (167).

Duboka ekologija tako dolazi do pitanja tko smo mi i što možemo postati u širim poredcima stvari. Budući da vrijednosne norme nastaju relacijski spram šire biotičke zajednice koje smo dio, Fox će još izravnije ustvrditi da sredstva kojima ih otkrivamo u osnovi ovise o našoj vlastitoj sposobnosti samoostvarivanja. Harvey je u toj postavci prepoznao priziv na pojam genuinih »ljudskih mogućnosti« od kojih se čovječanstvo svojim odvajanjem od »prirode« posve otuđilo.

Zahtjev je, dakle, radikaln i maksimalistički. Začudo, Naess ga stavlja pred filozofiju: do bitnog preusmjerenja čitave naše civilizacije može doći teškim radom na izoštravanju pojmovnog razumijevanja i posvemašnjim otvaranjem prema bezbrojnim tokovima što nas vežu sa svijetom prirode (Harvey, 1996:168).

## LITERATURA:

- Adam, B. (1990). **Time and Social Theory**. Philadelphia: Temple University Press.
- Adam, B. (1996). Beyond the Present: Nature, technology and the democratic ideal. **Time & Society**, 5(3).
- Barbarić, D. (1995). **Ideja dobra**, Platonova Politeia VI i VII, prijevod s filološkim i filozofskim komentarom. Zagreb: Demetra.
- Chafy, R. (1997). Confronting the Culture of Progress in the 21st Century. **Futures**, 29(7). Pergamon, Elsevier Science Ltd.
- Chakrabarty, D. (1996). Marx after Marxism: History, Subalternity, and Difference. U: Makdisi, Saree et al. (eds). **Marxism Beyond Marxism**. New York–London: Routledge.
- Clark, C. M. A. (1995). From natural value to social value. U: Clark M. A. C. (ed). **Institutional Economics and the Theory of Social Values: Essays in Honor of Marc R. Tool**. Boston, Dordrecht, London: Kluwer Academic Publishers.
- Cohen J. M. (1997). Risk Society and Ecological Modernisation – Alternative visions for post-industrial nations. **Futures**, 29(2). Pergamon, Elsevier Science Ltd.
- Geertz, C. (1993/1973). **The Interpretation of Cultures**. London: Fontana Press (New York: Basic Books, Inc).
- Harvey, D. (1996). **Justice, Nature and the Geography of Difference**. Cambridge–Oxford: Blackwell Publishers.
- Healy, S. A. (1997). Changing Science and Ensuring Our Future. **Futures**, 29(6). Pergamon, Elsevier Science Ltd.
- Healy, S. A. (1995). Science, Technology and Future Sustainability. **Futures**, 27(6). Pergamon, Elsevier Science Ltd.
- Heilbroner, R., Milberg W. (1995). **The Crisis of Vision in Modern Economic Thought**. Cambridge: University Press.
- Kummerer, K. (1996). The Ecological Impact of Time. **Time & Society**, 5(2). Sage Publications.
- Hösle, V. (1996). **Filozofija ekološke krize**. Zagreb: Matica hrvatska.
- Jameson, F. (1996). Actually Existing Marxism. U: Makdisi, Saree et al. (eds). **Marxism Beyond Marxism**. New York. London: Routledge.
- Morin, E. (1990). **Communication et complexité** – Introduction a la pensée complexe. Paris: ESF Editeur.
- Postone, M. (1986). Toward a reconstruction of the Marxian critique of modernity. **Working papers and proceedings of the Center for psychological studies**, No.3. Chicago.
- Ravetz, J. R. (1971/1996). **Scientific Knowledge and Its Social Problems**. New Brunswick, London, Transaction Publishers (izvorno objavljeno 1971., Oxford: University Press).
- Shackley S. i sur. (1996). Imagin Complexity – The past, present and future potential of complex thinking. **Futures**, 28(3). Pergamon, Elsevier Science Ltd.
- Van Loon, J. (1996). A Cultural Exploration of Time: Some implications of temporality and mediation. **Time & Society**, 5(1). Sage Publications.
- Van Loon, J., Sabelis, I. (1997). Recycling Time: The temporal complexity of waste management. **Time & Society**, 6(2–3). Sage Publications.

## TIME OF REALITY

Matko Meštrović

Institut of Economics, Zagreb

### Summary

In his **Philosophy of Ecological Crisis** Hoesle has pregnantly recapitulated broad range of the modern world conditions of crisis. But the aspectual rephilosophication of the crisis does not mean a real revitalization of philosophy, although he strongly emphasizes the requirement for a value reversal in entire society. The deep obstacle to that is the reigning time framework which tacitly implies that physical time, biological time, social, and experience-related time exist in parallel and without connection to each other. Only asking who or what is determining the temporality of social life could we approach to the insight that social time is not a neutral fact.

The need to relate to nature not as wilderness "other" but as an extension of the self, concerns an ontological framework for the problematic of being and obviously presupposes an epistemological reexamination of the possibilities of non-metaphysical knowledge. In that sense an exit from predeterminism could be thought of only if the value of Western progress is placed into a socio-historical context.

**Key words:** time, reality, social time, present, value, value theory, capital, capitalism, science, technology, culture, nature

## DIE ZEIT DER WIRKLICHKEIT

Matko Meštrović

Institut für Wirtschaftswissenschaften, Zagreb

### Zusammenfassung

In seinem Buch "Philosophie der Umweltkrise" faßte Hoesle prägnant eine breite Spanne von Krisenzuständen der modernen Welt zusammen, aber das aspektuelle Rephilosophieren der Krise bedeutet noch immer keine tatsächliche Revitalisierung der Philosophie, obwohl es die Forderung nach einer Wende der Werte in der gesamten Gesellschaft stellt. Eines der wichtigsten Hindernisse einer solchen Revitalisierung liegt darin, daß durch den herrschenden zeitlichen Zusammenhang vorausgesetzt wird, daß die physikalische, biologische, soziale und erfahrungsbezogene Zeit nebeneinander bestehen und daß sie keine Beziehungen zueinander aufweisen. Nur durch die Frage, wer oder was die Zeitbedingtheit des gesellschaftlichen Lebens bestimmt, können wir zur Einsicht gelangen, daß die soziale Zeit keine neutrale Tatsache ist.

Die Erkenntnis, daß Natur nicht mehr als etwas "anderes" angesehen werden kann, bezieht sich auf den ontologischen Zusammenhang des Daseins und reaktualisiert zwangsläufig die epistemologischen Diskussionen über die Möglichkeit der "Erkenntnisse", die nicht metaphysisch wäre. Ein Ausweg aus diesem Determinismus ist nur dann denkbar, wenn man den Wert des westlichen Fortschrittes an sich in einen soziohistorischen Zusammenhang stellt.

**Grundausrücke:** Gegenwart, Kapital, Kapitalismus, Kultur, Natur, Soziale Zeit, Technologie, Wert, Werttheorie, Wirklichkeit, Wissenschaft, Zeit