

GAJO PETROVIĆ I PITANJE DIJALEKTIKE*

Katarzyna Bielińska-Kowalewska

Institut za filozofiju i sociologiju,
Poljska akademija znanosti
Varšava, Poljska
katarzyna.bielinska@gmail.com

Primljeno: 13. 9. 2013.

U članku autorica razlaže probleme dijalektike u filozofiji Gaje Petrovića u kontekstu suvremenih diskusija o »hajdegerijanskom razdoblju« Herberta Marcusea te mogućnosti fenomenološkog marksizma uopće. Filozofsko polazište Gaje Petrovića bio je nedogmatski shvaćen dijalektički materijalizam. Tijekom svojega misaona razvitka Petrović ga je napustio, prošao kroz fazu filozofije prakse i završio u mišljenju revolucije, ograđujući se pri tomu od antropološkog humanizma. Odgovor na svoje ontološko-epistemološko-antropološko pitanje tražio je ne samo u Marxa i njegovih sljedbenika nego i u Heideggera, pa njegova koncepcija, slično Marcuseovoj, izaziva dosta poteškoća kada je riječ o dijalektičkom kretanju.

ključne riječi: Gajo Petrović, Herbert Marcuse, Martin Heidegger, marksizam, dijalektika, praksa, bivstvovanje, otuđenje, negacija

Uvod

Gajo Petrović nije volio da ga se uspoređuje s mladim Marcuseom, jer je to smatrao svojevršnom diskreditacijom vlastite filozofije, što je u određenom razdoblju i bila istina (Petrović, 1986a, tom 3, 317–319; usp. Petrović, 1990, 160). Međutim, početkom ovoga stoljeća u Americi je,

* Članak je sastavljen u znatnoj mjeri na osnovu poglavlja moje doktorske disertacije *Filozofske koncepcije prakse i njihove društveno-političke implikacije u krugu jugoslavenske »Praxis grupe«*, predstavljene (i obranjene 20. 11. 2013.) na Institutu za filozofiju i sociologiju Poljske akademije znanosti u Varšavi. Ovo je proširena verzija izlaganja na skupu *Gajo Petrović – Lik i djelo*, održanog 12. travnja 2013. u Karlovcu, na kojemu sam mogla sudjelovati zahvaljujući podršci Fondacije Rosa Luxemburg.

među ostalim u vezi s izdavanjem zbirke Marcuseovih tekstova iz tzv. hajdegerijanskog razdoblja (Marcuse, 2005), počela ozbiljna diskusija oko Marcuseove hajdegerijanske faze, odnosno Heideggerova naslijeđa u »kasnog Marcusea« i, konačno, oko pitanja teorijske mogućnosti fenomenološkog marksizma uopće (Abromeit, 2004; 2010; Angus, 2005; 2009; Feenberg, 2004; Wolin, 2001, 135–172). U tome kontekstu valja pak preispitivati i Petrovićevu misao.

Problem je vezan za ono što je, prema Lukácsu, *Lebensnerv* Marxova metoda – riječ je o pitanju dijalektike kao o nadilaženju opozicije subjekt–objekt, tipične za građansko mišljenje. Taj je prijelom u mišljenju počeo već s Kantom, a gurali su ga dalje Fichte i Hegel, sve do Marxa. Ovdje nije riječ o antropološkom obratu, s obzirom da antropološki obrat znači da se samo malo pomičemo od objekta (vanjskog svijeta ili boga) prema čovjeku pa ostajemo na istoj »filozofskoj« razini (u smislu Milana Kangrga), nego je riječ o podizanju mišljenja na novu spekulativnu razinu (Kangrga, 2010). Drugim riječima, koristeći terminologiju poljskog filozofa Mareka J. Siemeka, radi se ovdje o razlici između epistemičkog i epistemološkog polja teorije (Siemek, 1977; 1982, 41–44, 58–75). Teorija epistemičkog polja je teorija u kojoj su bitak i spoznaja međusobno odvojeni, spoznaja je bitku podređena i djeluje kao sredstvo zahvaljujući kojemu možemo doći do bitka. U toj je perspektivi teorija spoznaje teorija samo jednog člana odnosa bitak–znanje, a znanje je podređeno bitku. Kantov transcendentalizam prvi se puta u povijesti filozofije uzdignuo prema epistemološkom polju teorije, u kojemu se subjekt i objekt javljaju kao članovi odnosa koji ih tek konstituira u uzajamnoj ovisnosti (Siemek, 1977, 13–82; 1982, 41–44, 58–75; usp. Bielińska, 2009, 252–254; Bielińska-Kowalewska, 2012, 286). To znači da je iz marksističke perspektive čovjek proizvod društvenog bitka, koji istovremeno proizvodi taj bitak – ovo je relациона koncepcija u kojoj ključnu ulogu igraju odnosi proizvodnje, kako to objašnjava Milan Kangrga, za kojega nastanak klasnog društva i podjele rada označava razbijanje prvobitnog jedinstva subjekta i objekta i nastanak s jedne strane metafizičkog svijeta i, s druge strane, čovjeka (usp. Kangrga, 2010, 14–15, 45–46, 48, 63, 74, 307, 360, 363) koji se polako pretvara u »čovjeka kao metafizičku utvaru« (Veljak, 2008a).

