

IZMEĐU PRINCIPA I TRAGIČNOSTI: EAGLETONOVA KRITIKA BLOCHOVE FILOZOFIJE NADE

Hrvoje Petrušić

hpetrusic@net.hr

UDK 141.2Bloch, E.
1Eagleton, T.
Pregledni rad
Rad zaprimljen: 5. rujna 2025.

SAŽETAK

Ovaj se rad bavi složenim pojmom nade u filozofiji. U uvodu se naglašava ambivalentna priroda nade – ona je istodobno izvor snage i opasna iluzija, što potvrđuju različite interpretacije od antike (Platon, stoici, Spinoza) do modernih mislilaca (Kierkegaard, Camus).

Središnji dio posvećen je Ernstu Blochu, koji u svom djelu *Princip nada* razvija misao da je nada više od subjektivnog osjećaja – ona je ontološki princip, „još-ne” potencijal koji svijet stalno nosi u sebi. Bloch razlikuje apstraktne od konkretnih utopija i naglašava da nada, utemeljena na realnim mogućnostima, može pokretati društvenu, kulturnu i političku promjenu. Njegova vizija svijeta obuhvaća elemente marksizma, religije, umjetnosti i mitologije, ali nosi i opasnost dogmatskog utopizma.

U trećem dijelu rad donosi kritiku Terryja Eagletona, koji nudi koncept „tragične nade”. Za njega nada ne počiva na optimizmu ili teleološkoj nužnosti povijesti, već na sposobnosti da opstane i u ruševinama – u suočavanju s tragedijom, očajem i neuspjehom. Dok Bloch nadu vidi kao kozmičkog pokretača prema utopiji, Eagleton je promatra kao otpor unatoč katastrofi, kao nadu protiv svake nade.

Zaključno, autor prikazuje napetost između Blochova optimističkog, utopijskog shvaćanja i Eagletonove realistične, tragične nade, naglašavajući da autentična nada nije isto što i optimizam, nego ustrajno nastojanje i otpor, čak i kada nema jamstva za ispunjenje.

Ključne riječi: nada, Bloch, Eagleton, optimizam, tragično

1. AMBIVALENCIJA NADE KAO FILOZOFSKOG KONCEPTA

Pandora je, u grčkoj mitologiji, prva žena stvorena po nalogu Zeusa, kao kazna ljudima zbog toga što je Prometej ukrao vatru bogovima. Zeus joj je dao vanjštinom privlačan vrč¹ (koji se u pričama često naziva i kutijom) te joj zapovjedio da ga nikada ne otvara. Zbog vlastite znatiželje Pandora ga je ipak otvorila i svojom nesmotrenošću pustila u svijet razna zla: bolest, patnju, tugu, nesreću i druge nevolje koje su do tada bile skrivene od ljudi. Shvativši što je učinila, brzo ga je zatvorila. Na dnu vrča, međutim, ostala je nada (ἐλπίς).²

Priča se može tumačiti na više načina. Kao prvo, pouka je da, unatoč svim nevoljama i patnjama koje su zauvijek postale dio ljudskog života, ljudi nikada ne ostaju bez nade – ona je posljednje što ih održava na životu kad ih sustignu nedaće. Neki tumače da je nada u vrču ostala zato što je zapravo oblik prijevare ili iluzije. Prema tome tumačenju nada nije prava utjeha, nego lažna utjeha i obmana koja ljude drži u neznanju, sprječavajući ih da se suoče s realnošću i da djeluju promišljeno. Nada je poput dvostrukog mača: ona može dati poticaj i snagu, ali također može biti i zavaravajuća iluzija koja produžuje patnju jer ljude navodi da pasivno čekaju da se stvari poprave, umjesto da preuzmu odgovornost.

Dakle iz Pandorina vrča proizišla je spoznaja o ambivalenciji nade, njezinu janusovskom, podvojenom i zagonetnom liku korisnog dobra i zle obmane.

