

Anselm Böhmer, Karlsruhe

Re-evolutivna budućnost

O izlasku čovjeka iz samoskrivljenog gubitka smisla

Budućnost dolazi, definitivno. Čini se da je, upravo u europskom prostoru i općenito u industrijskim nacijama, nepreglednost ekonomskih i socijalnih procesa sve veća, a time je sve veća i potreba za pouzdanim znanjem koje bi bilo od pomoći u orijentiranju. Tko može barem približno prognozirati budućnost, može se mnogo bolje i pozicionirati na tržištu mogućnosti negoli njegovi konkurenti. U ovoj utrci za udio na tržištu etablirala se i zasebna disciplina – »istraživanje budućnosti« (Kreibich 2000). Njezini su sadržaji, prije svega, »znanost i tehnologija, ekonomski procesi, instrumenti i oblici političko-administrativnog i društvenog upravljanja, kao i razvijanje novih životnih oblika i životnih stilova« (Kreibich 2000: 11). Ovo je jedna strana »fenomena budućnosti«.

S druge strane, u diskusiji u Njemačkoj, ali i u Europi, šire se dva fenomena jedne opće krizne svijesti. Jedinstveno prihvaćen smisao opstanka općenito je nestao, a za njegovim se gubitkom eventualno žali ili ga se, pak, primjereno obrazlaže kao »refleksivnu modernu« (Beck). S druge strane, podsjeća se na »budućnosnu sposobnost« čovjeka, skupinâ i čitavih društava, stječe ju se ili pak vizionarski potvrđuje (usp. npr. BUND/Misereor 1998; Kreibich 2000). Utoliko »pojam budućnosti« trenutno ima konjunkturu – ne naposljetku kao izraz svijesti o potrebi za općedruštvenom promjenom.

U ovome prilogu želim kritički promotriti taj činjenični sklop i na temelju te kritike doći do vlastite pozicije vezane uz »budućnost«. Pritom se najprije poduhvaćam jednog kratkog prikaza današnje semantike »budućnosti«, ¹ a potom je oertavam na pozadini filozofijskoga pojma povijesti. Polazim naročito od toga da kroz prikaz motivacijskih elemenata aktualne semantike budućnosti mogu pokazati fenomenalnu dinamiku tog izraza. Pritom ću se posvetiti pitanju: koje se smislenosti ovdje mogu pokazati i kakvo samorazumijevanje one na koncu dokumentiraju? Pritom mi je cilj da uz pomoć spoznatljivih značenjskih polja dođem do ilustracije sadašnjeg samorazumijevanja europske kulture pod vidom fenomenologije.

Obraćajući se filozofiji povijesti Milana Kangrge, u drugom koraku želim (re)konstruirati kritičku pozadinu koja upravo svojim utemeljenjem uz pomoć klasičnog europskog misaonog dobra – osobito filozofije njemačkoga idealizma – ispostavlja i pojmovni i kulturni instrumentarij kojim se, donekle u »kulturnoj imanenciji«, može kritički vrednovati i, u nastavku na to, dalje provoditi prethodno fenomenološki rekonstruiran obrazac u njegovu vlastitu kontekstu. Pritom je korist od ovog obraćanja Kangrginog fi-

1

Izbor izvorâ odnosi se prvenstveno na tehnološki i ekološki motivirane argumentacij-

ske tokove, budući da ih smatram trenutno najviše elaboriranim.

lozofiji povijesti dvostruka. Kao prvo, Milan Kangrga je svojim obimnim životnim djelom dao istaknut doprinos diskusiji o filozofijskim pitanjima, posebno pitanjima filozofijske etike. Utoliko argumentativni rekurs na njega može reklamirati i jednog izvrsnog poznavatelja filozofije njemačkog idealizma i Marxove adaptacije. Kao drugo, nedavno je prvi put na njemačkom jeziku objavljeno njegovo djelo *Praksa – vrijeme – svijet* (Kangrga 2004),² čime je postalo dostupno i ovdašnjem krugu adresatâ.

Posljednji je, pak, odsječak mojih razmatranja posvećen sintezi jednog novog razumijevanja smisla povijesne egzistencije ljudskoga opstanka na temelju prethodno izvedenih koraka. Pritom valja ponovno, uz pomoć prethodno rekonstruiranih argumentacijskih tokova filozofijske provenijencije i fenomenologijske plauzibilnosti, doći do diskurzivnih iskaza, koji su time što su diskurzivni uvijek i podložni falsificiranju. Utoliko je cilj zaključnih razmatranja pozabaviti se pitanjem o kritičkom pojmu budućnosti unutar europske semantike.

1. Budućnosna usmjerenost sadašnjosti – Program krize

Budućnost je u svim ustima. Može se čitati o »danima budućnosti« kao javnoj priredbi, o »budućnosnoj pomoći starijim osobama« koja formulira nov koncept socijalne interakcije, može se čitati studije o »budućnosnoj Njemačkoj« i o mnogo čemu drugom. Odvažno se daju velike prognoze:

»Industrijsko društvo zamjenjuje se 'transnacionalnim tehnološkim društvom'.« (Weidenfeld/Turek 2002: 14)

Čini se, dakle, da budućnost znači promjenu – radikalnu i nezadrživu.

No, na koncu »budućnost« jednostavno ostaje vremenska perspektiva koja – antropologijski fokusirana – opisuje još uvijek nepostojeće čovjekovo pronalaženje sebe sama i ljudska očekivanja. Čovjek je otvoren prema novome; on je, stoga što je vremenski otvoren, usmjeren na budućnost. Ipak, takvo shvaćanje čovjeka, kao bića koje živi u homogenom, kontinuiranom i koherentnom tijeku vremena, nije se etabliralo tako davno: ono se razvilo tek u 17. i 18. stoljeću u Zapadnoj Europi (Hölscher 1999). Njegova je posljedica bilo to da ovaj čovjek, koji je okrenut budućnosti, nije više mogao naprosto očekivati pojedinačne, još uvijek nepostojeće događaje ili pak došašće eshatoloških sadržaja vjerovanja, nego je počeo smatrati kako je u stanju svojim napredovanjem u jednoobraznom vremenu prouzročiti vlastiti napredak. U ovom se smislu još i danas rado govori o »bezgraničnoj budućnosti znanosti i tehnike, posebno u sljedećih stotinu godina, ali i dalje« (Kaku 1998: 9). No, već u posljednjoj četvrtini osamnaestoga stoljeća, »budućnost« je od religioznog pojma nade postala povijesni pojam znanosti, koji planira ovostranost i time pomaže njezinu oblikovanju (Hölscher 1999: 44 i d.).

Prema ovom mjerilu, govor o budućnosti fingira kao hermeneutika tehnologije. Jer permanencija rasta, napretka i znanja o oblikovanju još nepostojećih realiteta služi jednostavno tomu da se osigura instrumentalni zahvat u dolazeća vremena. Za to uopće nije potrebna decidirana kapitalističko-tehnologijska terminologija. Štoviše, to su upravo argumentacijske strukture koje tehnološke zahvate privode njihovoj ideji izvršivosti: već postojeća stanja znanja i trebanja projiciraju se na još nepostojeće vrijeme; kvalitativni skokovi i »subjektivne bušotine« osobnih iskustava smisla tu nisu važni. Ovdje se mora naglasiti da ne slijede sve argumentacije ovu shemu i

da se već može pronaći kvalitativno znatno drukčije pozicije. Meni se ipak čini da takvi napretci koji nadilaze napredak često još nisu svjesni svoje stvarne novosti. Ono što se naznačuje ovom rečenicom moći će se opsežnije prikazati tek u drugome dijelu mojih razmatranja...

No, vratimo se aktualnoj retorici budućnosti: ona se, po mome mišljenju, posvećuje tehnološkom zahvaćanju u još nepostojeća vremena da bi realizirala »*more of the same*«. No, osim toga, moderno se pitanje o budućnosti ne odnosi samo na subjektivne potrebe i njihovo zadovoljenje u dolazećem vremenu, ili na još nepostojeće tendencije djelovanja i samoozbiljenja pojedinca, nego također skicira i jednu solidarnu perspektivu, u onoj mjeri u kojoj se može smatrati kako će se takva pitanja – u najboljem slučaju – jednako ticati i dolazećih generacija.³ Dakle, moderna budućnost u svojoj obuhvatnoj koncepciji znači ujedno »intra- i inter-generacijsku pravednost« (Kreibich 2000: 34) kao i solidarnost koja obuhvaća čitavu prirodu. No, kako napredno djelujući čovjek može započeti jednu takvu budućnost danas, na početku 21. stoljeća, sa svim svojim političkim, socijalnim i gospodarskim nesigurnostima, kako koji od aktera shvaća svoje buduće vrijeme i kako potom svoje predodžbe integrira u svoje življenje i planiranje – sve to može izgledati različito.

Tako Schulze u svojoj najnovijoj knjizi o perspektivi 21. stoljeća ukazuje upravo na aktualni stav pozitivne otvorenosti za ono što dolazi, što on opisuje kao »slutnju nastavljanja«:

»Kao slutnju nastavljanja opisujem predodžbu da mi svoje mogućnosti možemo stalno pružavati u budućnosti. Bez ove bi pretpostavke svi bili dezorijentirani: istraživači, poduzetnici, konzumenti, vlasnici dionica, političari, tvrtke za odnose s javnošću, konzultantske tvrtke, oglašivači i početnici željni slave.« (Schulze 2003: 18)

No, ovo nastavljanje, kako kaže Schulze, mora se transformirati u novom pravcu: valjalo bi implantirati diversificirane »enklave bitka« linearne kulture mogućnosti (Schulze 2003: 305) i tako već danas realizirati svakodnevice koje su anticipirane za novo stoljeće. Kao i uvijek, moglo bi se prihvatiti Schulzeovo shvaćanje i njegove konzekvence: on sa svojom knjigom daje rječito svjedočanstvo stava koji čovjeka prikazuje kao biće koje traga za budućnošću kao mogućnošću produženja vlastitoga potencijala i koji upravo posljednjih godina učestalo pita o kvalitativno promijenjenu životu pojedinaca i društava u dolazećem vremenu.