Dakle, svaka humanistička antropološka koncepcija koja pretpostavlja neku ljudsku suštinu, shvaćenu bilo deskriptivno bilo normativno, koja bi prethodila društvenim odnosima, je teorija epistemičkog polja i kao takva je nedijalektička i time nemarksistička. Primjer *par*

excellence je Frommova interpretacija Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa iz 1844. godine*, u kojoj se kaže da je Marxovo shvaćanje povijesti »antropološko shvaćanje povijesti« (Fromm, 2004, 11) ili da rad i kapital nisu samo ekonomske kategorije nego antropološke, te da je njihov temelj Marxov humanistički stav.¹ Ovdje se valja prisjetiti poznate diskusije između Marcusea i Fromma u časopisu *Dissent*, u kojoj je Fromm prigovorio Marcuseu da zauzima nihilistički stav jer odbacuje koncepcije »totalne ličnosti« i »produktivnog karaktera« kao nedijalektičke (Fromm, 1955, 348–349; usp. Marcuse, 1985, 209–239). Međutim, Marcuse je bio svjestan toga da revolucionarni humanizam nadilazi »tradicionalni« humanizam i zahtijeva njegovo dokidanje, pogotovo dokidanje idealističke etike, pojma »ljudske prirode« i drugih nedijalektičkih koncepta. Ironično se složio s Frommovim određenjem njegova stava kao »ljudskoga nihilizma« (*human nihilism*) (Marcuse, 1956, 81).

Od samog početka svoje filozofske djelatnosti, Marcuse je pokušavao nadići pozitivizam Druge internacionale, isto kao što je Gajo Petrović pokušavao nadići staljinističko shvaćanje dijalektičkog materijalizma. Prigovor »humanističko-antropološkog redukcionizma« u odnosu na obojicu čini se neopravdanim – sam se Petrović vrlo jednostavno ograđivao od »nekritičkog, površnog humanizma« i »čisto antropoloških shvaćanja čovjeka, revolucije i socijalizma« (Petrović, 1986a, tom 2, 89), braneci »revolucionarni humanizam« (Petrović, 1986a, tom 1, 429). Obojica su tražili novu filozofsku dimenziju kojom će nadići dotadašnju opoziciju između čovjeka i svijeta. I obojica su se u jedno vrijeme okrenuli prema Heideggeru. Međutim, otvara se pitanje koliko je taj Heideggerov put bio uspješan.

Misaoni put Gaje Petrovića

Kada je riječ o Petroviću, valja skrenuti pozornost na to da rano razdoblje njegove filozofske aktivnosti pedesetih godina nije bilo samo faza oslobađanja od staljinizma. Petrović je od samog početka imao vrlo širok krug filozofskih interesa koji je obuhvaćao, osim marksizma, anglosaksonsku filozofiju, logiku, filozofiju Heideggera...

¹ »[L]abor and capital were not at all for Marx only economic categories; they were anthropological categories imbued with a value judgment which is rooted in his humanistic position.« (Fromm, 2004, 32)

Jednostavno je vidjeti da je već tada ključno pitanje njegove misli pitanje bitka koje poslije evoluiru u »ontološko-epistemološko-antropološko« pitanje bivstvovanja. Može se spomenuti da je Petrović prigovarao Brentanu što nije objasnio pojam realnog (Petrović, 1958, 12) ili Bečkom krugu što su neosnovano odbacili metafizička pitanja (Petrović, 1964, 173). *Tractatus Logico-Philosophicus* Ludwiga Wittgensteina nije bio za njega manifest pozitivističkog programa, nego je nitvodilju *Tractatusa* vidio u ideji »da je *filozofija aktivnost pokazivanja neizrecivog*« (Petrović, 1964, 150).

U tome kontekstu je bitna njegova knjiga *Filozofski pogledi G. V. Plehanova* čija je osnova bila doktorska disertacija *Filozofija Plehanova (Mjesto G. V. Plehanova u historiji filozofije)*, »odbranjena 6. januara 1956. god. u Zagrebu pred komisijom koju su sačinjavali prof. dr. Josip Badalić, prof. dr. Vladimir Filipović, dr. Predrag Vranicki i dr. Rudi Supek« (1957, 7). Ova knjiga nije samo snažan glas protiv staljinističkih kritika Plehanova nego i samostalan pokušaj reinterpretacije dijalektičkog materijalizma koji je Petrović tada smatrao »relativno najvišim i najplodonosnijim filozofskim stajalištem današnjice« (Petrović, 1957, 18).