Čitavu filozofsku povijest promišljanja o nadi, koliko god (ne) sustavna ili epizodična bila, možemo klasificirati prema spomenutoj Hesiodovoj priči, odnosno prema tome kojoj se od tih interpretacija priklanja: je li nada korisna utjeha ili zloćudna obmana koja ljude drži u zabludi? Platon u svojim dijalozima očituje ambivalentan odnos prema nadi. Prema njegovu mišljenju nada može biti dobrodošao pokretač djelovanja, ali i opasnost ako nije usklađena s razumom. Epikur je

¹ Pogrešno tumačenje riječi *pitbos* (πίθος) najčešće se pripisuje humanistu iz 16. stoljeća, Erazmu Rotterdamskom, koji je Hesiodovu priču o Pandori (*Poslovi i dani*) preveo na latinski. Umjesto da riječ prevede kao „veliku posudu” ili „vrč”, Erazmo ju je zamijenio grčkom riječju *pyxis*, što znači ‘kutija’. Tako je nastao izraz „Pandorina kutija”, koji se ustalio sve do danas.

² Usp. Hesiod, *Poslovi i dani. Postanak bogova. Homerove himne*, Demetra, Zagreb, 2005., 17.

smatrao da je nada kao nerazumna strast izvor tuge i straha jer nas veže za buduće događaje koji nam mogu nanijeti bol.³ Sličnoga su stava bili i stoici skloni odbacivanju nade kao preuzetnog pouzdanja i očekivanja nesigurnog dobra nad kojim nemamo nikakvu kontrolu. Ako svaka vezanost stvara potencijalnu patnju, a nadom se vezujemo uz ono što priželjkujemo kao možebitni ishod, nije li onda takvo očekivanje također izvor patnje? Ne znači li to oslanjanje na nešto što je izvan naše moći? Stoička misao odgovara potvrdno nalazeći recept za svaki oblik nemira, pa i onaj koji se duguje nepromišljenoj nadi, u spokoju duše i suzdržanoj samokontroli. U antici nada nije bila shvaćena jednostavno pozitivno, kao što će to biti slučaj s kršćanskom mišlju, posebice kod sv. Augustina i sv. Tome Akvinskoga, gdje se ufanje poistovjećuje s teološkom vrlinom,⁴ već dvoznačno i dvojako – može biti i spas i zamka, i izbjavljenje i opasnost. S druge strane, u grčkoj filozofiji nada je često bila povezana s optimizmom i vjerom u božansku pravdu, ali i upozorenjem da se ne smije zasnivati na iluzijama. Ona je, poput Pandorina vrča, istodobno izvor snage i potencijalne varke – što filozofe stalno potiče na promišljanje njezine dvosmislene naravi.

Nakon srednjovjekovlja, osobito u modernoj filozofiji (Descartes, Hobbes), nada se ponovno promišlja kao vrsta strasti koja pokreće ljudsko djelovanje, pri čemu se ističe njezina dvojaka narav. Sastoji

³ „U Platonovim dijalozima nalazimo i negativne i pozitivne procjene nade. Primjerice, Platon tvrdi da nada može biti i racionalna. U *Timeju*, on zauzima prilično negativan stav prema nadi pripovijedajući mit prema kojem božanska bića ljudima daju ‘tim nepromišljenim savjetnicima samopouzdanje i strah, (...) i lakovjernu nadu’ (*Timej*, 69b). U *Filebu*, naprotiv, čini se da dopušta i povoljniji pogled na ulogu nade u ljudskom životu. Relevantna rasprava o nadi odvija se u kontekstu argumenta o ‘varljivim užiticima’. Protiv Protarhove primjedbe da samo mišljenja mogu biti istinita ili lažna, a ne užitci, Sokrat razvija analogiju između mišljenja i užitka (*Fileb*, 36d). U tome kontekstu opisuje ‘užitke iščekivanja’, tj. očekivanja budućih užitaka, koji se nazivaju nadama (*Fileb*, 39e3). Kao što tvrdi Frede (1985.), u slučaju takvih užitaka iščekivanja ono što trenutno doživljavamo kao užitak jest samo misao. Budući da može postojati nesklad između misli koju doživljavamo i onoga što će se zapravo dogoditi, užitak može biti istinit – u tome se slučaju čini prikladnim reći da se odgovarajuća nada može racionalno prihvatiti – ili lažan.”