Na ovoj se općoj pozadini može sad čuti sve više pozivâ koji decidirano ističu »sposobnost za budućnost« (usp. npr. BUND/Misereor 1998) ili je barem sugeriraju (Wilss 2003: 4). Iza toga se uvijek skrivaju različiti motivi. Pritom je sve primjetnije kako se smatra da sadašnjost treba promjene, te da se stoga traga za promijenjenom budućnošću. Na ovome bih mjestu htio navesti tri različita argumenta razumijevanja sebe i svijeta, koja, prema mojoj ocjeni, crpe snagu iz prethodno prikazane krizne svijesti:

2

Citate iz Kangrgine knjige *Praksa – vrijeme – svijet*, koje autor uzima iz njemačkoga izdanja (Kangrga 2004), ovdje navodimo prema izvorniku (Kangrga 1989). (Op. prev.)

3

U ovome kontekstu valja ukazati na pojam »Sustainable Development« (Schachtschneider

1999: 14 i d.) i njegovu političku relevantnost u protekla tri desetljeća. Jednako tako, treba promatrati i pojam »*Information Society*« kao uzor globalnoga i europskoga razvoja (Kreibich 2000: 17 i d.).

1. inovativni karakter vlastite prakse;
2. opravdanje sadašnjosti;
3. odvratanje od sadašnjosti.

U onome što slijedi raspravljat ću o tome kako se ovi akcenti artikuliraju i kako ih se može interpretirati.

1.1. Inovativni karakter vlastite prakse

Mijena određuje život utoliko što je on obilježen kvantitativnim i kvalitativnim varijacijama. Stoga se u ljudski život – a, ne naposljetku, i u njegov kapitalistički oblik – ubraja i inovacija (Heilbroner 1994: 37). O novovjekovnoj spremnosti za promjenu rječito svjedoče informacijske i komunikacijske tehnologije i s njima povezani preokreti u znanosti i društvenim potrebama, odnosno njihovu budućem zadovoljavanju (Wilss 2003). Ipak se pokazuje da je potreba za mijenom u zapadnim društvima danas jača i da se pojavljuje u kvalitativno drukčijim segmentima negoli se to eventualno moglo očekivati. Mnogi ljudi, skupine, ali i institucije osjećaju potrebu za inovacijom: ako se u budućnosti – s obzirom na globalizaciju, nove tehnologije i hegemonističko stanje kapitalističkih procesa – trebaju realizirati postavljeni ciljevi (često oni socijalni i ekološki), onda dalje više ne može ići onako kako je bilo dosad (usp. Weidenfeld/Turek 2002; v. Weizsäcker/Lovins/Lovins 1995).

Pritom se, pak, radi o različitim strategijama: često se daju pragmatični odgovori na problematičnu realnost. Primjerice, za Landesa je povijesna pouka

»... nužnost stalnoga isprobavanja. Nema čuda. Nema perfekcionizma. Nema kraja svijeta. Moramo razvijati skeptičnu vjeru, izbjegavati dogmu, dobro slušati i promatrati, pokušavati objasniti i odrediti ciljeve. Samo tako možemo izabrati ispravna sredstva.« (Landes 1998: 525)

Budućnost ovdje znači ponajprije osobni izazov. U skladu s time, u prvom se redu radi o tome da se osposobi samoga sebe kako bi se na taj način oboruzalo za izazove i opterećenja budućnosti. Budućnost ovdje znači borbu u kojoj će opstati najjači. Konačno jedno novo shvaćanje »*survival of the fittest*«!

Sljedeća strategija jest strategija kolektivnih odgovora, bilo društvenih ili onih koji su specifični za određenu grupu: ako se radi o ekološkim i globalnim političkim zadaćama, ne misli se samo na individualno suzdržavanje nego i na političke preokrete. Ovdje se spominju, primjerice, državne mogućnosti za oblikovanje ekološki održivog življenja čovjeka, kao i obrazovanje novih struktura participacije za sudjelovanje u procesima donošenja političkih odluka u građanskome društvu (BUND/Misereor 1998: 351 i d.). Formulirano općenito, kao i s obzirom na personalne odnose socijalnih aktera:

»Ovdje se postavlja pitanje o trajnim rješenjima koja iznova povezuju socijalno zajedništvo na temelju izmijenjenih 'poslovnih uvjeta' s održivim životnim prostorom.« (Weidenfeld/Turek 2002: 12)

Ipak se ni kod jedne od navedenih strategija ne mogu osloboditi dojma da je inovacija ovdje na koncu samo još jedna strategija napretka u drukčijem odijelu: ukoliko se kod spomenutih pragmatika radi o borbi pojedinca za buduće posjedovanje instrumenata koji ga osposobljavaju da optimira šan-

se za pobjedu i da konačno pobijedi u toj borbi, onda kolektivno koncipirane strategije, koje se često bave upravo ekološkim rješenjima, upućuju doduše na revidirane, ali ipak još uvijek na građansko-kapitalistički orijentirane pretpostavke svojih inovacija.⁴ No, tu, u najmanju ruku, nije posve jasno na koji se način trebaju provesti temeljite strukturalne promjene koje bi mogle pokazati izlaz iz ekstrovertiranog optimiranja profita. Ipak se posvuda napominje da je jedan takav put u nova društvena polja nužan.

1.2. Budućnost kao apologija sadašnjosti

Sadašnjost iziskuje odluke – odluke da se nešto učini ili propusti učiniti, odluke da se nastavi po starome ili da se započne nešto novo. Svaka odluka mijenja situaciju i u prosvijećenoj se moderni mora provesti u skladu s racionalnim opravdanjem.

Tako bi se mogla prikazati moderna dinamika mišljenja i djelovanja. No, jednako tako valja primijetiti da ovo opravdanje vlastita čina i propusta očigledno počiva na budućnosti. Ono što se čini sada, pokazuje se kao primjereno u budućnosti. Stoga bi se već sada morali napraviti određeni koraci, poduzeti određeni zahvati ili pak prihvatiti određene promjene. Kao aktualan primjer, ovdje bi mogle poslužiti trenutne promjene u socijalno-zakonodavnim strukturama zapadnoeuropskih i sjevernoeuropskih država blagostanja, kao i rasprave o nužnosti toga da se u internacionalnom nadmetanju između siromašnih i bogatih (Landes 1998) ne dospije na stranu gubitnika.

A time je nastavljen utrkama oko prednosti (koju je moguće kvantificirati) u raspolaganju resursima svih vrsta. U ovom slučaju budućnost predstavlja strategiju tješnja da će se obećanja ispuniti u historijskom *offu*. Kada se, naime, očekuju prognozirane stope rasta, sa svom svojom dinamikom prosperiteta, rado se ide od jednog izračuna do drugog – »unatrag«, razumije se. No, neisprobanom ostaje strategija da se stope rasta, poboljšane kvote profita i jedan »bolji« život identificiraju s mjerama koje se poduzimaju u sadašnjosti. To bi, kako kaže retorika apologetâ sadašnjosti, moglo u skoro vrijeme izazvati oskudicu.

1.3. Budućnost kao odvratanje od sadašnjosti

Na temelju kritički doživljenog ekonomskog, političkog, socijalnog, a time konačno i antropološkog tjesnaca u koji je dospjelo današnje djelovanje u europskim društvima,⁵ (željena) promatranja realizacije sadašnjih i problematičnih djelovanja posvećuju se bavljenju jednom, u određenoj mjeri eks-

4

Nije mi promaklo da se zagovornici ove druge pozicije među sobom služe ekonomskom retorikom kako bi u društvenom diskursu svoje vlastite ciljeve – koji nisu bazirani na ekonomiji – učinili takvima da mogu ući u »krug posvećenih«; ove sam koncepte htio nedvosmisleno isključiti iz svoje kritike. Ali što misliti o naslovu jedne knjige koja stoji na tom dijelu »police za knjige« i kiti se etiketom dvostrukog blagostanja pomoću prepolovljenog, ali još uvijek postojećeg *iskorištavanja* prirode (v. Weizsäcker/Lovins/Lovins 1995)?

5

Ovo važi barem za ona društva koja su dosad bila apostrofirana kao »zapadnjačka«; za »countries in transition« (Müller 2001: 202), među ostalima, jedno bi se takvo karakteriziranje zasigurno moralo izvesti još diferencijiranije – sve i ako one nisu izuzete iz opće dinamike razvoja za kojega se misli da je u krizi.

tratemporalnom sferom u kojoj ljudski život treba jednom nekako »postići uspjeh«. Ovo pokazuju sljedeći primjeri.

Fizičar Kaku u svojim »vizijama budućnosti« razvija predodžbu dalekosežnih novosti u području kompjutorske, biomolekularne i kvantno-teorijske primijenjene tehnologije, koje će do 2100. godine – tako daleko doseže njegov vizionarski zahvat – radikalno promijeniti život ljudi i konačno ih učiniti »planetarnom civilizacijom«, »koja iza sebe ostavlja većinu sitničavih, religioznih, sektaških i nacionalističkih konflikata svoje prošlosti« (Kaku 1998: 31). No, prema Kakuu, to je moguće samo pod pretpostavkom da se ne dogode nuklearni ratovi, smrtonosne epidemije i kolaps prirode.