U toj knjizi, polazeći od Engelsa i njegova osnovnog pitanja filozofije, tj. pitanja odnosa mišljenja prema bitku, Petrović smatra da je autor *Ludwiga Feuerbacha i kraja klasične njemačke filozofije* pokušavao nadići distinkciju između bitka i spoznaje. Prema Petroviću, suština Engelsove misli u *Ludwigu Feuerbachu* je »misao o jedinstvu ontologije i spoznajne teorije (u kojoj primat pripada prvoj)« (Petrović, 1957, 104).

Ostavljajući Engelsa na stranu, vidi se da ovdje imamo posla s interpretacijom u kojoj se pokušava izvesti novi pojam materije u obliku »ontološko-gnoseološkog« pojma, koji bi nadišao tradicionalnu metafizičku opoziciju duh–materija. O Plehanovu je Petrović pisao da

»... je bio sklon pojmove 'materije' i 'svijesti' shvatiti kao uže pojmove, koji zajedno potpadaju pod širi pojam 'bitka' ili 'prirode'. Pa i sam Lenjin, i pored svoje izričite tvrdnje da su materija i svijest najopćenitiji pojmovi spoznajne teorije, bio je u praksi sklon ovakvom shvaćanju.« (Petrović, 1957, 138)

pozivajući se na Lenjinov *Materijalizam i empiriokriticizam*, Petrović zaključuje da se pojmovi mišljenja i materije »mogu podvesti pod pojam bitka, stvarnosti ili postojećeg« (Petrović, 1957, 138).

Na drugoj strani, već u knjizi o Plehanovu Petrović revidira »stalinističku« verziju teorije odraza, tvrdeći da je odražavanje proces u kojemu subjekt nikako ne ostaje pasivan, nego igra aktivnu ulogu. Ova aktivna uloga već je naznačena u Lenjinovom *Materijalizmu i empirio-kriticizmu*, samo što, nasuprot *Filozofskim sveskama*, nije još dovoljno istaknuta (Petrović, 1957, 201):

»Dakle: Svaka je svijest odraz. Ali nije svaki odraz spoznaja. Svjesni odraz nije neka pasivna mehanička reakcija. On nije identičan s predmetom, koji odražava, niti je automatska jednoznačna reakcija na predmete. Svjesni odraz je za Lenjina i Plehanova *jedan specifični aktivni proces* [istaknula K.B.-K.], koji baš zato što je aktivan, može da bude u skladu sa stvarnošću, koju održava, a može da se i razilazi s njom. Drugim riječima, on može biti istinit i lažan. Kad bi naša svijest bila pasivan odraz stvarnosti, ne bi njeni proizvodi bili istiniti ili lažni, oni bi bili iznad i ujedno ispod te distinkcije. Svijest bi tada bila kao fotografski aparat, koji registrira vanjske podražaje, a ne spoznaje ih.« (Petrović, 1957, 204)

Petrović je isto tako bio i protiv suprotstavljanja teorije odraza i teorije korespondencije od strane nekih sovjetskih filozofa (Petrović, 1957, 198), naglašavajući ne samo da su ove teorije usuglasive nego i da teorija odraza zahtijeva korespondenciju kao svoju dopunu (Petrović, 1957, 204).

Na čuvenom skupu o teoriji odraza, održanom 1960. godine na Bledu, koji je postao simbol raskida jugoslavenske filozofije sa stalinizmom, Petrović je ponovio ove stavove, radikalizirajući ih i govoreći da je tako »popravljen« teorija odraza – izvedena konačno iz Lenjinovih *Filozofskih svezaka* – teorija odraza »još samo po imenu« i da, kao takva, »vjerojatno nije nikome potrebna« (Petrović, 1986a, tom 1, 217). U tome je predavanju naglasio »da se 'gnoseološko' pitanje ne može rješavati bez 'antropološkog' ni ovo bez 'ontološkog'« (Petrović, 1986a, tom 1, 212), a taj je stav već *implicite* prisutan u knjizi o Plehanovu u razmatranjima o aktivnosti subjekta.

Kao što je opće poznato, tijekom svoga intelektualnog razvitka Gajo Petrović napustio je dijalektički materijalizam, koji je proglasio »više neorganskom kombinacijom francuskog materijalizma i Feuerbacha s Hegelom nego autentičnom Marxovom misli« (Petrović, 1986a, tom 3, 19; usp. 1986a, tom 1, 65–78) i otuđenim oblikom Marxova mišljenja (Petrović, 1986a, tom 3, 196) te je prošao kroz fazu *filozofije prakse* prema *mišljenju revolucije*.