Preuzeto iz: *Stanford encyclopedia of philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/hope/#AnciAccoHope> (pristupljeno 09. 08. 2025.).

⁴ Usp. Sveti Augustin, *Rukovet*, Služba Božja, Makarska, 1990., 162–163.

se od neizvjesnosti u uvjerenju, zajedno s prikazom željenog objekta kao poželjnog, tj. dobro koje nam je kroz nadanje poželjno nije sasvim nemoguće niti posve zajamčeno, već postoji unutar okvira mogućeg i vjerojatnog.

Oslanjajući se pretežno na stoičku tradiciju, Spinoza u trećem dijelu svoje *Etike*, pišući o izvoru i naravi strasti, opisuje nadu kao jednu vrstu strasti (*affectus*⁵), koju se može shvatiti kao oblik užitka ili kao radost pomiješanu s tugom, a koja proizlazi iz nesigurnosti budućeg ishoda: „Nada naime nije drugo do nestalna uгода proizišla iz prispodobe budućće ili prošle stvari o čijem ishodu dvojimo. Strah je naprotiv nestalna neugoda proizašla iz prispodobe dvojbene stvari. Ako se sad ovim strastima ukine dvojba, onda iz nade nastaje pouzdanje, a iz straha nastaje očaj, naime uгода ili neugoda proizašla iz prispodobe stvari od koje smo strahovali ili smo joj se nadali.”⁶

Za razliku od modernijih tumačenja Spinoza jasno razdvaja užitak povezan s nadom od želje. Prema njemu nada nije nužno motivirana željom, već odražava način na koji um reagira na predviđanje budućih događaja. Za razliku od Hobbesa i Descartesa, koji u nekoj vrsti moralne psihologije traže racionalnu osnovu nade, Spinoza smatra da je nada u svojoj biti iracionalna, jer proizlazi iz pogrešnog uvjerenja – ne odražava ispravno zakonitosti nužnosti koje upravljaju svijetom. Nadalje, ističe da nada može poticati praznovjerje, s obzirom na to da je gotovo uvijek povezana sa strahom, a taj strah sprječava da nada bude sama po sebi dobra. Upravo zbog toga Spinoza savjetuje da se ljudi trebaju truditi osloboditi nade kao iracionalnog stanja.⁷ Na tome Spinozinu tra-

⁵ Pojam je složeniji jer može označavati i osjećaj, duhovno/mentalno stanje, raspoloženje, emociju. Kod Spinoze *affectus* označava strasti ili duševne reakcije nastale kada je um pod utjecajem vanjskih ili unutarnjih čimbenika. To su promjene u našoj moći djelovanja ili u osjećajima koje doživljavamo kao radost, tugu ili želju.

⁶ Benedikt de Spinoza, *Etika. Dokazana geometrijskim redom*, Demetra, Zagreb, 2000., 205.

⁷ Kudikamo kritičniji prema nadi bit će Nietzsche u svom osebujnom tumačenju mita o Pandori: „Nada. – Pandora je donijela škrinju sa zlom (das Fass mit den Übeln) i otvorila je. Bio je to dar bogova ljudima, izvana lijep i zavodljiv, poznat i kao ‘škrinja sreće’. Iz nje su izletjela sva zla, živa i poletna bića: od tada lutaju svijetom i nanose ljudima nevolje danju i noću. Jedino jedno zlo još nije izišlo iz škrinje: Pandora je, prema Zeusovoj volji, vratila poklopac i ono je ostalo unutra. Ljudi tako zauvijek imaju u svojoj kući škrinju sreće i misle da je to čudo, kakvo

gu razmišljat će i neki od značajnih suvremenih filozofa, poput Alberta Camusa, koji sugerira da je nada, iako često smatrana pozitivnom emocijom, zapravo oblik patnje jer produžuje ljudsku borbu i nesigurnost, ili predstavlja oblik pasivnosti, bijega i samozavaravanja.

