

GRANICA UMSKE NEGACIJE

HEDA FESTINI

Ukoliko je zadatak filozofije opravdanje oslobodilačkog značaja uma, a da se ne poveća rizik njegove samonegacije, prijeko je potrebno određenje granice uma u svim njegovim aspektima. Tema toga zadatka jesu dvije pretpostavke. Prvu tvori radikalna emancipacija od romantičkog razumijevanja slobode kao utemeljitelja uma i ergona neuvjetovanosti. Ona će biti radikalna ako se redefiniiraju tradicionalna i novovjeka određenja egzistencijalkategorija (egzistencija-proizvodnja, projekt-praksa, neuvjetovanost-mogućnost). Drugu pretpostavku sačinjava funkcionalno ekspliciranje uma kojim se on afirmira u svojem dvostrukom, oslobodilačkom, ali i disciplinirajućem smislu. Suprotni, suptancijalni tretman uma ne može problem »negativnog« inkorporirati na adekvatan način, pa je neminovna posljedica ekstrapoliranje problema granice uma, koja *eo ipso* iracionalizira um sam.

Smisao je ovog napisa upozorenje na nemogućnost tzv. hegelovskog marksizma¹ da otkrije problem granice uma kao fundamentalno pitanje, zbog nefunkcionalnog tretiranja uma i pozitivizacije negativnoga, konzekvencija romantičkih polaznih pretpostavki. Stoga ni ta marksistička struja² ne uspijeva izbjeći perpetuiranje istih dvosmislenih pitanja: postuliranje izomorfности dijalektike i metode (tzv. inteligibilnost ili transparentnost dijalektike) ostavlja otvorenim pitanje: ukoliko su Hegelov sistem i metoda bitno povezani, a Marx ne odobrava sistem dok prihvaća dijalektiku, o kakvoj se razlici radi — samo u sistemu ili sistemu i metodi,³ da li je onda Marxova dijalektika preokretanje Hegelove dijalektike, nje-

¹ Ovaj termin može se shvatiti u užem i širem smislu. U užem se odnosi na frankfurtske marksiste, Blocha i one marksiste koji povezuju Hegela i egzistencijalizam, a u širem smislu na njihove veće ili manje epigone. U ovom napisu termin se, uglavnom, upotrebljava u prvom značenju.

² Danas ih ima mnogo, i to veoma oprečnih, usp. V. Sutlić, *Bit i suvremenost*, Sarajevo, V. Masleša, 1967, str. 190—192.

³ Nejasnost je očita u koncipiranju dviju dijalektika, subjektivne i objektivne (Engels), u tezi povijesne dijalektike (vidjeti poteškoće u V. Sutlića, *op. cit.* 395—396), u oprekama povijesti i prirode ili anuliranju druge (npr. Kosik, Sartre), itd.

zin nastavak ili nešto sasvim novo,⁴ ako se otvorenost dijalektike smatra osnovnom razlikom, čime je ona garantirana — da li ukidanjem negativnoga ili ne?⁵

Hegelovo zatvaranje dijalektike, odnosno redukcije povijesti na njezin trijumfalni kraj — pobjedu svijesti, uma i definitivne deza-lijeniranosti — kvantitativna je teorija o rastu slobode, zajedno sa sviješću, koje konačni cilj — neuvjetovanost (posredovanje sa samim sobom, sloboda s pomoću nje same i trijumf beskonačnosti nad konačnošću) znači racionalizaciju svega svjetskoga. Taj osnovni panlogistički postulat, koji izražava cjelokupno značenje sistema i metode, prvi su podvrgli kritici Feuerbach, Kierkegaard i Marx,⁶ dok su hegelovski marksisti vjerovali da ga se ne moraju odreći,⁷ a ipak mogu osigurati dijalektici njezinu otvorenost, smatrajući zamjenu Hegelova logičkog pojmovnog prijusa nekim drugim pri-jusom.⁸ dovoljnom garancijom. Međutim, neuvjetovanost kao telos opet je kompromitirala traženu nereduktivnost dijalektike aktualizirajući na izgled već otprije riješena pitanja: da li se bit koja se pridaje čovjeku može, treba ili mora zasigurno jednom realizirati, ili čovjeka treba razmatrati kao egzistenciju, po Kierkegaardovim riječima, odnosno, po Marxovim, kao proizvodnju. Naime, ako je on temelj čovjeka njegova egzistencija, tj. proizvodnja, onda je on uvjetovano biće. Ako je temelj čovjeka bit, onda on neizostavno i nužno teži k svojem ostvarenju, svojoj neuvjetovanosti. Međutim, Marxov termin »rodno biće« upotrebljen je u prvom, a ne drugom smislu, jer bitak čovjeka »proizvodnja«⁹ izomorfan je terminu egzi-

⁴ Poteškoće oko preokretanja Hegelove dijalektike iznosi A. Pažanin, *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Zagreb, Naprijed, 1968, str. 330—342; R. Garaudy, *Karl Marx*, Beograd, Kultura, 1968, str. 88—96; o problematici nastavka ili novosti Marxove dijalektike v., P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenome nologia*, Ediz. di Comunità, Milano, 1963, str. 24—31.

⁵ To se pitanje uopće ne postavlja na razinu problema ni za Hegelovu filozofiju, ni za Marxovu. Njegova je riješenost naprosto postulirana.

⁶ L. Feuerbach, *Principi filozofije budućnosti*, Kultura, 1956, »Suština spekulativne filozofije nije ništa drugo nego racionalizirano, realizirano, predloženo biće božje«, str. 10, »... bezuslovnost, nepromjenljivost, večnost, opštost su same prema sudu metafizičke teologije takođe svojstva istinâ uma ili zakona uma, prema tome — svojstva uma samoga...«, str. 11, također str. 20; S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Rewohlt, Reinbek, 1963, str. 14; K. Marx, *Njemačka ideologija, Rani radovi*, Zagreb, Naprijed, str. 349 (o uvjetovanosti čovjeka kao materijalnog bića).

⁷ Bloch se slaže s Hegelovom panlogističkom vjerom da um ne samo može shvatiti realnost nego i izražavati nužni totalni i supstancijalni identitet realnosti i uma (usp. E. Bloch, *Subjekt objekt*, Zagreb 1959, str. 191—192); Marcuse također preuzima težište Hegelova panlogizma *Odredbe Refleksije Znanosti Logike* (usp. H. Marcuse, *Um i revolucija*, Sarajevo 1966, str. 139).

⁸ E. Bloch, *ib.*, str. 299, i Marcuse s tezom o povijesnoj zbiljnosti (cfr. H. Marcuse, *ib.*, str. 139, 143).

⁹ K. Marx, *op. cit.*, str. 216, 342, 347—348.

stencija. U egzistencijalističkoj terminologiji egzistirati znači transcendirati i projektirati, pa je zato temelj egzistencije sloboda. U Marxovu rječniku proizvoditi znači odnositi se, pa je potonji izraz paralelan s transcendirati.¹⁰ »Odnos« Marx dvosmjerno tumači, kao uglavnom i egzistencijalisti »transcendenciju«; to je odnos prema sebi i prema bićima. Odnoseći se prema sebi, čovjek se odnosi prema proizvodnji, jer je ona njegov bitak, a odnosi se nepatvoreno ili otuđeno (odgovaraju egzistencijalistički termini autentičan i neautentičan); u prvom se smislu odnosi ako mu je proizvodnja sam njegov život, tj. cilj postojanja, a ne sredstvo,¹¹ dok se u obratnom smislu otuđuje, pa proizvodnja degenerira u rad. Rad umjesto proizvodnje znači da temelj ljudskog bitka nije sloboda, i obratno.¹² Međutim, ako je bitak kao proizvodnja utemeljen na slobodi, ne afirmira čovjeka kao potpuno slobodno biće, nego je njegova sloboda uvjetovana upravo time što je ona temelj njegova bitka koji je sam ograničen i uvjetovan. Temeljnu razliku između Marxa, Kierkegaarda i negativnih egzistencijalista (od Bartha, Jaspersa, do Heideggera, Sartrea, Camusa i kršćanskih egzistencijalista) nalazimo prvenstveno u Marxovoj afirmaciji uvjetovanosti čovjeka, budući da je ljudska sloboda, kao temelj proizvodnje, postavljena u određenost povijesno-društvene epohe. Analognu uvjetovanost čovjeka jedini je nakon Marxa nastojao održati pozitivni egzistencijalizam,¹³ kojemu je stoga uspjelo da elaborira i drugi egzistencijal — projektiranje. Sam Marx nije slučajno ni sinonimno upotrebljavao dva termina: proizvodnja i praksa,¹⁴ nego je potonji ciljao na onaj sadržaj koji je pozitivni egzistencijalizam iznio u terminu projekt.¹⁵ Značenjski praksa — projekt netranzitivna je akcija — zamisao neke akcije koja je obuhvaća od njezina početka do cilja određujući joj svrhu i namjenjujući joj ostvarenje. Zato Marx nerealiziranu praksu — projekt zove dispraksija, koja je prava nesreća, tj. promašaj za samu proizvodnju. Stoga je Marx samo navodno dvosmisleno upotrebljavao termin praksa, uključujući u nj često i teoriju ili joj ga kontraponirajući.¹⁶ Rezultira konzekven-

¹⁰ *ib.*, str. 352—353.

¹¹ *ib.*, str. 213, 217.

¹² *ib.*, str. 214.

¹³ N. Abbagnano, *Struttura dell'esistenza* (1939) i E. Paci, *Principi di una filosofia dell'essere* (1939).

¹⁴ Rezultiraju sinonimnima samo ako se Marxu pripiše Kantovo određenje prakse (I. Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, *Vermischte Schriften*, Leipzig, str. 175—176).

¹⁵ N. Abbagnano, *Per o contro l'uomo*, Milano 1968, str. 18—26.

¹⁶ U termin praksa Marx uključuje i teoriju u onim slučajevima kada misli na ostvarljivost nekog projekta (K. Marx, *op. cit.*, str. 89), a kontraponira praksu teoriji kada podrazumijeva pod teorijom kontemplaciju, neostvarljivu teoriju (K. Marx, *ib.*, str. 321—323).

tnom Marxova upotreba termina praksa samo onda, ako se ne pokrivaju praksa i proizvodnja po svojem značenju. Može se tvrditi da je teško očitati u Marxovu tekstu samu homologiju prakse i projekta, koja gornje omogućuje, ali ona je nevidljiva samo u onom slučaju kad se iz obzora Hegelove apsolutno-racionalističke dijalektike pristupa egzistencijalizmu u cjelini, a posebno suvremenomu. Takav pristup retrogradira problematiku egzistencije do esencijalističkog tretmana transformiravši je u problem realizacije biti.¹⁷ Ne samo da je onda nemoguće zadržati nivo filozofije suvremenog egzistencijalizma¹⁸ nego ni Marxov,¹⁹ jer se nova, transesencijalistička problematika pokušava izraziti zastarjelom terminologijom,²⁰ neprimjerenost koje revendicira težište panlogizma — supstancijalno shvaćanje uma.