»Iskorištavanje tri znanstvene revolucije (kvantne, kompjutorske i biomolekularne revolucije – op. A. B.) prvi je korak prema cilju da se univerzum učini našom domenom.« (Kaku 1998: 416)

Kao znanstvenik iz područja duhovnih znanosti, ne mogu procijeniti u koliko je mjeri opravdan optimizam fizičara. Ali upućujem na ovu prognozu kako bih dokumentirao s kakvom se uvjerenošću i orijentacijom prema budućnosti još i danas formulira jedan humano-tehnološki *telos* koji usmjeruje pogled jedino u temporalnu daljinu. Pitanje o fizikalnom, medicinskom ili čak etičkom ovladavanju današnjicom pomoću znanja i mišljenja, koji već sada stoje na raspolaganju, ovdje se potiskuje ne samo radi budućnosne usmjerenosti Kakuove studije nego se čini kako se interesantne novosti tako malo odbijaju da se pitanje o uspjehu sadašnjih zadaća za čovjeka i čovječanstvo uopće ne postavlja ozbiljno. Iz Kakuovih vizija može se zaključiti da nalog čovječanstva leži u budućnosti, pa se čini da se zadaće današnjice, nasuprot tome, mogu zanemariti.

Time se može prikazati posljednji akcent u govoru o budućnosti, koji pritom stoji u uskoj vezi s prethodnim izvodima. Ukoliko je tamo u pitanju još bio apologetski karakter govora o sadašnjosti, ovdje je moguće uočiti jednu daljnju strategiju: strategiju djelovanja u modusu »kao da«. Ne radi se više samo o govoru o opcijama koje su okrenute budućnosti već i o prakticiranju tih opcija, koje se – tobože ili istinski – aktualno događa. Ova orijentacija na budućnost pritom nije toliko revolucionarno usmjerena na slamanje postojećega, nego je više evolutivno usmjerena na daljnje razvijanje postojećega – primjerice, aktualnoga brutto društvenog proizvoda (Hölscher 1999: 219). No, intencija je uvijek odvratanje od sadašnjega djelovanja: tko pokazuje da njegov čin već sada anticipativno »sadržava« budućnost i da će stoga i tamo opstati (pritom se ova prisila rado uzima kao samorazumljiva i gotovo nikad ju se ne dokazuje), može se uspješno inscenirati i time pobrati društvene lovorike u današnjoj borbi za raspodjelu socijalnih i ekonomskih dobiti. Tako hipoteza o budućoj relevantnosti aktualnih struktura djelovanja izbjegava opravdanje postojeće prakse – što se kao i uvijek može pokazati *in concreto*.

Na kraju ovog fenomenologičkog prikaza aktualnih verzija budućnosti, želim utvrditi sljedeće rezultate:

- Pojam budućnosti danas se očitava u velikoj mjeri instrumentalno i tehnološki; pritom kapitalističke opcije rasta, napretka i profita služe kao ilustracije njegove novovjekovno-europske konkretizacije.
- Budućnost fingira kao motivacijski vokabular vlastite inovativne prakse, da bi se njezina poboljšana životno-praktična valentnost dokumentirala već i aktualno.

- Pojam se nadalje upotrebljava da bi se opravdalo oblikovanje aktualnoga djelovanja. Budući da trenutni modusi djelovanja potvrđuju svoju relevantnost za još nepostojeće kontekste, mogu se prikazati i kao prihvatljivi za sadašnjost.
- Osim toga, termin »budućnost« služi i za odvratanje od momentalnih neprilika, a okretanjem – eventualno kritičkog – pogleda od danosti i njegovo upućivanje prema onome što tek dolazi, oduzima mu se njegova raskrinkavajuća snaga.
- Pogled na čovjeka – koji treba ići u još neprisutnu, a time na svaki način otvorenu budućnost – gotovo da ne vodi, pod vidom čovjekova daljnjeg razvoja, do kvalitativno posve novih opcija. Umjesto toga, različiti apeli i rezignirane stručne rasprave prije služe tome da se zadrži strukturalna težnja ka građanskim tendencijama optimiranja.

2. Budućnost čovjeka (Milan Kangrga)

U svojem djelu *Praksa – vrijeme – svijet*, Milan Kangrga se bavi pitanjem o čovjeku kao samodjelatnom povijesnom biću. Da bi započeo s izvršavanjem ove zadaće, on recipira njemačku klasičnu filozofiju, kao i njezino daljnje razvijanje u mišljenju Karla Marxa. Pritom tematizira i pitanje o vremenu i budućnosti čovjeka i njegove prakse. Kako bih, polazeći od toga, mogao izvršiti postavljenu zadaću kritike rekonstrukcije pojma budućnosti u današnjoj diskusiji, želim u prvom koraku prikazati Kangrgina razmatranja, i to ukratko i u nužnom sadržajnom izboru, u skladu s ovdje postavljenim pitanjem. U drugome koraku, na temelju prethodnoga, rekonstruirat ću Kangrgino shvaćanje budućnosti kao utopijske re-evolucije. Potom ću s rezultatima ovog odlomka zaključno konfrontirati i kritički razviti prethodno nabačena pitanja aktualne retorike.

Pritom uvodno valja ukazati na sljedeću okolnost: Milan Kangrga u novovjekovnom odnosu prakse, vremena i svijeta vidi odlučujuću poveznicu koja konačno razjašnjava ono što je presudno za čovječstvo i njegovu aktualnu situaciju u njezinoj povijesnosti. Tako on ovdje postavljeno pitanje o budućnosti čovjeka objašnjava donekle »na tragu klasične njemačke filozofije«:

»Stoga valja ovdje naglasiti s obzirom na istinski utopijsko-emancipatorski smisao i karakter kako vremena tako i budućnosti (ili s obzirom na bitno budućnosni smisao vremena kao vremena) slijedeće: Ako budućnost (a to znači: mogućnost i smislenost) čovjekova života nije sada i ovdje na djelu, onda nikada neće nastupiti, nego će ostati ili eshatologijska kategorija, ili sredstvo ideologijske manipulacije, a u oba slučaja obmana i samoobmana, to jest puka rezignacija nad vlastitim i sadašnjim i budućim, tj. 'sutrašnjim' životom čovjeka koji je izgubio vjeru ili pouzdanje u bilo kakav smisao života ili svog vlastita vremenovanja kao čovjekovanja.« (Kangrga 1989: 423)

Ovim se iskazom može ukazati na jedan filozofijski impetus u genezi pojma budućnosti, koji ne zahtijeva samo instrumentalne opcije za svoju semantiku i koji je k tomu – što bi moglo biti još presudnije – u stanju pokazati izlaz iz samoskrivljenog gubitka životnoga smisla u modernog (europskog) čovjeka nakon kraja ontološke metafizike. Prvi trag filozofijske potrage upućuje na »sada i ovdje« budućnosti: ukoliko se ne degradira na politički ili filozofijski vokabular tješnja, termin »budućnost« mora imati udjela u sadašnjosti. Ono što budućnost treba biti, postati i iskazivati mora se već

sada moći izložiti. Utoliko je potraga za Kangrginom filozofijski apostrofiranom budućnošću upućena upravo na sadašnjost.

2.1. *Praksa – vrijeme – svijet*

Milan Kangrga oslanja se na filozofe poput Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela, kao i na Marxa, da bi u njihovim mislima pronašao uputu za određenje odnosa navedena tri pojma. Pritom se, prema vlastitu samorazumijevanju, ne zadržava na razini puke teorije, nego one spoznaje kojima rezultira njegov rad smatra povijesno relevantnima, prakticirajući time praksu koju je sâm iznova koncipirao kao »'jedinstvo' onih četiriju grčkih momenata: *praxis*, *poiesis*, *tehne* i *theoria*, sadržano u novom pojmu prakse« (Kangrga 1989: 18).

Iza toga se skriva filozofijsko nastojanje da se ukine primat teorijskoga nad praktičnim. Kangrga ovo nastojanje ozbiljuje kroz recepciju filozofija Kanta i Fichtea (»Tathandlung«), koje očigledno stavljaju u pitanje metafiziku teorije (Aristotel). Budući da potom uzima u obzir također Schellinga i Hegela, koji spekulativno utvrđuju samoprodukciju čovjeka i svijeta, Kangrga je uz njihovu pomoć u stanju ovaj akt razviti kao povijesno događanje u čovjeku i kroz čovjeka. Slijedeći ovaj pravac mišljenja, Kangrga razvija svoja daljnja razmatranja. No, pritom se zaustavlja i na prevladavanju otuđenoga rada: time njegov pojam prakse obuhvaća jedno semantičko polje koje spekulativno razbija instrumentalnost i svršni racionalizam. Budući da Kangrga posebno upućuje na Kanta i njegov pojam spontanosti u transcendentnoj dedukciji čistih pojmova razuma (usp. Kangrga 1989: 19), u mogućnosti je integrirati *theoria* u svoj pojam (nove) prakse. Jer teorijska sinteza pojmova nastaje, prema Kantu, u praktičnome aktu razuma – i time kroz praksu ispostavlja teorijske instrumente mišljenja. Budući da čovjek na taj način slobodno »započinje« sebe i svoj svijet, tek time postaje ono što jest: čovjek. Nadalje, dolazeći preko Hegela do Fichtea, pokazuje se prednost samosvjesne umnosti pred svakom objektivističkom, svjesnom spoznajom stvari. Budući da se osvrće i na Leibnizovo određenje apercepcije kao pounutrenja, Kangrga objašnjava:

»Tek spoznajući samoga sebe (um) spoznajemo i vanjske stvari (razum), što je dokraja doveden stav primata praktičkog uma, ali i *Leibnizova* uvida kako apercepcija prethodi percepciji i omogućuje spoznaju 'nužnih istina'.« (Kangrga 1989: 41-42)

Osim toga, Fichte pravi korak od pojma istine kao adekvacije do moralno relevantnoga stava; rezultat toga jest odluka za istinu kao odluka za slobodu – istina ovdje implicira emancipaciju. Ovo shvaćanje terminira konačno u hegelovskoj opciji:

»Što je umno, to je zbiljsko; a što je zbiljsko, umno je.« (Hegel 1970a: 24)

Sada valja rekonstruirati kako je Kangrga mogao doći do pozicije takvog jednog emancipatorskog pojma budućnosti, koji očuvava smisao, s onu stranu samoootuđenja čovjeka i s ovu stranu dane realnosti.