Od duhovnog osnaženja i nadnaravnog poticaja, od vrline i sredstva ohrabrenja, nada se, u svjetlu kritike modernih filozofa, može pretvoriti u oblik ideološke ili psihološke distance koja lažju produljuje ljudsku patnju. Za Camusa očaj kao katalizator autentičnosti postojanja nije tek osjećaj tuge, već egzistencijalna reakcija na spoznaju da svijet nema unaprijed dani smisao. Dakle on ga promišlja kao ljudsku reakciju na apsurdnost. Kada čovjek uvidi „šutnju svijeta”, može zapasti u beznađe jer mu se čini da život nema temelja ni svrhe. No ta pesimistička egzistencijalistička „dijalektika” tvori pobunu iz samog očaja. U *Mitu o Sizifu* Camus pokazuje da očaj i samoubojstvo izgledaju kao prirodan odgovor na apsurd, ali ih odbacuje jer predstavljaju bijeg, jednako kao i nada u nešto bolje i više. Umjesto toga smatra da čovjek treba prihvatiti apsurd i živjeti unatoč njemu, u stalnoj pobuni i stvaranju vlastitog smisla. Očaj je dakle granica, ali i polazište za autentičniji život ako ga čovjek ne pretvori u beznađe, nego u snagu za otpor. Camus nadi pretpostavlja pobunu – svjesno i predano življenje bez lažnih nada.⁸

Dok Kierkegaardovo shvaćanje očaja, ako ga se duboko osvijesti, katarzično vodi prema vjeri u Boga, Camusov je očaj duboko ateistički, jer smatra da svaki oblik nade, bilo religijski ili sekularni, predstavlja iluziju kojom ljudi pokušavaju pobjeći od činjenice da svijet sam po sebi nema zadani smisao. Prometeju i Abrahamu, tipološkim likovima napretka i spasenja, suprotstavlja Sizifovo besciljno postojanje kao nepatvoreni simbol ljudskog postojanja. Nasuprot nadi koja otvara horizont onog još-ne-postojećeg, Sizifova apsurdna pozicija postaje metaforom za čovjeka koji ustraje, prkosi i nalazi dostojanstvo u samom življenju,

blago posjeduju; njome se služe kad im se prohtije, jer ne znaju da je škrinja koju je Pandora donijela bila škrinja zala i da preostalo zlo smatraju najvećim dobrom – to je nada. Zeus je naime htio da čovjek, premda je tako snažno mučen drugim zlima, ipak ne odbaci život, nego da se nastavi mučiti uvijek iznova. Za to je čovjeku dao nadu: ona je uistinu najveće zlo od zala zato što produžuje ljudsku patnju.” Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Werke in drei Bänden (prir. Karl Schlechta), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997., sv. I, 495.

⁸ Usp. Albert Camus, *Mit o Sizifu*, Matica hrvatska, Zagreb, 1998., 57.

iako zna da ne postoji nikakav konačan ili viši smisao. Ne oslanja se na nadu, već svoju sreću nalazi usred apsurd.

Ovim kratkim presjekom želimo istaknuti ključnu ideju filozofskog promišljanja nade – njezinu dvojakost i složenost.⁹ Mit o Pandorinoj kutiji simbolizira ljudsku sudbinu i neizvjesnost života. Kada je Pandora otvorila kutiju, iz nje su izašla sva zla svijeta – patnja, bol, nesreća – no na dnu je, prema priči, ostala nada.