U svome filozofiranju stavio je naglasak na pitanje čovjeka kao bića prakse, tj. bića »univerzalne stvaralačko-samostvaralačke djelatnosti (...) djelatnosti kojom čovjek preobražava i stvara svoj svijet i samoga sebe« (Petrović, 1986a, tom 1, 93). Praksu je određivao kao »jedan određeni modus *bivstvovanja*, modus bivstvovanja koji je svojstven jednom određenom bivstvujućem (čovjeku), a nadilazi i principijelno se razlikuje od svih drugih modusa bivstvovanja« (Petrović, 1986a, tom 1, 138).

Slijedeći Heideggerovu terminologiju, razlikovao je praksu kao autentični modus bivstvovanja od neautentičnog modusa bivstvovanja, tj. bivstvovanja na otuđeni način (Petrović, 1986a, tom 1, 209, 312). Najviši oblik prakse postala je za njega revolucija (Petrović, 1986a, tom 2, 55), shvaćena kao »filozofsko-metafilozofski« i »ontološko-antropološki« pojam koji nadilazi okvire ovih disciplina i granicu između njih (Petrović, 1986a, tom 2, 84–85, 90). Ova revolucija je »radikalan preobražaj društva«, međutim ona

»... nije samo promjena u čovjeku, ona je promjena u 'svemiru', stvaranje jednog bitno drukčijeg 'modus' bivstvovanja, slobodnog stvaralačkog bivstvovanja (...) ona je najviši oblik bivstvovanja, samo bivstvovanje u svojoj punini. Revolucija je najrazvijeniji oblik stvaralaštva i najautentičniji oblik slobode, polje otvorenih mogućnosti i carstvo istinski novog. Ona je sama 'bit' bivstvovanja, bivstvovanje u svojoj biti.« (Petrović, 1986a, tom 2, 76)

Mišljenje revolucije, inspirirano Heideggerovim *mišljenjem bitka*, trebalo bi dakle istovremeno ostati filozofsko i nadići granice filozofičnosti:

»Samo filozofija, i to filozofija kao mišljenje bivstvovanja, može (i mora) misliti bivstvovanje kao revoluciju (ili revoluciju kao bivstvovanje) (...) Samo filozofski pojam revolucije može primjereno misliti revoluciju, i to samo pod uvjetom da ne ostane samo filozofski ni samo pojam. Samo filozofija, koja se sama ukida, koja se od mišljenja revolucije uzdiže k mišljenju kao revoluciji, može misleći sudjelovati u revoluciji i sudjelujući misliti revoluciju.« (Petrović, 1986a, tom 2, 76–77)

Prema Petroviću, dakle, mišljenje nije tek puko sredstvo koje se koristi da bi se stiglo do istine, nego samo mišljenje treba prerasti u revolucionarno djelovanje (Petrović, 1986a, tom 2, 176; usp. Golubović, 2006; Veljak, 2008b; Kalebić, 2011).

Tijekom svoga misaonog razvitka Petrović je također promijenio i svoj pristup dijalektici: dok je u knjizi o Plehanovu uglavnom išao stopama Engelsa, Plehanova i Lenjina za koje je dijalektika bila skup prirodnih, društvenih i misaonih zakona, kasnije se postepeno naizgled

približio Lukásevoj struji u kojoj je dijalektika shvaćana kao »revolucionarno-kritička metoda društvenog mišljenja i djelovanja, kojim se direktno realizira jedinstvo teorije i realnog praksisa« (Siemek, 1982, 142), usprkos tome što je konačno sam termin 'dijalektika' počeo smatrati čak i kompromitiranim (Petrović, 1986a, tom 3, 295). Međutim, odgovor na svoje ontološko-epistemološko-antropološko pitanje, koji bi trebalo ne samo sjediniti nego i nadići uske okvire ovih dimenzija, tražio je Petrović ne samo kod Marxa i njegovih sljedbenika nego i kod Heideggera, što je imao bitne posljedice.

Premda se u središtu njegove pažnje nalazilo pitanje čovjeka, to je pitanje uvijek bilo neodvojivo od pitanja bivstvovanja. U poznatom članku »Praksa i bivstvovanje«, objavljenom u prvom broju časopisa *Praxis*, Petrović slijedi Heideggera iz *Bitka i vremena* tražeći odgovor na pitanje bivstvovanja preko odgovora na pitanje smisla čovjekova bivstvovanja (Petrović, 1986a, tom 1, 191–209). Međutim, nasuprot Heideggeru, koji je čitavu historiju filozofije smatrao »zaboravljanjem bitka«, Petrović predstavlja historijat shvaćanja bivstvovanja kao evoluciju (Petrović, 1986a, tom 1, 191–209). Heidegger je u tome kontekstu samo originalan nastavljatelj ove struje i time ipak, u krajnjoj liniji, ispod Marxa zbog svog »nihilizma« (Petrović, 1986a, tom 1, 208).