U klasičnoj filozofiji um se često tretirao kao autentični upravljač ljudskoga ponašanja, kao oblikovni princip svijeta koji sve vodi i sređuje (*logos* u Parmenida, Heraklita, Platona, Aristotela i osobito stoika). No um se može tretirati i kao specijalizirana aktivnost sa svojim posebnim procedurama ili tehnikama, koje se mogu oblikovati i razviti na razne načine te primjenjivati na odgovarajuća područja. Tu specifičnu upravljenost uma antički su mislioci podjednako pripisivali razumu (*noûs* u Parmenida, Anaksagore, Platona i Aristotela), kao i znanstvenom umu (*dianoia* u Platona i Aristotela), pa značenje termina *noûs* nije bilo sasvim precizno, jer je jednim dijelom svojeg sadržaja označavao diskurzivno mišljenje (zaključivanje iz premisa, tipično za znanstveno umovanje), dok se platonsko-aristotelovsko kontraponiranje razuma i uma zasnivalo na podređivanju te racionalne diskurzivnosti razuma, u drugom njegovu sadržajnom značenju — kao direktnog intuitiv-

¹⁷ To čini Bloch (usp. *op. cit.*, str. 132), Marcuse također (*op. cit.*, str. 134—135). A time zapostavljaju Marxovu kritiku filozofije biti (K. Marx, *Sveta porodica*, Beograd 1959, str. 107—109, 204; *Njemačka ideologija*, str. 282—288).

¹⁸ Dvosmisleno se upotrebljavaju neki egzistencijalistički termini, npr. to čini Kosik (K. Kosik, *Dijalektika konkretnog*, Beograd 1967, str. 236, 210) kada se koristi terminom pozitivnog egzistencijalizma »romantička« filozofija; upotreba nekih termina pokazuje pak polovično razumijevanje npr. termin »projekt« (*ib.*, str. 243), dok se temeljni termini ne razumiju uopće, kao npr. »temporalizacija« (*ib.*, str. 209, osobito bilješka 49). Jednostran pristup egzistencijalizmu pokazuje i Blochov tekst, iskazujući nerazumijevanje samog problema egzistencije (E. Bloch, *op. cit.*, str. 300—301, 295), a ponekad se čak dostiže omalovažavanje egzistencijalizma (E. Bloch, *ib.*, str. 365; H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo 1968, str. 32).

¹⁹ Na gnoseološki nivo vraća se npr. Kosik (K. Kosik, *op. cit.*, str. 231), također Bloch centraliziranjem problematike subjekt-objekt relacije. (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am M. 1959, str. 286, 302).

²⁰ O nepreciznosti Blochove terminologije govori Sutlić (V. Sutlić, »Ernst Bloch i marksizam«, *Naše teme* I/1957, br. 3, str. 330).

nog saznavanja principa.²¹ Koliko je Aristotel odnos uma i razuma difuzno shvatio, najviše pokazuje njegova klasifikacija dijanoetičkih sposobnosti, kontradiktorna predašnjemu, jer je *noûs*, uz ostalo, jedna od dijanoetičkih sposobnosti! Tu nedosljednost riješili su neoplatoničari²² i srednjovjekovni mislioci identifikacijom uma i razuma, u prilog drugoga zbog prednosti razumske intuitivne osobitosti vizije božanstva (Sv. Toma, *Summa theologiae*, I, q 29, a 31). Tek se od Descartesa um (*ratio*) opet počinje smatrati temeljnim upravljačem, pa se zato javlja pitanje od posebnog značenja — kako aplicirati um. Raniji mislioci tek su naslućivali ono što su filozofi 17. stoljeća prilično jasno uočili — dvostrukost smisla uma — njegov negativni i pozitivni aspekt.²³ Radilo se, iako ne eksplicite, o ovoj dvostrukosti: 1. um ima funkciju oslobađanja — od predrasuda, ukorijenjenih i krivih mnijenja, pričina, nedjelotvornih tvorevina te nagona, zajedničkih životinji i čovjeku; 2. um također ima funkciju uspostavljanja općeg ili zajedničkog kriterija za ljudsko ponašanje, potrebnoga u međuljudskim odnosima, da bi se, manje ili više trajno, kao i djelotvorno, podvrgnula kontroli i sređivanju razna područja ljudskog djelovanja.

Oslobodilački, tj. negativni smisao uma, komplementaran je s pozitivnim ili disciplinirajućim usmjerenjem uma, odnosno, tehnikom, skupom pravila, metodama. Jedan u drugome imaju svoju granicu. Ukoliko se priziva isključivo na jedan od ovih aspekata uma, rezultat je dijametralno suprotan očekivanju — ako se umu pripisuje samo negativan smisao, on prestaje vršiti svoju funkciju oslobađanja, jer bez discipline uma, nema ni novog reda, nego se još više učvršćuje postojeći utvrđeni »red«; prizivanje samo na discipliniranost uma ukružuje neku tehniku koja, uslijed njoj pripisanoga trajnog i općeg važenja, ubrzo unosi zbog svoje neprimjerenosti u određena područja ljudskih djelatnosti nered umjesto red.

Descartesov pojam metodičke sumnje naznaka je negativnog aspekta uma, a princip samoevidencije već je pokazivao u čitavom opsegu posljedice koje mogu nastati naglašavanjem pozitivnog vida uma koji uopće ne sadrži neku minimalnu mogućnost da se i na njega, kao i na razne druge tehnike, primijeni negativna aktivnost uma, tj. korektura pozitivnoga, s pomoću negativnog uma. Inauguriravši u prirodnim znanostima, a osobito u filozofiji, tendenciju

²¹ Aristotel, *Nikomahova etika*, VI 7, 1141 a 16, prema N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, I, Torino 1966², str. 170; E. Paci, *Dizionario di filosofia*, Milano 1957, str. 638.

²² Plotin, *Eneide* III 2, prema N. Abbagnano, *ibid.*, str. 249.

²³ U pozitivnom smislu um nije više bio spoznajni instrument samo za sigurna znanja nego i za vjerojatna (Locke), te empirijska koneksija predstavlja granicu racionalnoj koneksiji; negativno ustrojstvo uma usmjerava se protiv tradicije na radikalnan način.

apsolutizacije jedne discipline koja, identificirana s oslobodilačkim smislom uma postaje definitivni, nepobitni i jedini izvor prvih i apsolutnih istina, Descartesova je nova metoda inicirala novovjeki dogmatizam — metafiziku subjektiviteta. Njezin identitet svijesti i uma pogodovao je razvoju kozmološke teorije o svijesti postdekartovskog racionalizma, koja ljudski um onemogućuje u njegovoj upotrebi, jer mu oduzima njegov dvostruki smisao. Otada datira niz pokušaja da se uvijek samo jedna tehnika uma prezentira i da joj se istodobno pridaje potpuno oslobodilački značaj, tj. pozitivno i negativno ustrojstvo uma se identificiraju, umjesto da se uzajamno korigiraju.

Nastavljajući prosvjetiteljsku ideju o dvostrukom smislu uma, Kant je pokušao njegov negativni smisao odrediti tezom o slobodi kritike, a pozitivni stavljajući sebi u zadatak da odredi granice uma. Prva je kritika uma time ispunila osnovni smisao prosvjetiteljske baštine — naći opravdanje za legitimnu upotrebu uma, ali samo unutar njegovih granica. Međutim, umjesto da Kantovo razlikovanje dvostrukog smisla uma omogućiti uočavanje njihove uloge komplementarnosti, ono je produbilo njihovu razliku do nerješivoga dualizma uma i razuma. Prednost, kao i ograničenost Kantova pokušaja najbolje se iskazuje u njegovu izoštreanom razlikovanju filozofije i znanosti. Kantova nakana da opravda autonomiju znanosti značila je za metafiziku kraj njezine pretenzije da spoznajni model koji je izgradila na vlastitim apodiktičkim pretpostavkama (prečjenjujući ih), a uz refleksiju o dotadanjem znanstvenom iskustvu (potcjenjujući ga), projicira u sve znanosti, hipostazirajući neku privremenu metodu do neprolazne i neoporecive istine. Kantovim opravdanjem legitimnosti razuma na polju iskustva dovršeno je etabliranje znanstvenog iskustva po metafizici, ali se njezin tradicionalni prestiž mogao održati u drugom vidu, garantirala ga je Kantova teza da između znanosti i filozofije ne može biti pozitivna odnosna, jer znanosti nisu ostvarenje uma u samom njegovu bitku. Nakon takva zaključka otvara se vrlo dubiozna perspektiva: negirati um, tj. filozofiju; negirati razum, tj. znanosti; ili pokušati iznova izbjeći negaciju bilo koje od tih alternativa. Staviti sebi u zadatak posljednje, znači reskirati povratak na Kantovu početnu poziciju, sa svim njezinim posljedicama; među njima je prva ponavljanje istog rezultata koji bi, opet, iziskivao egzaminaciju Kantovih pretpostavki ako se želi izbjeći podjela na um i razum, kao razlog neminovne obnove otvaranja uvijek iste dubiozne perspektive. Ili preostaje suglašavanje s najneuspjelijom Kantovom idejom, praktičnim umom, koji samo formalno rješava dualizam razuma i uma, dok navedenu alternativu ostavlja otvorenom i pogodnom za onakav izlaz koji je najčešće u 20 stoljeću prevladavao — znanstve-