Mit odražava dvostruku prirodu nade koju filozofi stoljećima istražuju. S jedne strane, nada je svjetionik i utjeha usred patnje i nesigurnosti, poput onoga što su filozofi poput Augustina, Tome Akvinskog, Descartesa i Hobbesa prepoznali kao važnu snagu za život i oslonac djelovanja. S druge strane, poput kritičara nade (stoici, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Camus), mit nas podsjeća da nada može biti i zamka ili iluzija, koja nas drži zarobljenima u očekivanju nečeg boljeg, sprječavajući nas da se suočimo s neugodnom realnošću i hrabro preuzmemo odgovornost za vlastiti život.

Lako bismo mogli spomenute stavove svrstati u dva tabora ili stereotipna svjetonazora – pesimizam i optimizam, no suvremena filozofska misao jasno razdvaja nadu od takvih jednostavnih alternativa.¹⁰ Ako bismo pokušali navesti konstitutivne elemente nade, onkraj naivne i banalne dihotomije optimizam/pesimizam, mogli bismo zaključiti da nada uključuje očekivanje pozitivnog ishoda ili željenog cilja, ali bez jamstva da će se on ostvariti, što unosi dozu iščekivanja i neizvjesnosti.¹¹

⁹ Sadržajno bogat pregled filozofskog poimanja nade nudi djelo: Lars Fr. H. Svendsen, *Filozofija nade*, Tim Press, Zagreb, 2023., osobito str. 17–52.

¹⁰ Držimo kako su obje alternative zapravo primjeri očita manjka autorefleksije, odnosno obje su nepropitani stav koji se ili preuzetno i oholo pouzda u vlastita očekivanja ili očajnički i malovjerno popušta pred izazovima stvarnosti. Optimizmu tako manjka smisao za realitet negativnog, a pesizmu povjerenje u život i mogućnosti. Nada pak sintetizira ono što manjka kod spomenutih stavova. Václav Havel o razlici nade i optimizma piše: „Nada nije isto što i optimizam. Nije uvjerenje da će nešto biti dobro, već sigurnost da nešto ima smisla, bez obzira na to kako ispadne.” Václav Havel, *Disturbing the peace: A conversation with Karel Hvizdala*, Alfred A. Knopf, New York, 1990., 181.

¹¹ Posve je besmisleno nadati se nečemu što je u potpunosti u našoj moći te je kao takvo zajamčeno i sigurno. Nada nastupa onda kada naša moć odlučivanja nije presudna za neki budući ili nesigurni ishod. Stoga vrijedi načelo: što je viši stupanj djelotvornosti u pogledu ostvarenja tih ishoda, to je nada suvišnija.

Nada je povezana s emocionalnim nabojem, poput radosti ili uzbuđenja zbog mogućeg uspjeha, i djeluje motivirajuće, potičući osobu na djelovanje i izdržavanje teškoća. U nadi se često osjeća barem djelomična mogućnost postizanja cilja, a najčešće je usmjerena prema budućnosti, jer se odnosi na nešto što još nije ostvareno ili je neizvjesno. Ipak, nada nije vezana isključivo za buduće događaje – može se odnositi i na situacije u kojima postoji neizvjesnost, bez obzira na to odnose li se na prošlost ili budućnost. Ključni element nade jest nesigurnost ishoda; ona prati ono što još nije potpuno poznato ili potvrđeno.¹² Moguće su različite definicije nade: kao stanja duha, mentalnog stanja, vrline, emocije, strasti, egzistencijalnog ozračja, principa ili oblika spoznaje – da navedemo samo neke od uvriježenih kategorija.¹³

2. NADA KAO ONTOLOŠKI PRINCIP: BLOCHOV SPOJ UTOPIJE I NAČELA

„Bitno je naučiti nadati se. Njezin rad ne odustaje, ona je zaljubljenica u uspjeh, a ne u neuspjeh.”