Prema Petroviću, Marx je, usprkos tome što se nije posebno bavio pitanjem bivstvovanja, pokazao pravi put istraživanja: kako bismo shvatili što je bivstvovanje, trebamo početi s čovjekovom praksom (Petrović, 1986a, tom 1, 203). Time Petrović pripisuje Marxu način postupanja Heideggera, čiji projekt fundamentalne ontologije pretpostavlja probijanje »preko analitike tubivstvovanja do smisla bivstvovanja uopće« (Petrović, 1986a, tom 4, 149), odnosno, kako piše Petrović,

»... pitanje o bivstvovanju tubivstvovanja nužno prerasta u pitanje o bivstvovanju uopće. U djelomično nehajdegerijanskoj terminologiji: analitika tubivstvovanja nužna je i dovoljna pretpostavka pitanja o smislu bivstvovanja uopće. Ili (malo bliže običnom jeziku): *put ka rješenju pitanja o smislu bivstvovanja uopće vodi preko pitanja o smislu čovjekova bivstvovanja.*« (Petrović, 1986a, tom 4, 149)

Petrović i Marcuse

Kako je već spomenuto, čini se da je ovo što je privuklo Petrovića Heideggeru bilo nešto slično onome što je trideset godina ranije privuklo Heideggeru Herberta Marcusea, koji je proglasio *Bitak i vrijeme*

novim početkom u filozofiji (Marcuse, 2005, 165). Lucien Goldmann povukao je paralelu između *Povijesti i klasne svijesti* i *Bitka i vremena*, pokazujući da u tim djelima ima sličnih ideja, prije svega pokušaja nadilaženja pozitivizma i dualizma subjekt–objekt (Goldmann, 1973). Mladi Marcuse je kod Heideggera tražio oruđe za nadilaženje pozitivizma Druge internacionale, Petrović – oruđe za nadilaženje staljinizma.

Kao što istraživač iz SAD John Abromeit sugerira, Marcuse se također u koncepciji proletarijata mogao pribojavati zapostavljanja pitanja pojedinca, kojemu je priznat veliki značaj u filozofiji Heideggera (Abromeit, 2004, 132). Petrović je s ovim zapostavljanjem direktno imao posla u obliku staljinističke filozofije, a čitavome krugu okupljenom oko časopisa *Praxis* zajednička je bila težnja za restitucijom uloge pojedinca u marksizmu, često izražavana u formulaciji iz *Manifesta komunističke partije* po kojoj »je slobodni razvitak svakog pojedinca uvjet slobodnog razvitka za sve« (Petrović, 1986b, 118).

Prema Abromeitu, Heidegger je Marcuseu bio privlačan i zbog toga što u Heideggerovoj koncepciji povijesnosti bitnu ulogu igraju »aktivni i dinamički elementi historijskog procesa« (Abromeit, 2004, 135), što je bilo isto tako i jedno od ključnih pitanja u krugu *Praxisa*.

Mogu se primijetiti sličnosti i između filozofskih pogleda Petrovića i pogleda Marcusea, izraženih u njegovom ranom tekstu »Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma«. Marcuse u njemu tvrdi da je Heidegger otkrio kako je početak svakog filozofiranja konkretan čovjek u konkretnoj povijesnoj situaciji (Marcuse, 2005, 15), a »autentična egzistencijalna vrijednost« za njega je egzistencija u skladu s povijesnim mogućnostima (Marcuse, 2005, 22) – slično se izražava i Petrović kada piše da je »čovjek kod sebe ako stoji na razini svojih mogućnosti, ako realizirajući svoje mogućnosti stalno stvara nove, više« (Petrović, 1986a, tom 1, 99).

Petrovićev pristup može se smatrati goldmanovskim u tome smislu što je autor *Mišljenja revolucije* uvidio prevodljivost Heideggerovog jezika na Marxov, a u Heideggeru prepoznao kritičara postvarenja (Goldmann, 1973, 69–74). Čini se ipak da nije riječ samo o tome, nego da je Petrović, kao i mladi Marcuse, tražio ontološko utemeljenje za marksizam, smatrajući »da dijalektička fenomenologija može staviti u zagradu pitanje prednosti materije i time izbjeći materijalistički metafizički dogmatizam«, kako piše Douglas Kellner (1984, 62), autor monografije o Marcuseu. Mislim da bi se nešto slično moglo reći i o Petroviću koji je pokušavao, kao i mladi Marcuse, kroz filozofiju Heideggera uhvatiti

bitne ontološke strukture koje pružaju temelj za formulaciju »normativnog pojma ne-otuđenog ljudskog bića« (Kellner, 1984, 59), što bi bio kriterij ocjene danog oblika prakse (Kellner, 1984, 59–61). U toj točki, međutim, Heideggerova perspektiva bitno se razlikuje od marksističke, točnije Lukácsseve, kako je to primijetio Lucien Goldmann. Za Lukácsa, naime, vanjsko ontološko utemeljenje društva i povijesti ne može postojati (Goldmann, 1973, 73).