2.1.1. *Revidirana praksa*

Ono zbiljsko, razumljeno u Hegelovu duktusu, djelujući čovjek izvršava u svojoj praksi, koja – u shvaćanju novovjekovlja – postaje karakteristikom čovjeka. Čovjek kao nedostatno biće ili biće nedostatka (usp. Kangrga 1989: 160) mora, naime, producirati da bi u svojoj konačnosti i ograniče-

nosti mogao osigurati vlastitu egzistenciju. Pritom čovjek ne mijenja samo prirodne materijale nego se, radeći, mijenja i sam (Marx 1968: 512 i d.). Kao i uvijek, moglo bi se prihvatiti posljedice ove promjene u moderni (Marx: »otudjenje«): u procesu samoproizvođenja čovjek se konačno etablira kao biće samodjelatnosti (Fichte) i odatle zadobiva svoje samorazumijevanje. Budući da proizvodi u smislu ove revidirane prakse, čovjek jest on sam. Time praksa u čovjeku i za čovjeka može postati samosvrhom – a ono što se proizvodi i način na koji se to proizvodi, antropologijski gledajući, jest drugorazredno. Ovdje je u prvome redu važan »homo creator« (usp. Kangrga 1989: 421) i njegovo samoizražavanje. U svakom slučaju, ovu vrstu produkcije ne smije se zamijeniti s »otudjenim radom« (Marx 1968), jer ona obuhvaća sve ljudske djelatnosti – pa i teoretiziranje. Utoliko je, dakle, i *theoria* sastavni dio novovjekovne prakse.

Nadalje, za Kangrgu važi da »*poiesis određuje praxis*« (Kangrga 1989: 75), što znači da proizvodilačka djelatnost određuje neposredan odnos među ljudima kao osobama, ali jednako tako i među ljudima u njihovim socijalnim, ekonomskim i političkim odnošajima. Kangrga se ovdje osvrće na Marxovu »viziju« jednog post-građanskog shvaćanja proizvodnje, u kojemu on govori o kvalitativno novoj vrsti rada i proizvodnje. Oni za Marxa predstavljaju »punu razvijenost gospodarenja čovjeka nad snagama prirode, tzv. prirode, kao i njegove vlastite prirode«. Ovdje čovjek stoji u »apsolutnom kretanju postajanja« (Marx 1983: 396). On, dakle, proizvodi na taj način da u ovoj djelatnosti stvaralački djeluje, a time se ujedno i integrira u »apsolutni proces postajanja«.

Budući da time čovjek kroz svoju vlastitu stvaralačku praksu mora brinuti o tome da proizvede i uvjete i sredstva za održanje života, on mora postati djelatnim kroz samosvijest koja se na taj način konstituira; ovo stanje stvari Kangrga opisuje kao »re-evoluciju« (Kangrga 1989: 77). Taj pojam on shvaća u opreci prema životinji, za koju važi evolucija. Ova je subjektivnost, historijski gledano, nastala u novome vijeku. Budući da se s ovim dinamičnim shvaćanjem razilazi s pozicijom metafizike, koja za sve bivstvujuće postavlja jedan permanentni temelj, Kangrga može dovesti do riječi često artikuliranu beztemeljnost modernog europskog čovjeka. Samorazumijevanje čovjeka ne može više zajamčiti baza vlastitoga i kulturno danog životnog nacrtu – koja se, po mogućnosti, perpetuira – nego procesualna produktivnost kao samoartikulacija čovjeka koji sam sebe shvaća progresivno. Na taj način on, dakle, uvijek mora iznova započinjati sebe i vlastiti svijet. Stoga re-evoluciju treba shvatiti kao samoproizvođenje čovjeka kroz svoju praksu i u svojoj praksi. U tome on može pronaći svoj smisao, utoliko što se na početku ovog procesa vraća u sebe samoga, »okuplja se«, da bi odatle započeo svoje djelovanje. Stoga i konstituciju i vrijednost novovjekovne prakse treba shvaćati subjektivno; ova se »obuhvatna praksa«, prema Kangrgi, konstituira u subjektu i odatle se izvodi relevantnost za pitanje o smislu (ljudskoga) života. Povijest čovjeka treba shvatiti kao »produktivno-smisljeno vrijeme« (Kangrga 1989: 101). Time je, prema Kangrgi, krajnji cilj ljudskoga postojanja »samostvaranje ili stvaralaštvo ili revolucija kao samoužitak« (Kangrga 1989: 101).

2.1.2. *Vrijeme u europskoj moderni – negativna baza povijesti*

Milan Kangrga smatra da je »vrijeme« subjektivno konstituirano: vrijeme nastaje u subjektu i subjekt ga opaža kao takvo. Vezano uz ovu ideju, Kan-

grga poseže za Hegelom koji je u subjektivitetu vidio »posve modernu (može se kazati *par excellence* novovjekovno-gradansku) ‘kategoriju’« (Kangrga 1989: 105). S ovim dvostrukim pogledom – na subjektivnu genezu vremena i historijsku formulaciju ovog stajališta – Milan Kangrga objašnjava početak vremena u njegovoj dvostrukosti. No, zahvaljujući tome, više nije održivo vrijeme kao beskonačna veličina: ono što ima početak u subjektu i za što, u skladu s time, postaje misliv kraj (ovdje: kao subjektivan i kao historijski), ne može biti beskonačno. Time Kangrga već na početku svojih istraživanja skicira okvir svojega razmatranja. Ako vrijeme može postati plauzibilno jedino još kao konačno, onda i pitanje o vremenskoj egzistenciji čovjeka dobiva sasvim novi smjer. Sada se vrijeme više ne može shvaćati kao beskonačna veličina koja prethodi čovjeku, nego se mora shvaćati polazeći od subjekta – vrijeme se određuje subjektivno, ono postaje povijesnim.

Stoga se ovo stanje stvari može točno opisati terminom »povijest«: umjesto apsolutne metafizike vremena i njezina »vraćanja« konačnom i prolaznom čovjeku u njegovoj historiji, sada postaje jasno samosvjesno i samodjelatno stajalište čovjeka unutar povijesti koju je on sam stvorio. Recipirajući u sljedećem koraku Augustinov pojam vremena,⁶ Kangrga uspijeva pokazati budućnost ljudskoga razumijevanja vremena u sadašnjosti:

»Time je (...) sadašnjost (ili ono što ‘postoji’) određena djelatnom budućnošću kao svojom jedinom i pravom mogućnošću (tj. njezina je *bit* – budućnosno-utopična!).« (Kangrga 1989: 109)

Time je, dakle, budućnost već *per se* otvoreni horizont ljudskoga razumijevanja vremena – a prema onome što je prethodno rečeno o praksi – i svakoga ljudskog djelovanja. Pritom se ipak u ovaj pojam vremena ne smije učitati krivo razumijevanje temporalnog kontinuiteta: budućnost, prema Kangrgi, ne nastaje linearnim produžavanjem onoga što je dano u sadašnjosti, nego kroz ljudsko-subjektivni idealitet i u njemu. Budući da ljudsko razumijevanje, planiranje i djelovanje prekida »tijek vremena« i novim stvaralačkim impulsima stvara šupljinu u ustaljenom hodu, sadašnje mjesto (τοπος) razumijevanja nije više dano u metafizički naslućenom vremenskom kontinuitetu. Tako razumijevanje vremena postaje utopijskim:

»A upravo ta ‘šupljina’ (...) jest ona točka proboja ili prodora (onaj: u-topos), u kojoj je moguće ne samo vrijeme nego i sâm život (njegovo pulsiranje, poput rada srca koje svojim diskontinuitetom ili isprekidanim udarcima omogućuje kontinuitet, to jest održavanje života! ‘Prava linija’ ovdje znači upravo – *smrt!*).« (Kangrga 1989: 118–119)

Na drugom je mjestu slično argumentirao Ernst Bloch:

»Nasuprot tome, moderna fizika, potpuno okrenuta od povijesti, ima vrijeme dakako samo u prostorno-vremenskom kontinuumu čiji formalizam nema ništa zajedničko s historijskim vremenom.« (Bloch 1977: 175)

Ovim shvaćanjem ne-kontinuiranog vremena otvara se horizont za posve drukčije načine razumijevanja povijesnoga opstanka. No, s ovim se shvaćanjem Kangrga, najkasnije ovdje, zapravo već oprašta od svoga, ranije skiciranoga, pojma prakse, od metafizički stabilnoga nacrtu čovjeka. Čovjek postaje stvarateljem samoga sebe i svoga svijeta; ne samo da ima slobodu za to stvaranje, nego mora zajamčiti i nužnost vlastita sebe-etabliranja u stranome »okolihu« kako bi uopće mogao egzistirati kao čovjek.

Kangrga uviđa da je to postalo jasno i kod Leibniza, iako mu ova zasluga još nije priznata. Kod njega se, naime, može dokazati zapadnoeuropsko i povijesno konotirano okretanje samosvjesnoga čovjeka u vlastitu unutrašnjost kao izvor povijesti; »jer tu je ono puko *historijsko* kao samoniklo prekinuto, ukinuto i prevladano slobodnim ljudskim činom« (Kangrga 1989: 135). Ljudski čin, u Leibnizovu shvaćanju, prekida ustaljene tokove vremenskih linija i slama ih s vlastitim spontananim započinjanjima.

Ova se opcija ipak mora razumjeti i u jednom »uobičajenijem« smislu, kao još uvijek masivna utopija. Jer kroz novovjekovni otuđeni rad nastaje nova statika u mišljenju vremena (usp. Bloch 1977: 101 i d.). To znači da se misaona tradicija koju Kangrga recipira, s linijom koju on povlači od Leibniza, preko Kanta i Fichtea, do Schellinga i Hegela, s perspektivom povijesnoga osvješćivanja modernog, novovjekovnog zapadnoeuropskog čovjeka, ozbiljuje tek kroz praksu mišljenja. Spoznaja da »*vrijeme (= povijest) omogućuje bitak*« (Kangrga 1989: 132), mora se još potvrditi, i to upravo kroz djelovanje čovjeka u njegovoj povijesti. No, što bi to značilo s obzirom na pojedinca, moći će se pokazati tek u trećem dijelu ovog priloga.