no istraživanje je vrednosno indiferentno i moralno neodgovorno, a filozofsko je jedino autentično. Kantova teorija o praktičnom umu nije uspjela u svojoj namjeni, jer nije dovela do traženog obrazloženja bitka uma, budući da ni praktični um nije ostvarenje čistog uma. Sam čisti um ne može objasniti kako može biti praktičan, jer je svaki napor da se dođe do takva objašnjenja beskoristan — o samom umu nema apsolutne evidencije, pa tvrdnja da je temelj morala sloboda koja se odnosi na praktični um, ne može biti opravdana, budući da je sloboda samo postulat i ništa više.²⁴ Ako Kantov izlazak iz poteškoća kanonizacijom »... u terminima čistog uma, biti etičko-religiozne tradicije pijetističkog kršćanstva«²⁵ ne zadovoljava samim sobom, a ni zato što anulira Kantovu teoriju o praktičnom umu u njegovu trostrukom smislu (tj. univerzalnosti, finalnosti i autonomiji), onda se javlja iznova ista dubiozna perspektiva koja zahtijeva da se otkrije intencija sakrivena u samom Kantu, ali implicitna u njegovu tekstu. Um se ne može obrazložiti na dokaznom nivou, ukoliko se sam ne otvori znanosti i ne ostane rezerviran za privilegiranu — filozofsku misao (ta intencija u Kantovoj filozofiji može se razabrati u pokušaju davanja rigoroznog racionalno-znanstvenog obilježja moralu i u traženju etičkog nivoa znanosti). Ili je taj problem rješiv presjecanjem gordijskog čvora — treba poreći valianost razuma da bi se spasio um. Prvo rješenje jest djelo 20. stolieća — neoracionalizma, a drugo niemačkog klasičnog idealizma. Napuštanjem romantizma, neoracionalizam je omogućio pristup novoj kritici uma.²⁶ Svi ostali misaoni naponi u gravitaciji romantizma perpetuiraju dijarezu uma i razuma, gubeći se u oslablim kritikama uma koje je inaugurirao Hegel. Niemački klasični idealizam zapazio je samo negativan aspekt uma, intenzivirajući dekartovski apodiktički i samoodređujući značaj uma-svijesti, što je dopustio Kantov dualizam uma i razuma. Pravi smisao prosvjetiteljstva, a i kantijanstva, time je bio dezavuiran. Dok Kant nije dijalektičkomu umu pridavao konstitutivnu, substantivnu važnost, Hegel je to izveo. Stoga dijalektika uma nije više bila pričin, nego zbilja. Kantovu neizgrađenu tezu o filozofiji kao teleologiji ljudskog uma, Hegel je doveo do kraja, pa je stara kozmološka koncepcija uma dobila svoju definitivnu teoriju.

Antički logos bio je tek blijed izraz uma kao kozmičke sile koju filozofija jedina može eksplicirati. Hegelov dijalektički um postao je samosvijest, a filozofija povijest njezina razvoja. Kant

²⁴ G. Semerari, »Le scienze nella crisi della ragione«, *Aut Aut* 69/1962, str. 193.

²⁵ *ibidem*.

²⁶ Autori su L. Geymonat (osobito djelo *Saggi di filosofia neorazionalista*, Milano 1953, str. 24, 25—26) te N. Abbagnano (osobito djelo *Mogućnost i sloboda*, Beograd 1967, str. 107—123).

nije mogao doći do tog konkluzija, jer direktivni karakter uma za koji je bio zainteresiran, nije mogao osigurati diskurzivnom tehnikom uma. Zato mu se dijalektika pričinjavala nerješivim antinomijama. Hegel je samo prividno diskurzivnu tehniku omalovažavao, jer mu je drugostepena samo empirijska kauzalnost te tehnike, a stari aristotelovski racionalni kauzalitet on obnavlja, identificirajući ga s umom kao apsolutnim demijurgom dinamike svijeta. Stoga je um nepobitno valjaniji od razuma, koji se već od Fichtea smatrao nepokretnim,²⁷ ali je tek Hegelu pripala zasluga što je u filozofiji prevladao pojam o razumu kao ukrućenom i apstraktnom, kojemu je jedini autentični pandan um sa svojim procesom neutralizacije razumske nepokretnosti.²⁸ Poslije tu antitezu zamijenjuju kontraponirani parovi razum-život, razum-svijest, znanost-filozofija i napokon analitički i dijalektički um. Termin razum gotovo nestaje iz suvremene filozofije, ali ostaju iste antinomije, dok se god um tretira kao samosvijest.

Naiprije je um kao samosvijest definirao Fichte, zatim Schelling,²⁹ pa, konačno, Hegel,³⁰ koji je metafizički subjektiviteta pribavio kozmološki dignitet. Prividan je Hegelov pokušaj da nastavi teoriju svijesti,³¹ jer je svijest neizostavan uvjet bez kojeg ne bi mogao opravdati svoju teoriju samosvijesti. Težište je te teorije da samosvijest afirmira za apsolutni princip po kojem samosvijest svojim samostvaralaštvom kreira samu realnost u njezinu totalitetu.³² Prvi je tu tajnu spekulativnog mišljenja uopće otkrio Feuerbach,³³ dok Marx koncepciju samosvijesti naziva teorijom stvaranja, teologijom uma.³⁴ U teologiji uma rezultira diskurzivno izlaganje kao drugostepeno i minijaturno, budući da je ono samo moment samorazvoja duha. To je razlog da se logici, kao istraživanju različitih misaonih tehnika, ne može odrediti primjereno mjesto, što obesmišljava svaki pokušaj istraživanja tih tehnika. A kako dija-

²⁷ J. G. Fichte: »...sve što je fiksirano, fiksirano je samo u intelektu... Razum je spiritalna sposobnost u mirovanju, neaktivna.« *Wissenschaftslehre*, II, 1794, talijanski prijevod, str. 184 (prema N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino 1968, str. 483).

²⁸ G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo 1965; u 80. §. Hegel određuje aktivnost razuma kao fiksiranje, imobiliziranje, zadržavanje. Cijelo 19. stoljeće preuzelo je taj sud o razumu, a u 20. stoljeću najprije ga izriče Bergson u *Evolution creatrice*, a za njime sve filozofije koje se još nisu odalečile od kozmološke koncepcije uma.

²⁹ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 1800, § 1.

³⁰ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 439.

³¹ *ib.*, primjedba uz § 415, § 416, § 417.

³² *ib.*, str. 190, § 440.

³³ L. Feuerbach, *op. cit.*, str. 21, 17—20.

³⁴ K. Marx, *Sveta porodica*, str. 207, 271, K. Marx, *Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće*, Rani radovi, str. 279—282.

lektički um *eo ipso* razumije stvarnost, jer ona i nije drugo do njegova vlastita manifestacija, um je izgubio svoje direktivno značenje. Zato je konačni rezultat teorija uma, kao samosvijesti, sama autonegacija uma: um se oslobađa razuma,³⁵ ali nije uspio očuvati svoj oslobodilački smisao ni u odnosu na svijet ni na razum. Um postaje kontemplativan i neaktivan, a razumu pripisana dogmatska ukočenost prelazi na um sam, jer je *a priori* izopćena potreba, kao i mogućnost nastanka neke nove umske tehnike, a samo jednoj tehnici — dijalektičkom umu — pripisuje se nepovredivost i nepogrešivost. Nakon Hegelove kritike uma, u ime dijalektičkog uma, nezaobilazan je ovaj problem: kako očuvati određenje uma i kao diskurzivne tehnike, a da se ne ostane na nivou ni metafizike subjektiviteta ni kozmoontološke metafizike samosvijesti; kako potvrditi direktivno značenje uma i premašiti panlogizam. Čini se da je taj problem nerješiv ako se ne napuste osnovne odredbe uma kao samosvijesti: 1. svijest ima supstancijalno značenje; 2. samosvijest je beskonačni um.

1. Hegelovski marksisti preuzeli su iz Lukáseve hegelovske baštine postulat o supstancijalnosti svijesti, a nisu osobito razumjeli Marxovu blizinu funkcionalnom tretmanu,³⁶ jer su *a priori* prihvaćali Lukásevu transpoziciju hegelovske kategorije totaliteta³⁷ u Marxovu filozofiju. Zato, u skladu s esencijalističkom transcendentontologijom 19. stoljeća, možemo sresti u filozofiji hegelovskog marksizma izraz subjekt, kao termin za čovjeka, sa supstancijalnim značenjem³⁸ jer se subjekt identificira sa sviješću, umom, idejom, duhom.³⁹ Svijest je jedina koja posreduje proces rada⁴⁰ u odnosu na prirodu kao objekt. Na taj način termin posredovanje, kao u Hegela, pronosi sav teret tajne dinamike, sadržavajući istu dvosmislenost: svijest je kozmička sila koja provodi razvoj, a i ljudska je,

³⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, primjedba uz § 231.

³⁶ Dok je Marx odbijao supstancijalno shvaćanje svijesti (usp. *Rani radovi*, str. 283, 352—354), nisu to izvršili hegelovski marksisti, počevši od njihova rodonačelnika G. Lukácsa, koji samo deklarativno iznosi da je klasa temelj svijesti, jer ipak smatra da determinacija novog svijeta zavisi o mogućnosti percipiranja totaliteta, tj. od svijesti (usp. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1967, str. 83—84, a to ponavljaju E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 129, H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 240, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 233—234, K. Kosik, *Dijalektika konkretnog*, str. 42—43).

³⁷ G. Lukács, *ib.*, str. XXI, 35; E. Bloch, *Subjekt objekt*, str. 105, 109; H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 279; K. Kosik, *ib.*, str. 59—70, 76; usp. i K. Marx, *Sveta porodica*, str. 107.

³⁸ Bloch; *Subjekt objekt*, *op. cit.*, str. 361, također Marcuse, *Um i revolucija*, str. 144—145.

³⁹ Bloch, *ib.*, str. 296, 315, 318, 361, 302, Marcuse, *ib.*, str. 8—9, 121, 123, 282, donekle i Kosik, *op. cit.*, str. 78, i usp. sa suprotnim u Marxa, *Njemačka ideologija*, *Rani radovi*, str. 360, *Sveta porodica*, str. 203, 106—107, 202.