Štoviše, prema Goldmannu, Heideggerov stav razlikuje se od Lukácssevog između ostalog i po tomu što je za Heideggera povijesni subjekt individualan, a kod Lukácsa je kolektivan (Goldmann, 1973, 67). Marcuse je, međutim, još u prvome tekstu iz svoje hajdegerijanske faze primijetio da *Dasein* kao subjekt povijesnog čina treba biti marksistički shvaćena, tj. materijalno određena (po svome položaju u odnosima proizvodnje) klasa (Marcuse, 2005, 4) i da Heideggeru nedostaje historijska konkretnost (Marcuse, 2005, 15). U svojim kasnim godinama čak je ovu Heideggerovu konkretnost imenovao »lažnom« (Marcuse, 2005, 166), govoreći da kod Heideggera sve povijesne kategorije podliježu transcendentalizaciji i neutralizaciji (Marcuse, 2005, 167–168). S time je također povezan sljedeći problem: dok je za Lukácsa kategorija napretka relevantna, s obzirom da je historija proizvod transindividualnih subjekata, određenih po položaju u odnosima proizvodnje, za Heideggera ona to nije, jer kod njega, kako kaže Goldmann, povijest ima samo dvije dimenzije – autentičnost i neautentičnost (Goldmann, 1973, 67–68), između kojih oscilira subjekt. Čini se da je ovaj problem prisutan i u filozofiji Gaje Petrovića. Petrović je bio svjestan toga da se u *Bitku i vremenu* radi o čovjeku kao pojedincu (Petrović, 1986a, tom 4, 330) pa se i sam koncentrira na čovjeka shvaćenog kao pojedinac ili na čovjeka uopće, usprkos tomu što na nekim mjestima naglašava nesumnjivu ključnu ulogu napredne klase u revoluciji (Petrović, 1986a, tom 2, 79–80, 149–162).

Problem dijalektike

S jedne strane Petrović nudi radikalno emancipatorski projekt: čovjek je čovjek samo tada kada slobodno, stvaralački i revolucionarno realizira svoje mogućnosti i stvara nove. Zbog toga se treba suprotstaviti svim oblicima ugnjetavanja zbog kojih je čovjek prinuđen voditi »neautentičnu egzistenciju«. Ovdje, dakle, imamo posla s dijalektičkim kretanjem dokidanja sljedećih po sebi oblika alijenacije.

Ovdje se ipak javlja problem, na koji je u raspravi o Heideggerovom razdoblju mladog Marcusea skrenuo pažnju Ian Angus (2005, 347–350), naime pitanje negacije. Petrović piše o dva modusa ljudsoga bivstvovanja, autentičnom i neautentičnom. Moglo bi se reći da je neautentično bivstvovanje negacija autentičnog. Tada se pak postavlja pitanje što znači ukidanje neautentičnog bivstvovanja, s obzirom da ono ne može biti samo nedijalektički povratak prethodnoj autentičnoj egzistenciji, nego bi moralo postati nekom novom autentičnom egzistencijom na višoj razini. Angus tvrdi da u toj točki kod hajdegerijanskih marksista dolazi do zamjene »Hegelovog povratka« fenomenološkim ili do napuštanja nekih za marksizam ključnih pitanja.

»Dok se za Hegela negativitet u pojavi manifestira kao suprotnost koja pruža temelj za sintezu, za Heideggera je negativitet povlačenje, skrivanje u ne-skrivanju koje prati sve manifestacije kao takve. Heideggerovski negativitet nikad ne postaje drugi pozitivitet i ne može se obuhvatiti neprekidnim dijalektičkim kretanjem.« (Angus, 2005, 348)

Ili:

»Takav hajdegerijanski marksizam nije više shvaćanje otuđenja i povratka u kojima se ovo što je napravljeno objektom vraća subjektu na višoj razini (...) [stvaralački fundament] je uvijek prisutan 'ispod' reprezentacija i uvijek se može dobiti putem fenomenološkog *Abbau*.« (Angus, 2005, 342)

Čini se da kod Petrovića postoji sličan problem. Otuđenje nije negacija u Hegel-Marxovom smislu, jer čovjek stalno oscilira između dvaju modusa bivstvovanja. Usprkos tomu što Petrović pokušava otuđenje shvatiti historijski, u krajnjoj liniji izbor modusa egzistencije ovisi o odluci pojedinca. Petrović, govoreći o razotuđenju, jednostavno tvrdi da je ono moguće samo kao »relativna dezalijenacija« (Petrović, 1986a, tom 1, 170). Naime, piše Petrović,

»[m]oguće je stvoriti društveni sistem koji bi omogućavao i čak stimulirao razvoj razotuđenih pojedinaca, ali nije moguće organizirati društvo koje bi automatski proizvodilo takve pojedince. Dezalijenirani pojedinac je pojedinac koji se realizira kao slobodno stvaralačko biće prakse, a slobodno stvaralaštvo nije nešto što se može nekome izvana pokloniti ili nametnuti. Pojedinac može postati slobodan samo svojom vlastitom djelatnošću.« (Petrović, 1986a, tom 1, 171)

Štoviše, mogućnost mišljenja revolucije znači da je izbor autentičnog modusa bivstvovanja moguć isto tako i u okviru klasnog i otuđenog društva.