Svojom praksom unutar samosvjesne povijesti, čovjek otvara povijest za sebe; svojim djelovanjem i njegovim razumijevanjem, on stvara vlastiti svijet kao koncept smisla svoje egzistencije. Kangrga to potvrđuje, među ostalim, uputom na filozofiju Karla Marxa, odnosno njegovu jedanaestu tezu o Feuerbachu:⁷

»Pri promjeni svijeta, a to znači njegovu proizvođenju, *duh je već na djelu*, inače bi bilo i ostalo samo – *životinjsko carstvo...*« (Kangrga 1989: 162)

Utoliko se Kangrga drži duhovnog razumijevanja njemačkog idealizma, te ljudsku konstrukciju svijeta, koja čovjeka razlikuje od drugih živih bića, shvaća kao čin duha. Pitanje ne zaostaje li on ipak na kraju s ovom tezom za vlastitim mogućnostima, morat će svakako još biti predmetom završnih razmatranja.

Na ovome mjestu treba konačno uzeti u obzir i dalekosežnu spoznaju Milana Kangrge da vrijeme kao povijest omogućuje svijet i da ga čovjek »stvara«. Ljudski je identitet najuže povezan s ovom spoznajom: u njemu se nalazi stvaralački bezdan vremena za svijet kroz praksu koja novovjekovnog europskog čovjeka postavlja na njega samoga i omogućuje mu da prekine monotoni tijek linearne historije. Stoga Kangrga kaže:

»Utoliko, *identitet* nas samih može se *dogoditi* (a nije već naprosto dan) kao taj – u liku samo-refleksije kao samosvijesti – *zaustavljeni (...)* ljudski trenutak, *što i jest vrijeme samo*.« (Kangrga 1989: 141)

Ovdje se, dakle, određenje vremena neposredno vezuje uz identitet čovjeka; time je vrijeme stvaralački prekinut tijekom vremena, koji se može iznova pokrenuti u svojevrsnoj »drugoj dimenziji vremena«. Od linearosti vre-

6

»Da li je slična stvar i kod proricanja budućnosti, tako da se od stvari koje još ne postoje vide slike kao da već postoje? Priznajem, Bože moj, da to ne znam. Ali sigurno znam da mi većinom unaprijed zamišljamo svoje buduće čine i da je to zamišljanje sadašnje, dok čin što ga zamišljamo još ne postoji jer je budući; ali kad tome činu pristupimo i započnemo raditi ono što smo unapri-

jed zamišljali, tada će ona radnja postojati, jer tada neće biti buduća, nego sadašnja.« (Augustin 1973: 267; navedeno prema: Kangrga 1989: 109)

7

Marx piše: »Filozofi su svijet samo različito interpretirali; sada se pak radi o tome da ga se promijeni.« (Marx 1969: 535)

mena oprašta se u korist jedne nove dimenzije. Iz toga proizlazi perspektivnost vremena, koja je subjektivno određena i koja je jedino na taj način određiva; nju čovjek mora uvijek iznova »pokretati« i oblikovati. Identitet prema mjerilu povijesti znači, dakle, uvijek novu re-interpretaciju sebe sama i svoje situacije, koja nikad ne završava. Jedini »kraj vremena«, koji je ovdje zamisliv, bio bi promašaj od njegova početka: naime, kad se neki čovjek nikad ne bi probio do trenutka vremena, kojega bi sam uhvatio, nego bi čitav svoj život (kakav bi to život bio...?!) lutajući nasjedao na kapitalističke ili neke druge ideološki i metafizički obavijene strategije otuđenja.

U sljedećem koraku Kangrga istražuje nastanak vremena za čovjeka. U opreci prema prirodnim znanostima i njihovoj linearnosti *prošlosti – sadašnjosti – budućnosti*, Kangrga nalazi drukčiji pristup u filozofijama njemačkoga idealizma, ali i kod Rousseaua i Ortega y Gasseta – pristup u određenoj mjeri induciran praksom. Kao paradigmatki, ovdje se navodi jedan Hegelov citat:

»Time što se čovjek određuje za *djelovanje*, nastaje mu pojam *nečega budućega*, koji će uslijediti iz njegova djelovanja, a to je ono formalno u pojmu svrhe.« (Hegel 1970: 415)⁸

Ukoliko slijedimo ovu misao i slične misli, Kangrgin pojam budućnosti može se razumjeti kao iskustvo jedne potrebe u čovjeku kao biću nedostatka; tek u napetosti između ovog iskustva nedostatka i njegova zadovoljenja otvara se jedna dimenzija unutar koje podmirenje potrebe može postati zbiljskim – upravo kao buduće. Stoga upravo Hegel služi Kangrgi za pronosiranje vlastita povijesnog stajališta u razlici spram historije koja još nije postala svjesna same sebe: tko se drži još nepojmljene historije, mora se pitati o onom prošlom, a tko se orijentira na pojmmljenu povijest, ima – kako je prikazano – iskustvo njezina otvaranja prema budućnosti. Upravo posljednju opciju Kangrga shvaća kao »re-evolutivno=re-evolucionarno događanje«, koje predstavlja ozbiljenje čovjekova smisla, čovjekove slobode, njegova dostojanstva i njegove sreće (usp. Kangrga 1989: 196). Re-evolucija – kao kreativno započinjanje vlastite prakse, vlastita vremenitog protezanja u budućnost, a onda i tako shvaćeno stvaranje vlastitoga svijeta, te samoga emancipiranog čovjeka – ipak se pojavila tek u građanskom oblikovanju novoga vijeka, te se povijesno odredila tek kada je postignuta kroz negaciju otuđenog i metafizički ovladanog poimanja vremena i prakse.

Ukidanje građanskih perspektiva u Kangrginu pojmu povijesti ima i jednu daljnju posljedicu: praksa se ne događa za volju nekog ekstra-subjektivnog cilja, nego ima svrhu u samoj sebi kao artikulaciji, a time i kao vlastitu proizvođenju kreativnoga čovjeka. Utoliko nema samo praksa svoj cilj u samoj sebi, nego i vrijeme za samosvjesnoga čovjeka protječe njegovom vlastitom voljom. Štoviše, čovjek je potpuno čovjek samo tamo gdje potpuno sâm »posjeduje« samoga sebe u »zaustavljenom trenutku«. Ipak

»... u tom 'zaustavljenom ljudskom trenutku' (kao eminentno ljudskom vremenu) nema i ne može da bude *nikakve žurbe*, jer se u tom vremenu nema kamo zakasnuti, budući da se nema *nikamo određeno ni stignuti do li k sebi samom!*« (Kangrga 1989: 267)

Time se, u tako shvaćenoj re-evolutivnoj perspektivi, vrijeme nikako ne »ispunjava« kako bi predstavljalo najviše mjerilo efijencije i maksimiranja dobiti, jer bi jedno takvo gledanje ostalo i dalje zarobljeno građansko-otuđenom pozicijom instrumentaliziranog rada i instrumenataliziranih radnika. Nasuprot tome, s obzirom na re-evoluciju, vrijeme je »ispunjeno« upravo onda kad je puno samodoživljavanja čovjeka, koje valja shvatiti po-

vijesno.⁹ Ovo samodoživljavanje ne smije se zamijeniti sa samozaljubljenim narcizmom čovjeka koji je zaokupljen jedino samim sobom, nego ga valja shvatiti kao doživljavanje autentičnoga ljudskoga smisla. Spontani i slobodni akt samodjelatnosti otvara vremeniti bitak čovjeka – povijest.

»Vrijeme je stoga moguće tek po odluci na traganje za istinskim, smislenim životom.« (Kangrga 1989: 405)

To, pak, može postići samo onaj tko se, usprkos stranim impulsima koji uvijek iznova navaljuju na njega, može osloniti na vlastite poticaje post-građanskog subjekta. Kako takav jedan nacrt treba sadržajno ispuniti, može se plauzibilno potkrijepiti Goetheovim »Zaustavi se! Tako si lijep!« (Goethe 1973: 201). U tome već postaje jasnim dublji smisao ljudski započeta vremena, budući da je ono kao samoužitak postalo samosvrhom čovjekova života, u punini njegova smisla, sada i ovdje, dok se sve ono što je izvan njega pokazuje naprosto kao efemerno.

Objedine li se sad obje Kangrgine misli vodilje – praksa kao samodjelatnost čovjeka i vrijeme kao ljudski generirana povijest – iz toga proizlazi decidirana budućnosna usmjerenost čovjeka. Dok djeluje, čovjek je upućen na učinak svoga djelovanja, a dok sama sebe stalno razumijeva kao povijesno određena, čovjek djelujući poima sama sebe kao vremenito-budućnosno određenoga. Time se, u daljnjem izvodu filozofije Milana Kangrga, može ustvrditi da mi budućnost ne samo vidimo pred sobom kao otvoreni horizont našeg vremensko-prostornog razumijevanja svijeta, nego da mi kao ljudi budućnost shvaćamo kao naš »životni prostor«. Orijehtacija na ono buduće time može postati kriterijem za ono povijesno, jednako kao i za ljudski-povijesno shvaćenu novu praksu. A to naposljetku znači: budućnost počinje sada u praksi – ili ona nije ljudska.

Stoga se Kangrgina povijesna pozicija može razgraničiti od građanskih i metafizičkih pozicija historije prema sljedećoj skici: ukoliko ona još govori o *svijesti*, Kangrga upućuje na *samosvijest* kao izvor prakse, vremena i svijeta. Ukoliko se u građansko-kapitalističkom viđenju naglašavala *djelatnost* čovjeka, osobito u otuđenju putem rada, u povijesnoj se refleksiji *samodjelatnost* čovjeka pokazuje kao izvor njegove prakse. Osim *nužnosti*, sada se u obzir uzima i *sloboda*. K tome, povijest se shvaća kao procesualnost »prema naprijed«, naime prema budućnosti, dok je historija samu sebe mislila kao strukturalnu linearnost »od natrag«, naime iz prošlosti. Time se, pak, Kangrga posve oprostio od građanske historije i otvorio pogled na čovjeka koji samoga sebe određuje unutar i na temelju svoje egzistencije.