⁴⁰ Bloch, *ib.*, str. 336.

rivelativna sila, jer otkriva razvojnu tendenciju. Svjetski je tok hegelovski jedinstven — izomorfni su tok prirode i povijesti,⁴¹ a rast svijeta paralelan je s rastom svijesti.⁴² Supstancijalni smisao svijesti izražava se njezinom definicijom kao svijesti novoga, kao znanja objektivne, vladajuće tendencije budućnosti koja se nužno misli.⁴³ Moglo bi se ipak tvrditi da hegelovski marksisti unose marksistički sadržaj u hegelovske kategorije, jer svijesti ipak ne pripadaju toliko kozmodemijurški karakter, nego povijesno-ljudski. Pođimo od Marcuseove tvrdnje: »Ozbiljenje slobode i uma traži slobodnu umstvenost onih koji ga postižu.«⁴⁴ Hegelovski panlogizam te tvrdnje naširoko je argumentiran Marcuseovim panepirikom Hegelovu odjeliku — »Nauka o pojmu« — iz *Znanosti logike*, koji po njegovu uvjerenju predočuje razvijanje kategorije slobode. Takav razvoji on eksplicite prihvaća,⁴⁵ ne zamijetivši da se ta kategorija suglašava s okosnicom, prema vlastitim Marcuseovim riječima.⁴⁶ Hegelova idealizma — s određenim istinske zbilje kao ozbiljenja spoznavajućeg subjekta. I u kasnijoj Marcuseovoj fazi njegova kritika Hegelova ontološkog idealizma cilja u prazno,⁴⁷ kao, uostalom i kritika drugih hegelovskih marksista, jer zamjena ontološkog idealizma novijesnim idealizmom ne mijenja supstancijalno razumijevanje svijesti.⁴⁸

2. Kategorija totaliteta implicate uključuje i drugu hegelovsku odredbu uma kao samosvijesti — samosvijest je beskonačni um.⁴⁹ Hegelovu laiciziranu teologiju koja najpotpunije iskazuje romantičku čežnju za beskonačnošću, hegelovski marksisti također nisu eskvirali, povodeći se za istim Hegelovim mišljanjem stvarnog sa spekulativnim, a da se oni uopće ne razlikuju.⁵⁰ Marcuse, npr. ne komentira kritički, nego samo afirmativno, Hegelovu tezu o prelasku konačnosti u drugo s pomoću dijalektičkog uma, koje se dešava u ciklusima *ad infinitum*, a da drugo ima značenje beskonačnosti.⁵¹ Bloch još gorliivije prihvaća ovu dvosmislenost,⁵² a Kosiku, čim je pripisao čovjeku kao konačnom biću odnos prema bes-

⁴¹ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 285—286.

⁴² Bloch, *ib.*, 287, Marcuse, *op. cit.*, str. 9.

⁴³ Bloch, *ib.*, str. 129, 331.

⁴⁴ Marcuse, *op. cit.*, str. 284.

⁴⁵ *ib.*, str. 149, 156.

⁴⁶ *ib.*, str. 144.

⁴⁷ Marcuse u *Praxisu* VI/1969, br. 3—4, str. 599.

⁴⁸ Bloch, *Subjekt objekt*, str. 128, 130, 192, Marcuse, *Um i revolucija*, str. 150—151, Kosik, *op. cit.*, str. 50, 231, 244, 120.

⁴⁹ Hegel, *op. cit.*, § 441, 443 i primjedba na § 467.

⁵⁰ Marx, *Sveta porodica*, str. 109.

⁵¹ Marcuse, *op. cit.*, str. 149.

⁵² Bloch, *subjekt objekt*, str. 345.

konačnosti,⁵³ ne preostaje drugo do da svijetu kao dinamičko-gene-
tičkom totalitetu ostavi isti hegelovski demijurški karakter besko-
načnog samoodređenja uma.⁵⁴ Jedini je Bloch zamijetio da bi se
navedeni proces samospoznaje mogao interpretirati veoma usko po-
vezan uz Hegelovo shvaćanje uma kao samosvijesti, pa se pokušao
od slične insinuacije ograditi braneći se Marxom. Bloch iznosi da
Marx nije shvatio samospoznaju kao filozofiju samosvijesti.⁵⁵ Ali
ono što je potrebno hegelovskom marksistu, nije i samom Marxu,
jer njegova kritika filozofije samosvijesti nije bila dubiozna, nego
sasvim decidirana.⁵⁶ Osnovni je. prepoznavalački indikator tretiranja
uma kao samosvijesti, sklonost romantički zaostalom precjenjivanju
filozofije u odnosu na znanost, koje nije karakteristično za Marxa,
ali je zato tipično za hegelovske marksiste,⁵⁷ za spiritualiste raznih
varijanti (od Jaspersa do kršćanskog egzistencijalizma i personaliz-
ma) i negativni egzistencijalizam. Teorija samosvijesti ne napušta
se dok se god filozofija jedina tumači kao teleologija uma. Samo je
Husserlova kritika, najprije logičkog uma, pa filozofije i znanosti,
zadržavajući rivelativni smisao uma, pokušala pozitivno inkorpo-
rirati znanosti. Teorija o »Lebensweltu« iz posljednje Husserlove
faze (paralelna s problematikom egzistencije) i njegova pozitivna
interpretacija znanosti, a uz eliminaciju ostatka esencijalističkog
romantizma (teze o apodiktičkoj evidenciji imanentne percepcije)
— elementi su bez kojih se teško može prevladati stanovište teorije
samosvijesti, te stoga funkcioniraju i kao potencijalna razina razvoja
marksističke misli. Međutim, tu je razinu promašio i najtolerantniji

⁵³ Kosik, *op. cit.*, str. 50, 74, 72.

⁵⁴ *ib.*, str. 231, kao i Bloch, *Subjekt objekt*, str. 315, 316.

⁵⁵ Bloch, *ib.*, str. 316.

⁵⁶ Marx, *Sveta porodica*, *op. cit.*, str. 203—204, 206, također i *Kritika
Hegelove dijalektike i filozofije uopće*, *Rani radovi*, str. 276, usp. s Bloch,
Das Prinzip Hoffnung, str. 286, i Marcuse, *op. cit.*, 7., str. 148.

⁵⁷ Dijametralno je suprotan Marxov stav prema filozofiji u »Pismima
Rugeu« (*Rani radovi*, str. 44) od precjenjivačkog Marcusea (*Um i revolucija*,
str. 147, 285). Hegelovski marksisti raspolazuju onim pogledima na znanost
koji su mogući za Hegela i njegovo doba (kvantitativno tumačenje matemati-
ke, usp. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 310, 311, Marcuse, *Um i revo-
lucija*, str. 150, ili anakronističko gledanje na zadatke suvremene fizike, tretir-
anje znanstvene egzaktnosti, činjenica i znanstvenog objekta, usp. Marcuse,
Čovjek jedne dimenzije, str. 146—147, 285, 211, 7., odnosno Kosik, *Dijalektika
konkretnoga*, str. 68), što sve otkriva nepoznavanje današnjeg statusa zna-
nosti i njezinih pretenzija i mogućnosti (usp. o tome L. Geymonat, *Saggi di
filosofia neorazionalista*, Torino 1953, *Fondamenti logici della scienza*, De
Silva 1947, osobito str. 78, 129, 22 itd.). Direktna je posljedica takve anakro-
nističke pretpostavke imputiranje znanstvenom umu da opovrgava filozofiju
(Marcuse, *ib.*, str. 143), tehnika se interpretira samo hajdegerovski (Bloch, *ib.*,
str. 816, a Marcuseovi tekstovi u obilju, *Um i revolucija*, str. 124, 7, 9, 285,
286), pa je neizbježiva tzv. obrana od nesporazuma (Marcuse u *Praxisu*,
II/1965, 282—283).

hegelovski marksist Kosik,⁵⁶ premda je nastojao da bude pažljiv egzaminator Husserlova fenomenologije.

Rezultira da su preostala dva puta u prevladavanju koncepcije uma kao samosvijesti: 1. slijediti Marxov autentični odnos prema umu; 2. naći u filozofiji 20. stoljeća antihegelovske teorije o umu.

1. Marx je svoje funkcionalno shvaćanje uma izrazio terminom »generička svijest«. Premda se često služio tim izrazom (svijest, svjesno),⁵⁹ upotrebljavao ga je uvijek povezano uz ljudsko djelovanje — u smislu razumijevanja tog djelovanja.⁶⁰ Svijesti je Marx odricao sposobnost preobražavanja⁶¹ budući da je ljudsko djelovanje predmetno, a ne »čisto«,⁶² čovjek predmetno biće, a ne spiritualističko.⁶³ Ispraviti, promijeniti, reformirati samu svijest za Marxa je besmisleno, jer je ona uvijek svijest o nečemu, o onome što čovjek radi i što jest. Stoga je svijest izgubila za Marxa svako romantičko obilježje — ona se odnosi na ljudske radnje koje su pogrešive, pa ne može biti ni sama nepogrešiva; oduzeto joj je i značenje apodiktičke sigurnosti rivelacije bitka, bilo da se odnosi na spoznainu ili historijsku svijest. U tom obzoru postaju izlišni mnogi prije nepremostivi dualizmi teorije svijesti: unutrašnje-vanjsko, bit-egzistencija, slučajnost-nužnost.

2. Samo su neki filozofi 20. stoljeća uspjeli zadržati razinu funkcionalno shvaćenog uma,⁶⁴ a tek je N. Abbagnano eksplicirao nairelevantnije za naše doba, oba njegova komplementarna smisla.⁶⁵ No sve su te teorije, posebno potonja izvan dosega-interesa hegelovskih marksista⁶⁶ ili iznad njihove razine razumijevanja. Kao najelegantniji dokaz za posljednju tvrdnju može poslužiti Marcuseov način pristupa Whiteheadovoj teoriji o umu, koja uz svoju temelinu kozmološku orijentaciju pokazuje i stanovitu tendenciju k funkcio-

⁵⁸ Kosik uviđa i pozitivno značenje znanosti (*Dijalektika konkretnoga*, str. 20), ali se ipak nije uspio osloboditi dijareze uma koju je postavio njemački klasični idealizam (racionalistički razum i dijalektički razum — *ib.*, str. 120—121).

⁵⁹ Marx, *Njemačka ideologija, Rani radovi*, str. 359.

⁶⁰ Marx, *ib.*, str. 46.

⁶¹ Marx, »... društvo se ne preobražava moždanom djelatnošću«, *ib.*, str. 157.

⁶² *ib.*, str. 348.

⁶³ *ib.*, str. 283.

⁶⁴ J. Dewey, *Experience and Nature* (1925), i slično G. Ryle, *Concept of Mind* (1949).

⁶⁵ N. Abbagnano, *Mogućnost i sloboda*, str. 107—108.