Angus također primjećuje da je zbog toga, na primjer, u filozofiji Michela Henryja moguće samo oslobođenje od rada umjesto oslobođenja samog rada, s obzirom da se bez tog dijalektičkog kretanja ne može dokinuti rad na čije bi mjesto trebao stupiti »živ praksis« (Angus, 2005, 343). Čini se da je to isto tako problem i kod Petrovića koji, s jedne strane, shvaća rad kao negaciju stvaralaštva, a, s druge strane, istovremeno piše da »rad je negacija stvaralaštva, kao što je i stvaralaštvo negacija rada« (Petrović, 1986a, tom 1, 304). Oni su – i rad i stvaralaštvo – dva oblika ljudske djelatnosti analogna modusima bivstvovanja.

Rad nije ovdje negacija stvaralaštva, koju bi trebalo dokinuti da bi kroz to dijalektičko kretanje čitava ljudska aktivnost stigla na novu razinu, nego rad pripada carstvu nužnosti koje se može smanjivati, ali kojega se čovjek nikada neće osloboditi. Marx, piše Petrović,

»... pretpostavlja (i premda se to čini prihvatljivo, o tome se može diskutirati) da se čovjek ne može nikad potpuno 'riješiti' rada kao životinjsko-radne djelatnosti. Ali čovjek može sve više razvijati stvaralaštvo kao nešto principijelno različito od rada, pa čovjek koji u sve većem slobodnom vremenu i u promijenjenoj društvenoj situaciji razvija stvaralaštvo, i u radnom vremenu postaje drukčiji; njegova djelatnost, kako kaže Marx, dobiva doduše ne potpuno slobodan, ali svakako 'sasvim drukčiji i slobodniji karakter' i u radnom vremenu.« (Petrović, 1986a, tom 1, 305–306)

Tako se čini da je Petrović bio sklon u praksi održanju podjele na carstvo nužnosti i carstvo slobode: ovo posljednje se može samo proširivati, ono prvo samo sužavati i humanizirati. Po tome se razlikuje od drugog pripadnika praksisovog kruga, Milana Kangrge, za kojega je rad bio otuđeni oblik samodjelatnosti koji zahtijeva ukidanje (usp. Kangrga, 2010, 307, 356–366, 370–377).

Zaključak

Filozofsko polazište Gaje Petrovića bio je nedogmatski shvaćen dijalektički materijalizam, tj. jedna od teorija epistemičkog polja. Tada je dijalektiku shvaćao na klasičan Engels-Plehanov-Lenjinov način kao skup zakona koji vladaju stvarnošću. Tijekom svojega misaonoga razvitka Petrović je pokušavao nadići onu epistemičku perspektivu – uključujući »čist antropologizam« i »nekritički, površni humanizam« – prvo u obliku *filozofije prakse*, poslije u obliku *mišljenja revolucije*.

Tražeci odgovor na svoje ontološko-epistemološko-antropološko pitanje, okrenuo se Heideggeru. Nasuprot Marcuseu, čiji raskid s Heideg-

gerom, prema Abromeitu, nije bio samo politički nego je bio prije svega filozofski i svjesni zaokret prema Hegelu (Abromeit, 2004), Petrović je pokušavao uskladiti ova dva pristupa. Međutim, kako kaže Angus, Heidegger i Hegel kao dijalektičar – tomu treba dodati i Marxa – jesu »dvi-je noge« koje ne mogu hodati zajedno (Angus, 2005, 349–350). Zbog toga je Petrovićev poduhvat morao izazivati dosta poteškoća. Njegov subjekt, kao i Heideggerov, oscilira između dva modusa bivstvovanja, nije uključen u dijalektičko kretanje, a izbor modusa bivstvovanja u krajnjoj liniji ovisi o odluci pojedinca. Čini se da je »Heideggerova noga« spriječila Petrovića da se uhvati ukoštac s dijalektikom.