Ernst Bloch, *Princip nada*

„Čovjek koji nauči graditi ljudske palače na vrhovima Mont Blanca i na dnu Atlantika, neće samo moći svome životu dodati bogatstvo, sjaj i intenzitet već i dinamičku kvalitetu najvišeg stupnja... On će težiti postizanju ljepote dajući pokretima svojih udova najveću preciznost, svrhovitost i ekonomičnost – u svom radu, hodu i igri. Pokušat će najprije ovladati polusvjesnim, a zatim i podsvjesnim procesima vlastitih organa, poput disanja, krvotoka, probave, reprodukcije, te će, u granicama mogućega, pokušati podvrgnuti te procese kontroli razuma i volje. Emancipirani čovjek željet će postići veći sklad u radu svojih organa i uravnoteženije trošenje i obnavljanje svojih tkiva, kako bi strah od smrti sveo na racionalnu

¹² To je jasno iz sljedećih izjava: Nadam se da sam jučer dobro napisao test. Nadam se da sam zdrav. Nadam se dobitku na lutriji.

¹³ Koristan prikaz nudi ovaj članak: Michael Milona, Philosophy of hope, u: Steven C. van den Heuvel (ur.), *Historical and multidisciplinary perspectives on hope*, Springer, Cham, 2020., 99–116.

reakciju organizma na opasnost. Čovjek će postaviti za cilj ovladati vlastitim osjećajima, uzdići svoje instinkte na razinu svijesti, učiniti ih prozirnima, produžiti žice svoje volje u skrivene kutke svoga bića, i time se uzdići na novu razinu – stvoriti viši društveno-biološki tip, ili, ako hoćete, *nadčovjeka*. Čovjek će postati neizmjereno snažniji, mudriji i profinjeniji; njegovo tijelo skladnije, pokreti ritmičniji, a glas muzikalniji. Oblici života postat će dinamično dramatični. Prosječan čovjek uzdignut će se do visina Aristotela, Goethea ili Marxa. A iznad ovoga grebena, uzdizat će se novi vrhovi.”¹⁴

Ovim poduljim odlomkom oslikavamo viziju budućeg čovjeka – emancipiranog, razvijenog, snažnog i svjesnog bića – koji se razvija u idealnim uvjetima komunističkog društva. To nije samo politička vizija Trockog, nego i humanistička i transhumanistička projekcija, nastala u samom srcu komunističke ideologije i zapisana 1925. godine. Komunistizam tu nije zamišljen samo kao političko-ekonomski sustav, već i kao projekt potpune transformacije čovjeka i društva. Čovjek u budućnosti više neće biti ograničen biološkim, psihološkim, društvenim i drugim granicama koje danas oblikuju svakodnevni život. Postat će nalik Nietzscheovu nadčovjeku, nadmašivši svoje prirodne, socijalne, intelektualne i duhovne granice. Iako je ta vizija inspirativna, ona se zasigurno može smatrati i utopijskom, jer pretpostavlja da se ljudska priroda može radikalno promijeniti kroz društvene uvjete. Pitanje koliko su emocije, instinkti i nesavršeni aspekti čovjeka zapravo potisnuti, a koliko su neodvojivi dio ljudskog bića, nije previše zabrinjavalo boljševičke sanjare poput Trockog.

Tekst nam je važan jer pokazuje što sve može biti objektom nadanja i kako nada može postati politički instrument, projekt, agenda ili ideologija – baš kao i svaka druga emocija, a naročito strah, bijes i mržnja.¹⁵ Nadanje se može itekako iskorištavati. Nije li politika, u svojoj biti, umijeće eksploatacije ljudskih očekivanja i snova o nadolazećem boljitku te o potrebnoj

¹⁴ Leon Trotsky, *Literature and revolution* (New York, 1957.), 254–256. Navod preuzet iz: Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 26–27.