⁶⁶ N. Abbagnano ne spominje nijedan hegelovski marksist, izuzev K. Kosika, koji komentirajući XI odjeljak iz Abbagnanove knjige *Mogućnost i sloboda*, pokazuje nerazumijevanje, usp. Kosik, *op. cit.*, str. 236—237, i Abbagnano, *op. cit.*, str. 159—175.

nalnoj interpretaciji. Marcuse je konstantno fasciniran prvim,⁶⁷ a drugo tumači proizvoljno.⁶⁸ Marcuse, doduše, i sam teži za jednom novom idejom uma,⁶⁹ za jednom novom koncepcijom racionalnosti,⁷⁰ ali je, podjednako kao i Bloch,⁷¹ ne može iskazati, jer oslobodilački smisao uma izjednačuje s jedinstvenom umskom tehnikom. Zapravo, ne može se aprioristički prihvatiti vjerovanje u um kao oslobodilački *par excellence*, a da se prethodno ne odgovori na pitanje — koja aktivnost uma osigurava njegov oslobodilački smisao. Kao što se vidjelo za cijelu novovjeku filozofiju oslobodilački smisao uma bio je sadržan u, aktivnosti poricanja — negiranja. Svakako da se sada

⁶⁷ Whitehead se u svojoj kozmološkoj interpretaciji uma pozivlje na Bergsonovu doktrinu o *élan vitalu* u smislu opiranja uma-progresa, materiji-regresu (N. Abbagnano, »Whitehead e il concetto della ragione«, *Revue internationale de philosophie*, 50—57/1961, str. 2), i zato nije iznenađujuće da se Marcuse s Whiteheadovom koncepcijom uma slaže kad god ona potvrđuje um kao kozmički princip racionalizacije predmetnoga, zajednički Bergsonu i Hegelu (usp. H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 212).

⁶⁸ Kada Whitehead upućuje prigovore znanosti, Marcuse se spremno s njime suglašava, potencirajući ih (H. Marcuse, *ib.*, str. 212, 213), ali sasvim ignorira ono Whiteheadove kritičke opaske koje se odnose i na filozofiju (usp. N. Abbagnano, *ib.*, str. 6—10, 12—13). On uopće ne razmatra Whiteheadov pokušaj da afirmira, uz oslobodilački, i autodisciplinirajući smisao uma, kojim se suprotstavlja anarhiji umske slobode. Upravo u takvoj njegovoj intenciji Whitehead je discipliniranost uma nazvao umijećem (»art«, kao sposobnost razvijanja određenih pravila i principa koji mogu za stamovito vrijeme garantirati određen stupanj valjanosti rezultatima). Whiteheadov termin »art« bio je, dakle, vrlo blizu shvaćanja uma i kao tehnike (v. N. Abbagnano, *ib.*, str. 1), ali ga Marcuse tumači kao životno umijeće, u našem prijevodu još određenije, kao umjetnost (H. Marcuse, *ib.*, str. 212), što dopušta dvojni smisao engleskog, kao, uostalom, talijanskoga i francuskog termina, a iz konteksta se tek može odrediti smisao. Marcuse »art« ne tumači u starogrčkom smislu, kao »téhne« (kao npr. Gorgija, prema Dielsu/Kranzu, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin, 1960, str. 303), nego se služi Heideggerovom interpretacijom termina »téhne« u Platonovu *Fedrosu* (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958, str. 15) i odbacuje ga u istom Heideggerovu smislu. Stoga »art« kao umjetnost, suprotna »art« kao »téhne« tipičnoj za znanost, pripada samo filozofiji kao oslobodilačkom agensu života. Poistovjetivši um sa oslobodenjem, on nije mogao ni zamisliti da se i na njega, a ne samo na znanstveni razum, može odnositi zahtjev za discipliniranošću, tehnikom uma.

⁶⁹ H. Marcuse, *ib.*, str. 214.

⁷⁰ *ib.*, str. 211.

⁷¹ Izražena u tom duhu, sasvim su paralelne Blochova teza »docta spes« i Marcuseova o »pacifikaciji egzistencije« (sam Marcuse potvrđuje, usp. H. Marcuse, »Carstvo slobode i carstvo nužnosti«, *Praxis*, VI/1969, br. 1—2, str. 19), kao što su im paralelni i neuspjesi — radi se ipak o smu totalne racionalizacije (usp. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 363 i H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 239—240, s B. Brujić, *Pogovor*, u H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 267).

javlja opet jedno pitanje — što se poriče i kakvo je poricanje? Odgovor na taj upit valja pak tražiti u reviziji temeljnog filozofskog pitanja — što je ništa i ništavljenje?

U dosadašnjoj filozofiji »ništa« se tumačilo kao nebitak, a poricanje kao afirmacija, odnosno, ništa kao nedovoljnost koja je bila znak drugotnosti, a poricanje kao negacija te nedovoljnosti.

1. Prva je verzija starija, a i ostala je tipičnom za filozofsku misao.⁷² Dvije je konzekvence nosilo u sebi nepriznavanje bitka »ničemu«: apsolutiziranje »ničega« (ništavilo) i njegovo totalno iskorijenjivanje. Apsolutizacija je »ništa« pretvorila u izvor poricanja.⁷³ Poricanje se odnosilo na ništa kao prijetnju nebitka i zato je ono, zapravo, postalo afirmacija bića i očuvanje tendencije prevođenja dinamike *fieri* u mir — savršenstvo *factuma*. Stoga je poricanje kao afirmacija princip reduktivne dijalektike.⁷⁴

2. Druga verzija nije bila konzekventno provedena u historiji filozofske misli. Zasluga je Platona što se ona pojavila u izvornom značenju. Platon je već u *Sofisti* utvrdio bitak nebića, »ničega«.⁷⁵ »Ništa« nije temelj poricanja, nego je ono znak drugotnosti, pa je poricanje — odbijanje određenog bitka.⁷⁶ Nakon Platona rijetki su bili mislioci koji su mogli osigurati to značenje poricanju,⁷⁷ jer su drugu verziju alterirali s prvom. A samo je druga verzija mogla osigurati princip nereduktivnosti dijalektike.

Panegirik moći negativnoga od strane hegelovskih marksista⁷⁸ i vjerno prihvaćanje Hegelova pojma negativnog kao pokretača dijalektike, imalo je za cilj osiguranje marksističkog principa ne-

⁷² Parmenid, *Fragmenti, Filozofska hrestomatija*, I, Zagreb 1956. 2 i 6, str. 176; Gorgija po Dielsu/Kranzu, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin 1960. str. 280; negativna ontologija (od Eriugene do njemačkih mistika Eckharta i Böhmea); neoplatoničari i kršćanski filozofi (osobito sv. Augustin): djelomice u Hegela i u dovršenoj apsolutiziranoj formi u modernoj filozofiji (od Kierkegaarda, N. Hartmanna, do negativnih egzistencijalista, osobito M. Heideggera, usp. *Was ist Metaphysik*, Frankfurt am/M. 1960⁹, str. 27, 28, 34, 35—36; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, str. 20, 155).

⁷³ »Ništa« je kao temelj postojanja koncipirano u metafizici, od Aristotela do Hegela, kao početak kretanja.

⁷⁴ Takvu ulogu ima u Hegela princip negacije, pa čak i Heideggerova teza »stajanje u ništavilu«, premda je prvobitno sugerirala garanciju kontinuuma kretanja. Kako za Heideggera »ništa« ne znači da nema bitka, nego da nema bića, a da bitak jedino jest, onda je bitak kontinuum koji svojom samorivelacijom ili skrivanjem pretvara kretanje ljudskog bitka u fiktivno. To Heidegger objavljuje eksplicitno u svojoj drugoj fazi.

⁷⁵ Platon, *Sofista*, prema N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino 1968², str. 608, 256 d.

⁷⁶ *ib.*, 256 d.

⁷⁷ U IX stoljeću Frederic de Tours, donekle Bergson i pozitivni egzistencijalizam. Hegel samo u tezi »ničega« kao granice, Heidegger djelomice s »ništenjem ničega od strane bića« (Heidegger, *Was ist Metaphysik?* str. 35).

⁷⁸ Marcuse, *Um i revolucija*, str. 7, 8; E. Bloch, *Subjekt objekt*, str. 384.

reduktivnosti dijalektike. Treba se pitati da li hegelovski marksisti taj princip uopće mogu održati, ako alteriraju prvu verziju »ničega« s drugom, prihvativši bez problematizacije Hegelovu interpretaciju negativnog, koja je, upravo uslijed takve alteracije, dvosmislena: Hegel je pokušao »ništa« definirati kao pojavu drugoga,⁷⁹ a poricanje je ipak rezultiralo kao afirmacija. Naizgled je prezentirana druga verzija, a ipak se u svojoj osnovi otkrila kao prva. Rezultat *promiscue* interpretacije opće je poznat — neizbježivost reduciranja dijalektike na antidijalektiku, koji je posljedak pratio također i hegelovske marksiste.

Hegelove sinonimne termine »negacija«, »posredovanje«, tretirali su kao problematične i prvi njegovi kritičari Feuerbach, Kierkegaard, a osobito Marx. Posredovanje kao poricanje nije u Hegelovoj filozofiji pokretač dijalektike, nego ono što je jedino istinito za Hegela, a to je beskonačnost.⁸⁰ Beskonačni um sa svojim samoradom ostvaruje prijelaz iz konačnoga u beskonačno, te je on demirjug dijalektike, i cjelokupna je tajna značenja Hegelova termina »posredovanje«. ⁸¹ To je zamijetio Feuerbach,⁸² Kierkegaard je »posredovanje« smatrao smicalicom kojom je Hegel mislio riješiti sve zagonetke, porekavši zapravo kretanje,⁸³ dok je Marx u njemu nazirao dvostruku pogrešku koja je uvjetovala Hegelov nekritički pozitivizam i nekritički idealizam.⁸⁴ Prvu pogrešku čini Hegel, jer filozofski razlaže i ponovno uspostavlja postojeću empiriju,⁸⁵ pa je »očuvanje« glavna tajna posredovanja, a ne kretanje. Mišljenje samo uobražava da je učinilo nešto stvarno, dok ostavlja svoj predmet u stvarnosti kakav jest.⁸⁶ Kao i Kierkegaard, Marx tvrdi da Hegelova teza o samoradu pojma izražava samo fiktivno kretanje, jer se radi o suprotnostima apstraktnog mišljenja i osjetilne stvarnosti »unutar same misli«. ⁸⁷ Po Marxovu mišljenju, Hegel čini drugu pogrešku kada predmete tretira kao momente razlikovanja samosvijesti, pa dijalektika ne može biti drugo do dijalektika čistog

⁷⁹ usp. bilješku 77.

⁸⁰ Hegel, *Znanost logike*, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 325, osobito str. 114, § 111, i primjedba iza § 95.

⁸¹ Hegel: »... posredovanje je izlaženje iz nečeg prvoga k nečemu drugome i proizlaženje iz različitog.« (ib., str. 105); kao aktivnost mišljenja, »... ono se razvija iz samoga sebe dajući sadržaju (poteklom od empirijskih znanosti) oblik slobode mišljenja i obistinjenja nužnosti« (ib. str. 44).