Literatura

- Abromeit, John (2004), »Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927–1933«, Abromeit, John; Cobb, William Mark (ur.), *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, London–New York: Routledge, str. 131–151.
- Abromeit, John (2010), »Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology«, *Constellations*, Oxford–Malden MA, god. 17, sv. 1, str. 87–106.
- Angus, Ian (2005), »Walking on Two Legs: On The Very Possibility of a Heideggerian Marxism. A Review Essay of Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*«, *Human Studies*, Dordrecht, god. 28, sv. 3, str. 335–352.
- Angus, Ian (2009), »Herbert Marcuse's *Heideggerian Marxism*«, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Charlottesville, god. 13, sv. 1, str. 113–136.
- Bielińska, Katarzyna (2009), »Ajde, opet na Bled! Prilog razmatranjima o *Praksisu*«, *Filozofija i društvo*, Beograd, god. 20, sv. 2, str. 249–259.
- Bielińska-Kowalewska, Katarzyna (2012), »Kako je poljski revizionizam 'mimoišao' tzv. praxis-filozofiju«, Olujić 'Oluja', Dragomir; Stojaković, Krunoslav (ur.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam. Zbornik radova sa međunarodne konferencije o jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963–1974)*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, str. 269–292.
- Feenberg, Andrew (2004), *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, London–New York: Routledge.
- Fromm, Erich (1955), »The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'«, *Dissent*, New York, god. 2, sv. 4, str. 342–349.
- Fromm, Erich (2004), *Marx's Concept of Man*, London–New York: Continuum International Publishing Group.

- Goldmann, Lucien (1973), *Lukács et Heidegger*, Paris: Denoël/Gonthier.
- Golubović, Veselin (2006), *Filozofija kao mišljenje novog: Gajo Petrović i prebo-
ljevanje metafizike*, Zagreb: Euroknjiga.
- Kalebić, Gracijano (2011), »Sloboda i otuđenje: O mišljenju Gaje Petrovića«, *Fi-
lozofska istraživanja*, Zagreb, god. 31, sv. 3, str. 605–618.
- Kangrga, Milan (2010), *Spekulacija i filozofija: Od Fichtea do Marxa*, Beograd:
Službeni glasnik.
- Kellner, Douglas (1984), *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley–
Los Angeles: University of California Press.
- Marcuse, Herbert (1956), »A Reply to Erich Fromm«, *Dissent*, New York, god. 3,
sv. 1, str. 79–81.
- Marcuse, Herbert (1985), *Eros i civilizacija. Filozofsko istraživanje Freuda*, Za-
greb: Naprijed.
- Marcuse, Herbert (2005), *Heideggerian Marxism*, Lincoln–London: University of
Nebraska Press.
- Petrović, Gajo (1957), *Filozofski pogledi G. V. Plehanova*, Zagreb: Kultura.
- Petrović, Gajo (1958), »Uz Brentanowo učenje o predmetu mišljenja«, *Jugosla-
venski časopis za filozofiju i socijologiju*, god. 2, sv. 1–2, str. 3–15.
- Petrović, Gajo (1964), *Od Lockeja do Ayera*, Beograd: Kultura.
- Petrović, Gajo (1986a), *Odabrana djela u četiri knjige*, Zagreb: Naprijed, Beo-
grad: Nolit.
- Petrović, Gajo (1986b), *Praksa/istina*, Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske
»Kulturni radnik«.
- Petrović, Gajo (1990), *U potrazi za slobodom: Povijesno-filozofski ogledi*, Zagreb:
Hrvatsko filozofsko društvo.
- Siemek, Marek J. (1977), *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa:
Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Siemek, Marek J. (1982), *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa: Pań-
stwowy Instytut Wydawniczy.
- Veljak, Lino (2008a), »Čovjek kao metafizička utvara. Identitet individue i zajed-
nice«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 28, sv. 1, str. 13–20.
- Veljak, Lino (2008b) (ur.), *Gajo Petrović – Čovjek i filozof. Zbornik radova s kon-
ferencije povodom 80. obljetnice rođenja*, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Fi-
lozofski fakultet, FF Press.
- Wolin, Richard (2001), *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans
Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton–Oxford: Princeton University Press.

GAJO PETROVIĆ AND THE QUESTION OF DIALECTIC

Katarzyna Bielińska-Kowalewska

In this article the question of dialectic in Gajo Petrović's philosophy is analysed in the context of contemporary debates on the "Heideggerian period" of the young Herbert Marcuse and the very possibility of phenomenological Marxism. Petrović's philosophical starting point was undogmatically understood dialectical materialism. During his intellectual development, Petrović departed from this idea, passed through the philosophy of practice, and ended up with thinking the revolution, at the same time dissociating his thought from anthropological humanism. Searching for an answer to his ontological-epistemological-anthropological question, he turned not only to Marx and his followers, but also to Heidegger. His approach, like that of Marcuse, provokes many difficulties in relation to dialectical movement.

Key words: *Gajo Petrović, Herbert Marcuse, Martin Heidegger, Marxism, dialectic, practice, being, alienation, negation*

Kroatizirao sa srpskog: A. S.