2.1.3. Svijet

Dosad se već ukazivalo na povezanost svijeta s praksom i vremenom u Kangrginu mišljenju. Na ovome bih mjestu skicirani pojam svijeta želio još jednom, ali sad eksplicitno, dovesti do riječi.

Pritom je ponajprije važno to što, po Kangrgi, i svijet spada skupa sa subjektom. On ga shvaća kao idealitet iznutra, iz vlastite unutrašnjosti subjek-

8

Navedeno prema: Kangrga 1989: 160. (Op. prev.)

9

»Riječ je naime o *re-evoluciji* kao obnavljanju početku povijesti, dakle o *dogadanju povijesti*

(čovjeka i njegova svijeta) koje se živi, djeluje, prakticira i misli (sve ujedno, u istom aktu) iz njegova izvora kao stalno žive mogućnosti.« (Kangrga 1989: 288)

tiviteta. Da bi se pokazalo kako je ovaj subjektivitet konstituiran kao povijestan, više ne bi smjeli biti potrebni veliki izvodi. Povratkom njemačkom idealizmu, Marxu i drugim probranim filozofima, postalo je jasnim da subjekt, kao samosvjesno djelujući i kao povijesno-budućnosan, kreativno producira sebe i svoj svijet. Stoga i svijet i čovjek imaju utopijski izvor, budući da u dubini subjekta ne mogu pronaći objektivno mjesto (ου-τοπος), koje bi se moglo postaviti nasuprot onih koji spoznaju. Svijet i čovjek u navedenom smislu postaju mislivi jedino kroz (samo)izvršenje povijesno »prosvijećenoga« čovjeka.

Ovo ipak ni u kojem slučaju ne znači ponovni pad u »čistu unutrašnjost« bidermajerske samodostatnosti. Jer, utopijski gledajući, čovjek i svijet jedinstveni su s obzirom na svoj izvor. Njihov praktičko-practicirajući »učinak« šire i čovjek i svijet, dok šire prostor za subjektivni zahvat u ne-subjektivno – no, to se na ovom mjestu ne smije pobrkati s onim objektivnim kao pred-metom spoznaje! Čovjek, naime, svoje polazište uzima »iz vlastite unutrašnjosti subjektiviteta«, da bi polazeći odatle realizirao samoga sebe u praksi samosvjesnoga djelovanja i u diskontinuitetu ispunjenoga trenutka. Svijet se opet zbiva samo kroz ovaj zahvaćajući stav čovjeka – koji zahvaća budućnost, budućnost svijeta i budućnost u svijetu. Dakle, svijet koji je na taj način subjektivno konstituiran ni u kojem se slučaju ne može osuditi kao »bijeg od svijeta« u vlastitu unutrašnjost, nego može za sebe tražiti opravdanje svijeta na temelju obistinjenja utopijske geneze svijeta kroz subjektivnu praksu.

Iz toga proizlazi da svijet, u Kangrginu smislu, nema materijalnoga izvora, ali ipak može – zahvaljujući produkciji čovjeka – imati vrlo dobro materijalno postojanje. Utoliko se ovdje i svijet razlikuje od svijeta kapitalizma, koji je jednako tako oblikovan kroz ljudsku djelatnost (ovdje: rad), budući da su u novovjekovno-građanskom svijetu bili practicirani i realizirani jedino otuđeni – i upravo ne subjektivno-samosvjesni – ljudski odnosi. Svijet u Kangrginu smislu nastaje čovjekovim uspostavljanjem i otvara čovjeku životni prostor (koji valja ispravno shvatiti u prethodno razvijenom smislu), da bi on u njemu praktički postao samim sobom.¹⁰

»Stoga je svijet uspostavljena *moгуćnost* mene sa svime što jest, mogućnost komunikacije sa čitavom historijom kao tradicijom i njezino obnavljanje u budućem. *On je otvoreni horizont budućnosti.*« (Kangrga 1989: 453)

2.2. Budućnost i re-evolucija

Kod Kangrge budućnost proizlazi iz njegove koncepcije povijesti: budući da čovjek djelujući artikulira sama sebe, on može anticipirati i otvorenost svoga praktičkog zahvaćanja: budućnost. Time se u praksi – vremenu – svijetu pokazuje da je čovjek oslonjen na budućnost. Problem historijskoga »unatražnog orijentiranja« na ono prošlo, već je spomenut.

Budući da čovjek – kao onaj koji je otvoren prema budućnosti kao »djelatno-stvaralačkoj okrenutosti u buduće« (usp. Kangrga 1989: 421), kao samodjelatnik i kao biće nedostatka – sad mora praktički oblikovati svoju budućnost, postaje važećom dinamika re-evolucije. Naime, ukazujući na ranije navedeno *conditio humana*, Kangrga za čovjeka tvrdi:

»On je time nužno, po svojoj biti povijesno-praktičko-vremenito biće, a to znači re-evolutivno biće, koje svoj život mora uvijek iznova započinjati (= proizvoditi).« (Kangrga 1989: 413)

Tako re-evolucija znači samodjelatno osiguravanje vlastite životne osnove u otvorenu horizontu budućnosti kroz artikulaciju povijesno-konstruktivne

biti čovjeka. Na temelju čovjekove stvaralačke spontanosti nastaje svijet u re-evolutivnoj dinamici.

Tek na ovaj način uopće postaje mogućim etičko djelovanje. Recipirajući Fichteovo shvaćanje trebanja, htijenja i budućnosti (Fichte 1971), Kangrga naglašava da modus trebanja pretpostavlja vrijeme kao budućnost, jer se ono postavlja kao nešto što se ozbiljuje u djelovanju.¹¹

»... trebanje je, naime, svagda okrenuto u budućće, ono ga već pretpostavlja, inače bi bilo nemoguće, jer ne bi dopuštalo ili otvaralo dimenziju svoje vlastite realizacije.« (Kangrga 1989: 156)

Etika je, dakle, u budućnost usmjerena direktiva djelovanja. Ukoliko se uzme već naznačeni emancipatorski nacrt istine kao odluke za slobodu, te se poveže s onim što je ovdje formulirano, može se reći sljedeće: istina čovjeka u njegovoj subjektivnosti jest sloboda stvaralačkog započinjanja djelovanja i budućnosti. Vremenski otvoren impetus za trebanje kao budućće djelovanje, prisutan u tome, implicira pak jednu kontekstualiziranu etiku koja je u stanju etički pouzdano oblikovati različite situacije i kontekste na temelju (a ne, građanski formulirano: unatoč) subjektivnosti čovjeka. Jedno takvo shvaćanje izbjegava često naglašavanu opasnost pukoga subjektivizma kao čiste proizvoljnosti samo (odnosno: uvijek onda) kada se, s obzirom na ranije nabačene perspektive prakse, vremena i svijeta, čovjeka shvaća kao samodjelatno djelujuće povijesno biće. S ovim početnim razmišljanjima o jednoj subjektivno-kontekstualiziranoj etici u najboljem su slučaju naznačeni prvi koraci u tom pravcu; konkretna izrada u smislu jedne post-metafizičke opcije filozofijske etike zasigurno tek predstoji.

Zbog dopune ovdje valja dodati jednu napomenu: dosad razvijeno re-evolutivno produciranje samoga čovjeka ne smije se identificirati s građansko-kapitalističkom idejom napretka. Iza nje se, naime, skriva još-ne-povijesno mišljenje vremena kao linearne sukcesivnosti koja je, prema *mottou* kontinuiranog poboljšavanja »više, brže, dalje«, propisivala maksimiranje (dohiti). Umjesto da se dade riječ ovoj materijalnoj naprednosti (strukturno) vječno istoga, po mome mišljenju, treba uvesti u igru temporalnu višedimenzionalnost u-topijskoga subjektiviteta, koja je u ovome prilogu već bila iscrpno prikazana. Pritom treba uputiti i na Blocha, koji sa svojim razmatranjima ponovno donosi slavu idejama napretka utoliko što ih u određenoj mjeri marksistički rekonstruira: on u svome razumijevanju naglašava inovativni karakter pojma, te upućuje na njegovu borbenu konotaciju (usp. Bloch 1977a: 124). Ipak, i u ovoj lektiri postaje jasnim da budućnost – posve u skladu s Kangrgom – nikako ne obuhvaća monotoniju temporalne

10

Zbog prostora ovdje mogu samo uputiti na jedno pitanje koje je zasigurno vrijedno istraživanja: naime, prema mome mišljenju, konfrontacijom pojma svijeta kod Milana Kangrga (povijesna produkcija samodjelatnoga čovjeka) i kod Eugena Finka (meontička dijalektika kozmologijski koncipiranoga φουσις-a) mogao bi se rekonstruirati jedan takorekuć »suprotan« misaoni pokret, koji se uzdiže do jedne re-evolutivno revidirane kozmičke dijalektike, a time i razbija subjekt, te bi se mogao konstruirati kao utopijska ekscentrika. Jednu takvu misao na ovome mjestu, u najboljem slučaju, mogu sa-

mo naznačiti. – O filozofskoj poziciji Eugena Finka u ovom kontekstu: usp. Fink 1957; 1990; kao i Böhmer 2002: 60–70.

11

S obzirom na to, Kangrga se osvrće i na Gehlena, koji u sličnome kontekstu kaže: »Evo jedne temeljne činjenice koja u svojoj paradoksnosti zapravo još nikada nije bila dovoljno naglašena: čovjek ne može živjeti u sadašnjosti, on živi u budućnosti ili, što je isto, djelujući« – i u opreci prema »životinjskoj stalnoj sadašnjosti« (Gehlen 1993: 354 i d.).

linearnosti, nego podrazumijeva kvalitativni skok iz ustaljenoga – skok koji za građansku historiju još nije bio moguć.