¹⁵ Usp. Sara Ahmed, *The cultural politics of emotion*, Routledge, London, 2004.; Martha C. Nussbaum, *Political emotions: Why love matters for justice*, Belknap Press, Cambridge MA, 2013.

promjeni postojećeg stanja? Utoliko politika često generira ogorčenost i ljutnju kao opravdane emocionalne reakcije onih čija je nada iznevjerena i izigrana. Stoga se tekst Trockog, iz današnje perspektive, može čitati i kao bajka za odrasle s lošim završetkom: komunistički „svečovjek” i Übermensch – usprkos ružičastim predviđanjima o svekolikom napretku – na kraju završava u gulagu, pred streljačkim vodom, u nepreglednom redu za osnovne namirnice ili, u najboljem slučaju, u nekom egzilu. Ako joj oduzmemo svaki doticaj s realnošću i pretvorimo je u puki *wishful thinking*, nada biva osuđena na podbačaj i poraz, demagogiju i zavaravanje, obmanjujući one koji vjeruju u izglednost nemogućega.

Nije teško uočiti prosvjetiteljski impuls Trockog koji svoj razmahani optimizam temelji na razumu. Čovjek sam upravlja svojom sudbinom, a sredstvo toga upravljanja upravo je razum kao glavni instrument kontrole smjera i cilja svekolike povijesti. Dakako, ne bilo kakav razum, već onaj oplemenjen komunističkom ideologijom koji je materijalističkom dijalektikom proključivao željezne zakonitosti povijesti. Prosvjetiteljski je optimizam onaj autonomije, optimizam punoljetnosti duha, kako bi rekao Kant,¹⁶ koji se odvažio misliti vlastitom glavom, zadavati si vlastite ciljeve bez metafizičkih garancija religije i lakovjernog oslanjanja na providnost. Razum kadar za vlastite ciljeve sam pribaviti prikladna sredstva njihova ostvarenja. Nada položena u razum pruža obećanje slobode te naposljetku legitimira ideju o neminovnosti napretka unutar povijesti, koji se postupno kristalizira u oblicima sve uređenijih, savršenijih, pravednijih i miroljubivijih društvenih zajednica. San Trockog san je o nezaustavljivom napretku koji donosi sveopći boljitak, sreću i blagostanje. No to nije nimalo nevin san, jer su pokušaji njegova ostvarenja i prevođenja u stvarnost rezultirali noćnom morom milijuna ljudi, a jednako se tragično obio i o samoga Trockog. Onaj kojem se raj, pod vidom tako zamišljene nade razuma, činio suvišnim, naposljetku je okusio pakao totalitarističkog terora.

¹⁶ Glasoviti Kantov Mündigkeit, tj. punoljetnost kao sposobnost korištenja vlastitog razuma bez vodstva drugoga. Drugim riječima, za Kanta je punoljetan čovjek onaj tko samostalno razmišlja, kritički prosuđuje i odlučuje, umjesto da slijepo slijedi autoritete ili običaje, upadajući zbog toga u političku i religijsku nepunoljetnost. Dakako da je u komunističkoj inačici pervertirao u oblik klasne svijesti ili partijskog mišljenja kao privilegiranih toposa mišljenja istine.

Sekularizam, koji ideju providnosti zamjenjuje konceptom moći razuma i slobode, u kontekstu fatalistički zamišljenog progresa pretvara gotovo sve snove o potencijalnom dobru u stvarno zlo. Dokaz tomu jest sudbina svjedoka velikih totalitarnih režima prošloga stoljeća – stoljeća razočaranih i iznevjerenih, prokockanih nadanja. Moglo bi se, s dozom cinizma, reći da se epistemički potencijal razložnosti takve nade, zajedno s njezinim postuliranim ciljevima i legitimnim sredstvima, u potpunosti rasuo pred neumoljivim činjenicama što ih je iznio pravorijek povijesti.

Postoji još jedan oblik promišljanja povijesti koji nadu čini suvišnim. Perspektiva osmišljavanja svega zbivenoga prema logici koja umno identifikira kao stvarno te tako svemu što se događa nalazi opravdanje i svrhu.¹⁷ Ako je komunizam bolovao od kroničnog pomanjkanja smisla za samokritiku, uz trajnu sklonost da sve drugo izloži nepoštednoj kritici, ni naše suvremeno društvo liberalnog kapitalizma nije pošteđeno vlastitih autoimunih bolesti. Ono doduše dopušta raznolike oblike i načine nadanja, ali uvijek pod zajedničkim nazivnikom tržišta i konzumerizma. Moguće je, štoviše poželjno, nadati se svemu osim kraju postojećega globalnog političko-ekonomskog poretka. Upravo je tu nada nemoćna – sustav ju je progutao.