⁸² Marx iznosi da je za Feuerbacha odnos konačnosti i beskonačnosti teološka suprotnost (usp. *Sveta porodica*, str. 205).

⁸³ Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, str. 14—16.

⁸⁴ Marx, *Rani radovi*, str. 280, 281.

⁸⁵ ib., str. 281.

⁸⁶ ib., str. 290—291.

⁸⁷ Usp. ib., str. 280, s tekstom bilješke 83.

mišljenja,⁸⁸ budući da misaoni proces u svojem negativnom odnosu, zapravo, samopotvrđuje sebe sama.⁸⁹ Redukcioni karakter posredovanja Marxu je bio sasvim poznat, što je očigledno iz njegove kritike drugog odjeljka Hegelove *Znanosti logike — Nauke o biti*.⁹⁰ Iz nje rezultira da je proces posredovanja razumljiv samo kao negacija negacije, a ne kao samo negiranje. Kao takvo, posredovanje nije ničim uvjetovano do samim sobom, pa je ono proces same neuvjetovnosti, koja dokida svaku uvjetovanost uspostavljanjem same sebe, tj. slobode s pomoću sebe same. Drugim riječima, Hegel je u tom kontekstu mogao posredovanje tretirati kao apsolutno pozitivno,⁹¹ jer je to u skladu s onim što Marx zove Hegelovim nekritičkim pozitivizmom i idealizmom. Feuerbach, Kierkegaard i Marx apsolutno pozitivnomu suprotstavljaju prāvō pozitivno — ono koje je uvjetovano i konačno. Marx se suglasio s Feuerbachovom tezom o osjetilno-izvjesnom kao kontratezom Hegelovu apsolutno pozitivnom, koju je zato mogao smatrati utemeljenjem istinskog materijalizma i realne znanosti.⁹² Kao prvi interpretator realne znanosti, Marx je mogao sasvim decidirano ukazati na distancu koju treba zauzeti prema Hegelovoj koncepciji posredovanja kao negaciji negacije: pozitivan odnos, sadržan u negaciji negacije, ne može se hipostazirati do istinskog i jedino pozitivnoga; negativni odnos nije jedini istinski i samodjelatni akt u bitku. Hegelova koncepcija posredovanja, prema Marxu, može samo spekulativno izraziti zbivanje historije.⁹³ Hegelovski su marksisti pokušali preuzeti od Marxa antispekulativnu impostaciju posredovanja i opravdati ga kao princip negacije. Zato su ponavljali svoje suglašavanje s Marxovim tezama, uperenim protiv Hegelova nekritičkog idealizma,⁹⁴ ali su se malo uspjeli udaljiti od puke deklarativnosti. Naime, pitanje je da li se Marxov antispekulativni nivo može održati, ako se ne napusti apsolutno-pozitivno značenje posredovanja. U prvi mah može se tvrditi da su hegelovski marksisti njegovi najodlučniji protivnici, jer su eksplicite pobornici negativnog odnosa u posredovanju.⁹⁵ Međutim, pretpostavka je tog odnosa ipak hegelovsko apsolutno pozitivno. Marcuse se s njime obilno služi i ističe njegovu najveću važnost za prevladavanje metafizičkih apstrakcija — supstancija, entelehija i forma. U skladu s time, on usvaja Hegelov nekritički ideali-

⁸⁸ Marx, *ib.*, str. 282.

⁸⁹ *ib.*, str. 291.

⁹⁰ Marx, *Sveta porodica*, op. cit., str. 204.

⁹¹ Hegel, op. cit., str. 107.

⁹² Marx, op. cit., str. 278.

⁹³ *ib.*, str. 278.

⁹⁴ Usp. Marx, *ib.*, str. 282 s Marcuse, *Um i revolucija*, str. 112—115, i Bloch, *Subjekt objekt*, str. 77, 319—325.

⁹⁵ Usp. bilješku 78.

zam, premda misli da raspolaže s konkretnim, a ne spekulativnim dinamičkim principom⁹⁶ kada prihvaća Hegelovu misao: »... time što shvaća objektivni svijet kao razvoj subjekta, utire put jednoj filozofskoj interpretaciji konkretne zbilje.«⁹⁷ I Bloch također potvrđuje valjanost Hegelove teze apsolutno pozitivnog,⁹⁸ pa se ne moramo čuditi što je teško razlikovati Hegelov pojam duha od Blochova apsolutno posredovanog identiteta, »onog Uopće«, u kojem se entelehijski dešava isto hegelovsko apsolutno pozitivno — najpozitivnije, koje »ne leži u nekoj već nazočnoj sadašnjosti, ali nije i, kao u rdave beskonačnosti, da se ne nalazi baš ni u jednoj.«⁹⁹ Iako se suglašavao s Hegelovim tretiranjem konačnog kao onoga još opterećenog proturječjem, kao »netotalnog totuma«,¹⁰⁰ Bloch ipak misli da se oslobodio Hegelova idealizma i pozitivizma, ako se Hegelovo nasljeđe »istjerljiva ne-statika svijeta« liši njezine upisanosti u puku ideju i realno izvede. Ali, zabluda je apsolutno pozitivnog neuklonjiva, jer se nikako ne mogu razlikovati »čežnja, volja, trebanje, nada« (koji »ne prestaju, ali zato vide kopno«¹⁰¹ od Hegelova duha, koji unatoč svojem stratištu vidi isto kopno — apsolutnu posredovanost, tj. slobodu, razuvjetovanost, što i jest apsolutni duh. Ni Kosik se nije uspio distancirati od Hegelova apsolutno pozitivnog posredovanja; on je zadržao u tom odnosu romantičko obilježje,¹⁰² a svaki pokušaj da se osamostali završio se dualizmom historije i prirode.¹⁰³ No on je svakako najbolje od svih izrazio bezizlaznost i neizrecivost one marksističke filozofske pozicije koja još nije obračunala s Hegelovim pojmom posredovanja: »U dijalektičkom posredovanju... ne stvara se samo ravnoteža suprotnosti, niti se konstituišu suprotnosti u antinomičnosti, nego se jedinstvo suprotnosti stvara kao proces ili u procesu prebražavanja... Dijalektičko posredovanje je metamorfoza u kojoj se stvara nešto novo.«¹⁰⁴ U hegelovskom kontekstu, dakako, dalje od takve generičnosti ne može se ići. Teško mogu naći odgovor izvan Hegelove reduktivne dijalektike pitanja kao ovo: što je novo i što je metamorfoza. Odgovor diktira uvijek isto shvaćanje posredovanja — ono je u Hegela posljedica preokretanja tumačenja »ničega« iz druge u prvu verziju što se ponavlja i u hegelovskih marksista.

⁹⁶ H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 127.

⁹⁷ *ib.*, str. 126—127.

⁹⁸ E. Bloch, *op. cit.*, str. 345.

⁹⁹ *ib.*, str. 372, 345.

¹⁰⁰ *ib.*, str. 345.

¹⁰¹ *ib.*, str. 345.

¹⁰² K. Kosik, *Dijalektika konkretnog*, str. 239.

¹⁰³ *ib.*, str. 231, 249.

¹⁰⁴ *ib.*, 207—208. Najbolje pokazuje dalekosežnost takvog nedostatka slučaj R. Garaudyja iz njegove II faze, kada se čak pojavljuje obnova filitevske negacije negacije (R. Garaudy, *K. Marks*, Beograd, Kultura, 1968, str. 36—39).

Hegel je svoje obećanje da će uznapredovati prvobitno određenje »ničega« kao čiste apstrakcije¹⁰⁵ ostvario do te mjere¹⁰⁶ da se »ništa«, kao moment nužnog toka misaonog samoproizvođenja determinacija, ispostavilo ne kao drugo, nego kao nebitak. Kada Hegel iznosi zamjenično ništa kao drugo,¹⁰⁷ onda u toku rada pojma taj njegov moment mora biti preveden na prvostepeno, na bitak supstancije, misli, uma, duha. »Ništa« to je neposrednost, predmeti, konačnost, priroda, i sve to treba neizostavno prevladati, kao ono gore, slabije, privid, isprazno, ili, koje naprosto nije, jer je neistinito, zlo i ništavnost.¹⁰⁸ Jedino istinito je prelaženje svega tog ništavnog s pomoću misaonog posredovanja kao njegove (negacije). Posredovanje postiže totalitet negativnog, koji je, u stvari, očitovanje same misaone biti, jer je ona nadvladala sve drugo od sebe postigavši njihov apsolutni negativitet, jedinstvo bitka i ničega, tj. apsolutnu pozitivnost. Pojam duha, koji izražava to jedinstvo, označava apsolutnu pozitivnost, jer apsolutna negacija ne neutralizira negativno, nego negira negativno.¹⁰⁹ Ukidajući predmetnu konačnost, duh se manifestira, može reći Hegel, kao postavljanje njegova svijeta, kao stvaranje bitka svijeta. Tako je apsolvirana uvjetovnost i konačnost, te Hegel može reći da je određenje — apsolutno jest duh, najviša definicija apsolutnoga.¹¹⁰ Hegel je na taj način rad uma kao negacije drugoga prikazao, bez ikakvog dvoumljenja, kao pozitivni rad — to je potvrđivanje svemoći uma i njegova autozadovoljenja. Umska negacija ne može biti drugo do sloboda koja samu sebe afirmira, tj. svoju neuvjetovnost, kraj svake uvjetovnosti, pa je neuvjetovnost apsolutna sloboda. Hegelov obrat iz druge u prvu verziju sa svim navedenim konzekvencijama, ostavio je ove mogućnosti: ništa je apsolutno zlo¹¹¹ ili ništa je pomanjkanje, nedostatak. Marx slijedi drugu mogućnost,¹¹² a za njim nastoje, bar nominalno, ići i hegelovski marksisti. U Marxovu kontekstu »ništa« treba shvatiti kao nedovoljnost, koja se uvijek i iznova mora uklanjati a da se definitivno ne može uspjeti, jer bi u protivnome sama predmetnost bila ukinuta, a čovjek negiran kao predmetno, konačno i ograničeno biće. Nepredmetnost ne može biti smisao ljudskog postojanja, jer bi ona bila isto što i dehumanizacija čovjeka.¹¹³ Razotudjenje kao

¹⁰⁵ G. W. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 105—106.

¹⁰⁶ *ib.*, od § 381 do 385.

¹⁰⁷ *ib.*, § 90, 95.

¹⁰⁸ *ib.*, str. 325, § 112.

¹⁰⁹ *ib.*, str. 43, 114.

¹¹⁰ *ib.*, str. 323—324.