Budućnost, dakle, nastaje kroz re-evoluciju u djelovanju samodjelatnoga čovjeka u njegovu povijesno razumljenom svijetu, na temelju djelatnosti onih koji su permanentno pogođeni nedostatkom. No, budući da se ovo djelovanje uvijek zbiva u sadašnjosti, uvjet mogućnosti budućnosti nalazi se u sadašnjosti, koja se pak napaja prošlošću – a to također uvijek iznova znači: koja se razbija zaustavljenim trenutkom. Time je budućnost re-evolucija sadašnjosti koja povijesno izlazi iz sebe.

3. Budućnost

Iz onoga što je dosad izloženo trebalo bi biti jasno Kangrgino viđenje novovjekovnog razvoja prakse – vremena – svijeta. Za njega, s citiranim filozofima, nastaje jedno eksplicitno povijesno viđenje ova tri termina, a time i samoga čovjeka koji je njima određen. Kako se već moglo utvrditi, ovi su pojmovi – a ne naposljetku i pojam budućnosti – iskoristivi i u drugim diskursima. Da li su pak oni tamo shvaćeni na zadovoljavajući način i da li su se, u skladu s time, mogli smisleno iskoristiti – prema izvodima iz prvoga dijela ovog teksta moglo bi se u najmanju ruku dovesti u sumnju.

Stoga bih u sljedećem odjeljku htio konfrontirati ova dva reflektivna sklopa, da bih na temelju toga mogao zauzeti jedno kritičko stajalište i da bih, ako je potrebno, mogao doći do jedne fundirane rekonstrukcije pojma budućnosti. Ostaje nam da očekujemo koji kvalitativni »skokovi« u Kangrginu smislu postaju mogući i barem u budućnosti stavljaju na raspolaganje jedan prošireni horizont za pitanje o budućnosti. Stoga ću se sada posvetiti toj zadaći.

3.1. Ustanovljavanje: Budućnost sadašnjosti i Kangrgina re-evolutivna subjektivnost

Dosad su bile prikazane semantike pojma budućnosti, koje su danas u upotrebi, te Kangrgino shvaćanje re-evolutivne subjektivnosti čovjeka u svijetu kao subjektivnosti, koja sama sebe samodjelatno ozbiljuje kroz praksu. Pri tom ispada da oboje intenzivno agira s pojmom budućnosti – iako na vrlo različite načine: dok se aktualni diskurs bavi »budućnosnom sposobnošću«, dakle opravdanjem u još uvijek dalekom vremenu putem već sada poduzetih pomaka, Kangrga ukazuje na realitet budućnosti već u Sada i Ovdje. Tako on vrlo vidovito zapisuje:

»Dok (...) ovaj (svakidašnji) pojam budućnosti proizlazi iz *rezignacije* suvremena čovjeka nad svojom vlastitom 'beziglednom' egzistencijom (sudbinom koja mu se 'kroji' svagda negdje drugdje i od nekoga drugoga, pa ne vjeruje više ni u svoju, ni u tuđu, ni u bilo kakvu ljudsku moguću budućnost), dotle na istom tom tlu, što se *baš tim* svojim smislom poput nekog sredstva iskorištava i 'mijesi', izrasta onaj *manipulativni* pojam budućnosti kojim se u tipično ideologijske svrhe političke vlasti (...) vješto koriste naročito suvremeni 'socijalistički' šarlatani, tj. birokracija na vlasti i njezini plaćeni i korumpirani ideolozi-glasnogovornici svih boja i struka. To je onaj (...) pojam tzv. 'daleke budućnosti'...« (Kangrga 1989: 422)

No takav jedan stav, s obzirom na suviše udaljenu i neizvjesnu budućnost, mora se ili uvjeriti u svoju inovativnu potenciju – da bi samome sebi dokazao kako bi mogao egzistirati i u vrlo udaljenoj onostranosti realnih očekivanja – ili pak mora, budući da bi propao bez nade u uvid u buduće nužnosti, svoju sadašnjost kao »posve sigurnu« očuvati kao važeću i za

budućnost – samo ako, na temelju svojih neposrednih hermeneutičkih ne-sigurnosti, nikako ne može racionalno dokazati izvjesnost vlastite opcije. Konačno, ostaje još da se odvrati od sadašnjosti koja je obilježena krizom neizvjesnosti; tko svu svoju snagu usmjerava prema naprijed – kako se tvrdi – taj će već »posve sigurno« spoznavati i činiti ono što je ispravno. Ovo su, *in nuce*, bila promišljanja što sam ih iznio na početku svoga izlaganja.

Milan Kangrga sa svojom povijesno motiviranom opcijom nudi regulativ za ovu modernu bezizglednost apostolâ budućnosti. Jer, Kangrga pokazuje budućnost kao realitet sadašnjosti: ona je već sada horizont ljudske prakse koja samo na taj način može zakoračiti u ono nepoznato, a da pritom uvijek iznova započinje samu sebe i svijet; čovjek se pritom producira u sadašnjosti kao budući (re-evolucija). No, pritom sadašnjost ne smije htjeti dokazivati svoju »budućnosnu sposobnost« kroz ispoljenu snagu za obnavljanje, a također niti obrana onoga što je momentalno neuspješno ili odvratanje pogleda od onoga što je u sadašnjosti zbunjujuće nisu nužne strategije za postupanje s neshvaćenom zbiljnošću. Suprotno tome, re-evolutivno shvaćen čovjek jest onaj koji sama sebe kontekstualizira kroz razbijanje uobičajenog i uvijek iznova proizvodi svoj svijet. Mjera ovih stvari pritom se ne može izvesti iz stava o *homo mensura*, kao da bi onaj koji djeluje na taj način bio mjerilo za procjenu. Nasuprot tome, pitanje je: pomoću čega je i u kojoj mjeri za čovjeka mogući »ispunjeni trenutak«.

Iako je to već rečeno, u ovom se kontekstu mora još jednom naglasiti: ovaj stav ni u kojem slučaju ne podržava od svijeta odvratanje samozaljubljenost onih koji više uopće ne razumiju ni sebe niti svijet. Štoviše, spomenuti se »ispunjeni trenutak« mora uzeti kao kriterij smislenoga ljudskog života. Jer proboj iz permanencije tijeka vremena, koji je za to nužan, može se poduzeti na vrlo različite načine: kroz okretanje u subjektivnu unutrašnjost, ali jednako tako i kroz akte humanitarnog okretanja drugome, tako da kapitalističke strategije otuđenja – koje su trenutno još uvijek virulentne – budu stavljene izvan snage. Prema mojem mišljenju, ova se dva »proboja« mogu promatrati samo u povezanosti; jedan bez drugoga ne može učiniti ljudski život ispunjenim, ukoliko čovjeka *per se* valja shvatiti kao egzistenciju i koegzistenciju (Fink 1987).

Milan Kangrga sa svojom opcijom pokazuje perspektivu subjektivnog sadržaja vremena (»povijesti«), koja čini važećom etičku relevantnost samopoštovanja, u smislu čovjeka koji traga za prekidima u ovom tijeku, da bi za sebe i za druge omogućio re-evoluciju. Ukoliko se budućnost shvati kao horizont ove re-evolutivne dinamike, postaje neposredno jasnim da jedan takav horizont može biti stvoren u sadašnjosti (kao što svaki geografski horizont stoji u odnosu prema Ovdje i Sada), ali se ipak ne može – a niti ne mora – »znati« sa sigurnošću. Jer, drukčije nego u kapitalističkom procesu maksimiranja dobiti i nužnosti pouzdanih stopa rasta, subjekt se bez daljnega može uvijek samo kontekstualizirati producirati pod vidom povijesti. A jedno takvo kontekstualiziranje može se ozbiljiti samo u onome konkretnom i u njegovim »rubnim uvjetima«. No, ono se ne mora, kao što je to slučaj kod kapitalističke strategije, prethodno poznavati – jer ono već unaprijed zna o svojoj vlastitoj realnosti kao samodjelatnoj subjektivnosti. Kako se, pak, ono ozbiljuje – ovisi, kao prvo, o specijalnoj situaciji, no, kao drugo, ono se uvijek iznova napaja vlastitom kreativnošću. »Homo creator« (Kangrga) ne mora posjedovati sebe i svoje znanje o budućnosti, jer on sebe uvijek iznova može uzeti u posjed – u »zaustavljenu trenutku« i u svojoj vlastitoj re-evolutivnoj praksi.

Iz toga postaje jasnim i to da se futurologija ne mora koncipirati kao tehni-
cističko prognoziranje, kao što se može očekivati pod vidom kapitalizma, u
svrhu optimiranja šanse za dobit. Ovdje bi trebalo postulirati ne napredak
»*more of the same*«, nego revoluciju kao novi kvalitativno-strukturalni po-
stav svijeta na temelju prakse u vremenu kroz čovjeka. No, ovo zahtijeva
masivnu novu orijentaciju u sadašnjem istraživanju budućnosti. Jer, čini se
da sve veća frekvencija razvoja i napretka u zapadnjačkim društvima ne
dopušta da takva nova usmjerenja u istraživanju i ispitivanju postanu mo-
guća – pritisci vladavine tržišta traže svoj danak.