¹¹¹ Krug oko časopisa *Esprit* ili Heideggerov pojam čovjeka kao »Platzhalter des Nichts« u *Was ist Metaphysik*, str. 38.

¹¹² K. Marx, *Rani radovi*, str. 284.

¹¹³ *ib.*, str. 286.

telos u Hegela nije srodan pojam s Marxovim tumačenjem nedovoljnosti, jer otuđenje Marx ne smatra definitivno uklonjivom opasnosti iz ljudske egzistencije.¹¹⁴ U svakom djelovanju prisutna je uvijek dilema: odnos prema predmetima može biti predmetan ili ne; čovjek može otuđenje opredmetiti ili ne, savladavajući ili ne, svoju nedovoljnost.

Postavlja se pitanje: ako su hegelovski marksisti preuzeli termin nedovoljnost, odnosno, kakav paralelan termin,¹¹⁶ da li je to Marxov pojam nedovoljnosti koji se odnosi na čovjeka kao biće potrebâ, ili je to Hegelov pojam, nebitka. Srodnost s prvim, a napuštanje drugoga, pokazat će stupanj udaljavanja od redukcionističke tendencije, koju u Hegelovoj filozofiji zajamčuje: 1. apsolutno negativan odnos prema neposrednosti¹¹⁹ i 2. panlogizam.¹¹⁷ Hegelovski marksisti smatrali su da se mogu bez opasnosti služiti s prvim gledištem,¹¹⁸ da time ne rizikuju i drugo, koje im, uostalom, nije također bilo mnogo strano. Domašaj tako nediferenciranog stava došao je do izražaja u neuspjelom obrazloženju metamorfoze negativnog u pozitivno kao »novog«. Hegelovci tematiziraju novo kao ono što još nije, odnosno, što je izostavljeno u onome što jest, tj. u »činjenicama«.¹¹⁹ Premda, sasvim u duhu Hegela, deklarativno odbijaju apriornu suprotnost činjenica i vrijednosti, kako bi izbjegli isprazni »treba da«,¹²⁰ on se konstantno perpetuira¹²¹ kao konzekvencija odbojnog stava prema »činjenicama«,¹²² kategoriji koju nisu ponovno promislili, zajedno s ostalim kategorijama što se pojavljuju u Hegelovu odjeljku iz *Znanosti logike* — *Nauci o biti* (slučajnost, mogućnost, uvjet, zbilja, nužnost). Zato je neizbježiv apsurd za filo-

¹¹⁴ *ib.*, str. 282, 286.

¹¹⁵ H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, op. cit., str. 218—219, također i J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, str. 316.

¹¹⁶ G. W. Hegel, op. cit., § 468.

¹¹⁷ *ib.*, str. 47, 472, 76, § 552, 555, 566, str. 36, karakterističan je njegov navod 7. odjeljka XII knjige Aristotelove *Metafizike*.

¹¹⁸ usp. bilješku 57; Marcuse, *Um i revolucija*, str. 124, 7, 9, 285, 286.

¹¹⁹ usp. bilješku 57; pozitivističko tretiranje činjenica najprije su imputirali suvremenoj znanosti, a onda se takvo poimanje činjenica najavljuje i kao sastavni dio njihove filozofske teorije. Vidi npr. H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 8, također i K. Kosik, *Dijalektika konkretnoga*, str. 59, 68—69.

¹²⁰ Npr. H. Marcuse, *ib.*, str. 8—9.

¹²¹ H. Marcuse, *ib.*, str. 127—128, također E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 3—4.

¹²² Shvaćanje »činjenica« kao danosti svojstveno je cijeloj novovjekovj filozofiji (empirističko-racionalističkoj tradiciji, vidi J. Dewey, *Logika, teorija istraživanja*, Beograd, 1962, str. 520, 524—527), a iz nje nisu u tom smislu, unatoč svim naporima, izašli ni hegelovski marksisti. Vidi H. Marcuse, *ib.*, str. 9—10, 137; E. Bloch, *ib.*, str. 326; K. Kosik, *ib.*, str. 72—73. Međutim, danas se čak i u znanosti »činjenica« tumači drugačije (vidi N. Abbagnano, *Mogućnost i sloboda*, Beograd, 1967, str. 82, 83).

zofiju, koja inače teži da bude aktivistička — naime, kako se tumače uvjeti kao već nužno dani u samoj zbilji, onda um treba samo da ih prepozna¹²³ i da ih postavi kao apsolutno trebanje. Proizlazi da je novo upravo ono što je već sadržano u prezrenim činjenicama — novo je samo istina staroga,¹²⁴ koja izražava bitnu mogućnost. Kako upravo kategorija mogućnosti najviše otkriva nedomišljenost ostalih kategorija,¹²⁵ novo dobiva dvosmisleno značenje: to je aristotelovsko-hegelovska potencijalnost¹²⁶ pa, prema tome i nije novost, ili je prazna budućnost — fiktivno trebanje loše beskonačnosti.

Dakle, nezaobilazne su s te razine dvije oprečne alternative: strogi racionalizam panlogizma (novo kao potencijalnost) ili raspad uma (novo kao utopija). Totum — indeks novoga shvaćenog kao potencijalnost koja se neizostavno mora ostvariti, jer inače i ne bi bila mogućnost — Bloch terminološki poistovjećuje s aristotelovsko-hegelovskim izrazom »najviše dobro«, a i značenjski ga definira, sasvim u duhu redukcionističkog panlogizma,¹²⁷ kao apsolutno posredovani identitet, kao vlastitost bez otuđenja — ono apsolutno sve koje je zbiljski rezultat i jedino što je nužno.¹²⁸ Tako rigorozan

¹²³ Promjena u novo zasniva se paradoksalno, na određenju pravog uvjeta, tj. činjenice, na odgonetanju nužne tendencije u zbilji. Tako H. Marcuse, *ib.*, str. 142, E. Bloch, *Subjekt objekt*, str. 361, te K. Kosik, *ib.*, str. 231, 228, 229.

¹²⁴ H. Marcuse, *ib.*, str. 281. Marxov analogni termin imao je drugi smisao — novo kao istina staroga znači da sadanje generacije realiziraju projekte prijašnje generacije (vidi K. Marx, *Pisma Rugeu, Rani radovi*, str. 47).

¹²⁵ M. Marković (predgovor *Dijalektici konkretnoga*, str. 23) to iznosi za Kosika posebno, koji nije eksplicirao termin mogućnost, ali ni ostali hegelovski marksisti nisu napustili aristotelovsko-hegelovski pojam mogućnosti kao virtualnosti (vidjeti H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 130—131, E. Bloch, *Subjekt objekt*, str. 338), premda su je pokušali eksplicirati kao realnu mogućnost, kao bitnu mogućnost (vidjeti H. Marcuse, *ib.*, str. 11—12, E. Bloch, *ib.*, str. 373). Stoga je i sama kritika Hegelova pojma mogućnosti nekompletna, kao što je nekompletna i lista interpretatorâ mogućnosti (E. Bloch, *ib.*, str. 336, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 278—288).

¹²⁶ Hegelov pojam mogućnosti jest razvijeni Aristotelov *dynamis* — potencija koja je virtualnost, tj. takva mogućnost koja postaje čin, bez čega i ne bi bila mogućnost. Hegel samo pokazuje kako se od slučajnosti, razvijanjem svih uvjeta, mogućnost od potencija pretvara u aktualnost. Kroz to je moguće samo ono što se nužno ostvaruje (vidi G. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 144, do 147, i usp. s H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 139—140, 142—144).

¹²⁷ Hegelov panlogizam Bloch nije uspio redefinirati; s jedne strane ispravno zamjećuje da je razlog pansko-mitolojske zaključenosti Hegelove filozofije njegova tendencija približavanja vlastitosti i stvari, čime obje prestatu (E. Bloch, *Subjekt objekt*, str. 360); on panlogizam i otklanja (*ib.*, str. 326), no s druge strane opet ga brani tvrdeći da on nije reakcionaran (*ib.*, str. 185—207), te ga čak pripisuje samom Marxu (*ib.*, str. 192).

¹²⁸ E. Bloch, *ib.*, str. 363—373; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 339.

zahtjev za apsolutnom racionalizacijom izražavaju i mnogi drugi Blochovi tekstovi, kao i Marcuseovi: Blochova vizija svijeta bez straha, bez »ničega«¹²⁹ kategorički je imperativ utopijske volje koja hoće »tubitak«, »sada i ovdje«, jer ona nije beskrajno teženje; Marcuse kategorički odbija groznu pomisao da je svijet osuđen da bude poprište boli i straha, koje on zove subracionalno.¹³⁰ Da se radi o panlogističkom racionalizmu, potvrđuje Blochovo vjerovanje da proces materije ide ka kraju i da mora biti moguće povući završnu crtu.¹³¹ Nemanji je dokaz Marcuseova teorija o pacifikaciji, koja zapravo socijalizira Hegelovu tezu ozbiljenja pojma,¹³² i ponavlja religiju slobode, karakterističnu za devetnaesto stolieće.¹³³ Prema tome, hegelovski marksisti nisu »ništa« tretirali kao nedovoljnost koja se historijski zadovoljava, nego kao nebitak koji treba ukloniti. Međutim, kada su god pokušavali da se uzdignu iznad apsolutnog racionalizma 19. stolieća, odmah su se sukobljavali s egzistencijalističkom problematikom temporalizacije, koja se nikako ne da ukalupiti u hegelovske kategorije. Rezultat takva susreta jest nedovoljno problematiziran odnos prema egzistencijalističkoj tematici, koji se reflektirao u impostaciji »novoga« kao fiktivne budućnosti. Utopija i nada¹³⁴ imaju i svoju drugu stranu — to je daleka i nedostiživa fikcija, živa utopija¹³⁵ koja ipak cilja na nikad nedostignutu budućnost, kako kaže Sutlić.¹³⁶ A kako, prema vlastitom iskazu autora, ima entelehijski karakter, izražavajući eshatološki postulat,¹³⁷ apostrofirana moć uma postaje nemoć — novo kao utopija iracionaliziralo je um. Umska je negacija eufemizirani izraz za nemoć uma, jer izvan poricanja svijeta ostaje samo sanja o zlatnom vremenu,¹³⁸ odnosno, prema Marcuseu, umstvena spontanost

¹²⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 339, 287.

¹³⁰ H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 219.

¹³¹ E. Bloch, *Subjekt objekt*, str. 344—345.