S druge strane, s Kangrginim shvaćanjem povijesti može se postići upravo
revolucionarni izlazak čovjeka iz samoskrivljene formiranosti tržištem, da
se on koncentrira na svoje »ispunjene trenutke« i njihove sklopove. Tako
povijesnost čovjeka postaje kritičkim mjerilom sadašnje kulture. Pritom je
ipak vrijedno promišljanja to što se masivna revolucionarna dimenzija tak-
ve izmjene perspektivâ uopće ne čini smislenom s obzirom na prethodno
izneseni uvid u kontekstualnost čovjeka. Čini mi se da prokušani pristup
kriznome stanju modernoga čovjeka nije revolucija, koja je jednokratna i
koja sve razara, nego re-evolucija, koja uvijek iznova nastaje i koja uvijek
iznova sebe rađa. Pritom mjerilo jedne primjerene re-evolutivne promjene
čine kategorije »smisla« i »mogućnosti razvijanja«:

»Ako budućnost (a to znači: mogućnost i smislenost) čovjekova života nije *sada i ovdje* na
djelu, onda *nikada neće nastupiti...*« (Kangrga 1989: 423)

Ostaje nam, dakle, da se nadamo kako će se, umjesto rezigniranoga načina
izražavanja o budućnosti, prisutnog u građanskoj retorici, budućnost shva-
titi kao sadašnja mogućnost i aktualni smisao, da bi se tako omogućio hori-
zont istinski ljudske samoprodukcije.

3.2. Re-evolutivna budućnost

Milan Kangrga svojom filozofijom pruža šansu da se iznova misli čovjeka –
i da se krizu sadašnjosti ne zakriva (na kraju krajeva beznadnom) utjehom
gotovo metafizičke budućnosti. Nasuprot tome, on u svojim brojnim i kraj-
nje diferenciranim analizama klasičnih filozofema razvija vlastitu poziciju
čovjeka kao bića koje je određenom praksom, vremenom i svijetom, bića
koje se, kroz re-evoluciju kao samoprodukciju u povijesno danome kontekstu,
s obzirom na budućnost, pokazuje kao subjekt vlastita digniteta. Nasuprot
kapitalistički motiviranome duktusu napretka i težnje za profitom, koji nas
sve jasnije gura na uvijek nove granice (smisla), Kangrga upozorava čo-
vjeka na njega sama i njegovu povijesnost – u horizontu budućnosti. Stoga
Kangrga kaže:

»Budućnost je dakle i izazov čovjeku da bude budućnosno biće, ne samo okrenut usavršavanju
svojih sredstava za (materijalnu) proizvodnju nego okrenut samome sebi kao procesu obra-
zovanja humaniteta u sebi i oko sebe (u svijetu), dakle, kao vlastitom samopostajanju čovje-
kom.« (Kangrga 1989: 422)

Moglo bi se reći da pojam subjekta, što ga Kangrga koristi, na temelju nje-
gove metafizičke pred-povijesti nedopustivo sugerira statiku i zatvorenost,
tako da bi u dogledno vrijeme trebalo razmisliti o njegovu konceptualnom
proširenju. No, u svakom slučaju postaje jasno da čovjek može postati i
ostati on sam ako samoga sebe shvaća kao onoga koji kroz svoje djelovanje

i svoja iskustva ispunjavanja u uvijek novim kvalitativnim »skokovima utopije« iskušava vlastiti smisao i vlastitu budućnost.

Jedna takva perspektiva smisla i budućnosti pritom ipak nije jedna od onih beznadnih perspektiva utjehe, obrane ili odvrćanja pogleda zbog neizdržive težine građanskoga bitka, nego horizont vlastitoga života u odnosu na »ispunjeni trenutak« koji se uvijek iznova traži u vlastitoj povijesti. Stoga re-evolutivna budućnost znači samodjelatnost čovjeka, da bi on sebe i svoj svijet utopijski projicirao u otvoreni horizont onog dolazećeg – kontekstualizirano i etički odgovorno. To što je izložio ovu perspektivu re-evolucije i omogućio da se o njoj raspravlja – zasluga je Milana Kangrge, koju se ne smije zaboraviti.

S obzirom na to, zadnja riječ u ovome prikazu treba pripasti njemu:

»Danas se pred čovjeka postavlja zaista samo jedno, ali presudno pitanje: Da li će smoći toliko snage duha, da taj život i tu budućnost održi u svojim rukama i da ga dalje unapreduje prema svojem ljudskom liku, to jest prema uzoru najvećih i svih stvaralaca u dosadašnjoj svojoj historiji!?»

Tek onda bit će: *čovjek=svijet=njegovo djelo*, u povijesnom događanju kao samovremenovanju koje postaje njegova samosvrha.« (Kangrga 1989: 457)

S njemačkoga preveo
Hrvoje Jurić

Literatura:

Augustinus (1955): *Confessiones / Bekenntnisse* (latinski i njemački). München. [Ovdje citirano prema: Aurelije Augustin (1973): *Ispovijesti*. Zagreb.]

Bloch, E. (1977): *Experimentum mundi. Gesamtausgabe*, sv. 15. *Werkausgabe*. Frankfurt/M.

Bloch, E. (1977a): *Tübinger Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe*, sv. 13. *Werkausgabe*. Frankfurt/M.

Böhmer, A. (2002): *Kosmologische Didaktik. Lernen und Lehren bei Eugen Fink*. Würzburg.

BUND/Misereor, ur. (1998): *Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer globalnachhaltigen Entwicklung. Studie des Wuppertal-Instituts für Klima, Umwelt, Energie GmbH*. Basel i dr. (5. izdanje).

Fichte, J. G. (1971): *Grundlage des Naturrechts* (1796). U: *Werke*, sv. 3 (ur. I. H. Fichte). Berlin.

Fink, E. (1957): *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Den Haag.

Fink, E. (1987): *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft* (ur. F.-A. Schwarz). Würzburg.

Fink, E. (1990): *Welt und Endlichkeit* (ur. F.-A. Schwarz). Würzburg.

Gehlen, A. (1993): *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, I–II. Gesamtausgabe* (ur. K.-S. Rehberg), sv. 3.1. Frankfurt/M.

Goethe, J. W. v. (1973): *Berliner Ausgabe*, sv. 8. *Poetische Werke. Dramatische Dichtungen IV. Faust*. Berlin/Weimar (2. izdanje).

Hegel, G. W. F. (1970): *Jenaer Schriften 1801–1807*. U: *Werke*, sv. 2 (ur. E. Moldenhauer i K. M. Michel). Frankfurt/M.

- Hegel, G. W. F. (1970a): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. U: *Werke*, sv. 7 (ur. E. Moldenhauer i K. M. Michel). Frankfurt/M.
- Heilbronner, R. (1994): *Kapitalismus im 21. Jahrhundert*. München.
- Hölscher, L. (1999): *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt/M.
- Kaku, M. (1998): *Zukunftsvisionen. Wie Wissenschaft und Technik des 21. Jahrhunderts unser Leben revolutionieren*. München.
- Kangrga, M. (2004): *Praxis – Zeit – Welt* (ur. A. Böhmer). Würzburg. [Ovdje citirano prema: Kangrga, M. (1989): *Praksa – vrijeme – svijet*. U: *Odabrana djela*, sv. 3. Zagreb.]
- Kreibich, R. (2000): Herausforderungen und Aufgaben für die Zukunftsforschung in Europa. U: Steinmüller, K. / Kreibich, R. / Zöpel, C. (ur.): *Zukunftsforschung in Europa. Ergebnisse und Perspektiven*. Baden-Baden.
- Landes, D. (1999): *Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind*. Berlin.
- Marx, K. (1968): *Ökonomisch-politische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. U: Marx, K. / Engels, F.: *Werke*, sv. 40 (ur. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin.
- Marx, K. (1969): Thesen über Feuerbach. U: Marx, K. / Engels, F.: *Werke*, sv. 3 (ur. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin (4. izdanje).
- Marx, K. (1983): Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen. U: Marx, K. / Engels, F.: *Werke*, sv. 42 (ur. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin.
- Müller, K. (2001): Konkurrierende Paradigmen der Transformation. U: Hopfmann, A. / Wolf, M. (ur.): *Transformationstheorie. Stand, Defizite, Perspektiven*. Münster.
- Schachtschneider, U. (1999): *Zukunftsfähige Gesellschaften. Gesellschaftsbilder von Nachhaltigkeitskonzepten im Vergleich*. Oldenburg.
- Schulze, G. (2003): *Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?*. München / Wien.
- Weidenfeld, W. / Turek, J. (2002): *Wie Zukunft entsteht. Größere Risiken – weniger Sicherheit – neue Chancen*. München.
- Weizsäcker, E. U. v. / Lovins, A. B. / Lovins, L. H. (1995): *Faktor vier. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch. Der neue Bericht an den Club of Rome*. München.
- Wilss, W. (2003): Die Zukunft der internationalen Kommunikation in Europa im 21. Jahrhundert (2001 bis 2020). U: isti (ur.): *Die Zukunft der internationalen Kommunikation in Europa im 21. Jahrhundert (2001 bis 2020). Annäherungen an einen komplexen kommunikationspraktischen Begriff*. Tübingen.

Anselm Böhmer

Re-evolutive Zukunft

Zum Ausgang des Menschen aus dem selbstverschuldeten Sinnverlust

Angesichts der verschiedenen Semantiken des Zukunftsbegriffes untersucht der vorliegende Aufsatz Motivationen und Perspektiven dieser Ansätze und kommt dabei zu der Erkenntnis einer instrumentellen und technologischen Terminologie für die Mehrheit der derzeitigen Zukunftsdiskurse. Im Gegensatz dazu wird die Auffassung Milan Kangrgas dargestellt, wie er sie in *Praxis – Zeit – Welt* formuliert. Hier wird die Chance der »Re-evolution« als zukunftsgerichteter humaner Einstellung deutlich. Zeit kommt dabei als Diskontinuität in den Blick, die als nicht-lineare durch die menschliche Kreativität eine »zweite Dimension« erlangt.

Diese Blickrichtung konterkariert den technizistisch-linearen Begriff der Zukunft, wie er eingangs rekonstruiert wurde. Mit der kontextualisierten Subjektivität von Zeit und Welt wird deutlich, wie Sinn und Menschsein nach Milan Kangrga miteinander verwoben sind – in der Re-evolution als Durchbruch durch temporale Linearität und heteronome Praxis, die zum Sinn-erfüllten »angehaltenen menschlichen Augenblick« vorstößt.