¹³² H. Marcuse misli da bi Hegelovo ozbiljenje pojma značilo »... opću vlast ljudi koji imaju umstvenu društvenu organizaciju, nad prirodom — svijet koji bi se doista mogao zamisliti kao ozbiljenje pojma svih stvari« (*Um i revolucija*, str. 150), tj. ukoliko bi um reducirao tzv. subracionalno, puko materijalno, bijedu, masilje, okrutnosti, trpljenje i borbu za opstanak (*Čovjek jedne dimenzije*, str. 218—219, 130).

¹³³ Usp. N. Abbagnano, *Mogućnost i sloboda*, str. 77, s H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 284—285.

¹³⁴ Konceptija utopije svojstvena je Blochu i Marcuseu (E. Bloch, *Subjekt objekt*, 373—385, H. Marcuse, npr. u *Čovjek jedne dimenzije*, str. 160, 236).

¹³⁵ Na negativni se način manifestira utopija kao vlastita lišenost, a na pozitivan, kao mogućnost njezina posjedovanja (E. Bloch, *Subjekt objekt*, str. 373—385).

¹³⁶ V. Sutlić, »Ernst Bloch i marksizam«, *Naše teme*, I/1957, br. 3, str. 331.

¹³⁷ E. Bloch, *Subjekt objekt*, str. 384, 371.

¹³⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 356—365.

ozbiljenja slobode i sreće, kao neophodnih i nužnih.¹³⁹ Ali ni poricanje svijeta ne sadrži ništa umsko — ono je nagonско, podsvjesno odbijanje koje ima racionalnu formu eksplikcije utoliko što u jednom kategoričkom »ne« koncentrira sav svoj odnos prema oblicima života i definira ga ekskluzivnom definicijom — sve je korjenito lažno.¹⁴⁰ Iracionalizaciju uma pokazuje i otvorena demonstracija nemoći filozofije te kontroverzno mijenjanje nekih osnovnih orijentacija: npr. Marcuse drži filozofiju nemoćnom pred politikom, on priznaje da njegova kritička teorija nije kadra ukazati na oslobodilačke snage unutar društva, premda vjeruje da takvih ima,¹⁴¹ a onda se opet vraća prije napuštenom idealu — radničkoj klasi, suglasivši se u tome s Blochom.¹⁴²

Suvremeni omladinski pokreti oduševljeno su preuzeli umsku negaciju kao stav prema svijetu. i obuzeti njezinom nemoći nisu uopće mogli ni uočiti te kontroverzе kao probleme, a najmanje su pridali bilo kakvo značenje pozitivnim alternativama, koje su nasuprot i mimo umske negacije iskrsavale.¹⁴³

Nakon avanture umske negacije preostaje alternativa u njezinoj daljoj upotrebi:

1. Umska negacija ima smisla u Hegelovu sistemu apsolutne dijalektike kao funkcija svjetskog uma, čije ciklusno-linearno kretanje ima kao telos definitivnu transformaciju negativnog u pozitivno. Ukoliko bi se, unatoč takvoj posljedici, umska negacija dalje apostrofirala kao temeljni filozofski princip, onda Hegelova filozofija i danas ostaje najviši oblik filozofiranja, pa nema nikakve potrebe da je se amalgamira s Marxovom ili bilo kojom drugom filozofijom;

2. »Negativno« se ne može na definitivni način ukloniti,¹⁴⁴ ali u tom slučaju umska negacija postaje krajnje višeznačna i neodređena: a) »Negativno« se može hiperbolirati do te mjere da se poistovjeti sa svjetovnim oblikom čovjekova grijeha;¹⁴⁵ b) »Negativno« je toliko neuklonjivo da je borba među ljudima beskompromisna, a u njoj realizacija čovjeka nastaje posredstvom dehumanizacije drugog čovjeka; c) »Negativno« je problem koji se, manje ili više uspješno, na kraće ili dulje vrijeme, bolje ili lošije organiziranim recipročnim

¹³⁹ H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 283.

¹⁴⁰ *ib.*, str. 195—196.

¹⁴¹ H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 234.

¹⁴² H. Marcuse, »Revolucionarni subjekt i samoupravljanje«, *Praxis*, VI/1969, br. 3—4, str. 598, E. Bloch, »Diskusija s Herbertom Marcuseom«, str. 596.

¹⁴³ Vidi pozitivne prijedloge H. Marcusea, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 224, 225—226.

¹⁴⁴ E. Paci, *Dall' esistenzialismo al relazionismo*, Messina-Firenze 1957, str. 60.

¹⁴⁵ E. Paci, *Fenomenologia e antropologia*, Milano 1962, str. 53.

akcijama rješava, ali se uvijek nanovo pojavljuje kao nov problem koji treba iznova rješavati s istim rizikom koji zato iziskuje nemane zalaganje.

Varijante *a* i *b* reproduciraju istu dvosmislenu perspektivu hegelovskog marksizma: panlogistički apsolutni racionalizam ili iracionalistička vizija sveopćeg pomirenja,¹⁴⁶ pa u odnosu na oboje Hegelova filozofija opet rezultira kao viši oblik mišljenja. Treća pak varijanta moguća je tek onda ako se odrede granice umske negacije, a to iziskuje tretiranje uma kao funkcionalnog za ljudske akcije. Kako on nije svemoćan ni dominantan čimbenik u ljudskom djelovanju, bit će to djelotvorniji što se bolje utvrdi njegov domašaj. Najprije treba prihvatiti pretpostavku da oslobodilački značaj uma dolazi do izražaja samo ako se posveti pažnja ravnomjerno, ne samo tom njegovu negativnom vidu nego također i pozitivnomu, u uzajamnoj korigirajućoj vezi, tj. poricanje se treba ograničiti na ona pojmovno-društvena značenja koja su doista u krizi, a tehnika ili tehnike koje se predlažu treba da ograničavaju um svojim negativnim ustrojem čim se donedavno djelotvorne tehnike pokažu kao nedovoljne i zamjenjive nekim novima i podesnijima. Kako je hegelovski marksizam predložio ekskluzivnu tehniku uma koja poriče sve druge, a oslobodilačku zadaću koju je poduzeo ne može izvršiti, jer poriče sva značenja, onda je moguće ostati na razini barem toga (iako polovičnog) zadatka ako se poriče valjanost i primjernost hegelovske umske negacije ovomu našem vremenu.

Istom takvo poricanje može afirmirati oslobodilački smisao uma i time otvoriti šire mogućnosti u razvoju umskih tehnika, potrebnih realnom projektiranju, koje, raspoložuci većim mogućnostima izbora, dobiva više šansa da manje propaši.

¹⁴⁶ Iracionalistička vizija sveopćeg pomirenja teorija je carstva neba na zemlji — kirkegardsko-dostojevskijsko isnašanje grijeha do maksimuma povlađuie zemaliskom negativnomu kao zajedničkom nalazištu u religioznoj komunikaciji ljubavi i praštanja (karakteristično za moderni spiritalizam od Jaspersa do personalizma).

Sartreova koncepcija negativnog alteriteta, kao nastavač Hegelove negativne dijalektike gospodara i sluga, proklamirajući neminovnost rečnog antagonizma zbog oskudice kao temelja praktično-inertne i praktično-aktivne dijalektike, otvara perspektivu za historijsko opravdanje akcije čak i grupā s totalitarnom svrhom, ili pak sugerira panlogistički kraj — nestanak oskudice i njoj svojstvene bespoštedne dijalektike, što je isto kao i potpuno razotrućenje (J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, str. 316, 360, 665, 744, 755). Čini se da se pojam »oskudica« ne može pokrivati sa značenjem pojma »nedovoljnost«, »pomanjkanje«, jer prvo može biti i eliminirano, a da čovjek ostaje i nadalje ljudsko biće — biće nedovoljnosti i potrebnosti (vidi tezu o čovjeku kao biću potreba koje se zadovoljavaju historijskim transformacijama kod E. Paci, *Dall' esistenzialismo al relazionismo*, str. 61). Ukoliko se ta razlika ne provodi, hegelovska perspektiva reduktivnosti dijalektike opet se pojavljuje, tj. ništa se nanovo ne tretira kao pomanjkanje, nego kao nebitak.

H. Festini: IL LIMITE DELLA NEGAZIONE RAZIONALE

Riassunto

Il saggio tende a dimostrare come, a causa del trattamento apofantico della ragione e dell'accettazione delle tesi di fondo del panlogismo — la positivizzazione del negativo — i cosiddetti marxisti hegheliani (Lukács, Bloch, Marcuse, i marxisti di Francoforte) non sono in grado di sottrarsi alla conclusione hegheliana: la riducibilità della dialettica.

L'esplicazione dei passi critici è effettuata mediante la dimostrazione dell'attaccamento del marxismo hegheliano al trattamento romantico della libertà, quale fondatrice della ragione — fatto che determina il ritorno alla religione ottocentesca della libertà. La concezione della ragione dialettica è sorta dalla riduzione del carattere liberatore della ragione, a una delle sue tecniche — la negazione razionale. L'autore accenna al fatto che siffatta identificazione favorisce un'unica tecnica razionale, la sola cui non è applicabile l'attività liberatrice della ragione e che, quindi, blocca il suo sviluppo, cioè nega il suo scopo liberatore.

La portata di un intendimento sostanzialistico della ragione da parte dei marxisti hegheliani viene messa in evidenza in rapporto alla loro impostazione del problema del nulla. Vi si illustra in che modo essi, come pure lo stesso Hegel, abbiano ridotto alla prima, una delle due fondamentali versioni storiche dell'interpretazione del nulla: 1. il nulla come il non-essere; 2. il nulla come l'altro. È questa la ragione fondamentale per cui essi non sono riusciti a scansare, in maniera più radicale, la riducibilità della dialettica: riappare il panlogismo come un razionalismo necessitante (il nuovo come potenziale), oppure si distrugge la ragione (una nuova Utopia). Questa ambiguità prova quanto i marxisti hegheliani siano disinteressati, tanto alla teoria esistenzialistica della temporalità, quanto all'interpretazione che Marx dette del «negativo», inteso come un bisogno, come una manchevolezza che può essere appagata soltanto storicamente.

L'alternativa offerta dal presente saggio è la concezione neoilluministica della ragione unitaria, ed è perciò che nel messaggio conclusivo l'autore afferma che l'attività liberatrice della ragione può essere riconfermata soltanto a condizione di non cercare in essa stessa il suo proprio scopo; ne consegue la sconfessione della negazione razionale hegheliana, creando così le possibilità di sviluppo di svariate tecniche razionali, limitate per l'appunto, dall'aspetto liberatore della ragione funzionale unitaria, tesa verso il superamento storico del «negativo».