Sustav svekolikih sloboda paradoksalno je zabranio slobodu bazičnog promišljanja i djelovanja u smjeru bilo kakve alternative. To je onaj autoimuni pomak zatvaranja u jednodimenzionalni horizont postojećeg kao jedinoga zamislivog. U takvu okviru nada nema vlastito mjesto: ona gubi obrise očekivanja nekoga neizvjesnog dobra ili radikalno novog, a ponajmanje zadržava svoju metafizičku dimenziju nevezivanja uz bilo što privremeno, konačno ili kontingentno – svoju apsolutnost.¹⁸

¹⁷ Providnost, jednom sekularizirana, postaje ono što se u filozofiji povijesti još od Karla Löwitha promišlja kao logika povijesne nužnosti, logika superperspektive koja omogućuje shvaćanje biti stvari i uzroka događaja. Ona nam nudi razumijevanje zašto su stvari takve kakve jesu (dobre), a ne drukčije (nešto bolje ili čak lošije), a posebice zašto bi trebale takvima i ostati. Providnost je dakle postala poriv za konzerviranjem, umjesto nevidljive, ali neuništive, snage koja stvari vodi njihovu dokončanju. Ako se sve zbiva zbog dobrih razloga, onda nema potrebe sumnjati da će sve biti u redu. Razumljivo je da je drugo ime te krivotvorine providnosti zapravo fatalizam.

¹⁸ Gabriel Marcel u svom djelu *Homo viator* (Čovjek hodočasnik) razdvaja nadu od optimizma. Dok optimizam zamišlja ili predviđa povoljan ishod, nada se ne veže

Uzevši u obzir sve rečeno, vrijedi istaknuti da jedan jedini mislilac u povijesti filozofije zaslužuje epitet filozofa nade – a to je Ernst Bloch. Ako je točna Heideggerova primjedba da svaki filozof opsesivno misli samo jednu jedinu misao,¹⁹ iako ga ona odvodi u svim mogućim smjerovima, množeći ideje, generirajući koncepte i gradeći sustave, onda je Bloch uistinu *Denker der Hoffnung* – mislilac nade.²⁰ Kao svojevrsni kozmički i ontološki potencijal nada postoji unutar napetosti između dviju krajnosti – nemogućnosti, s jedne strane, i nužnosti, s druge. Dakle u percepciji stvarnosti koja postojeće stanje nadograđuje mogućim (još-ne-postojećim), a moguće omeđuje neizvjesnošću kako ne bi postalo toliko zajamčeno da nadanje učini bespredmetnim. Kao sveobuhvatno ontološko načelo, ali i kao afekt očekivanja (*Erwartungsaffekte*), nada kod Blocha pokriva ono područje koje kod Aristotela zauzima kategorija potencijalnosti ili mogućnosti.²¹ Aristotelov pojam δύναντος jedan je

za specifičan događaj ili konkretnu stvar. Marcel ističe: „ne nadamo se nečemu X, već se jednostavno nadamo”. Ta perspektiva naglašava da nada nije usmjerena na konkretne ciljeve, već na otvorenost prema mogućnosti izbavljenja, neovisno o njegovu obliku, šansama i predviđanjima. Ta odvojenost i neodređenost čine je apsolutnom. Usp. Gabriel Marcel, *Homo viator. Introduction to a metaphysic of hope*, Henry Regnery Company, Chicago, 1951., 29–67.

¹⁹ „Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken.” Martin Heidegger, *Nietzsche*, 1. Band/Gesamtausgabe Band 6.1, Frankfurt na Majni 1996., 427.; Martin Heidegger, Što se zove mišljenje, Naklada Breza, Zagreb, 2008., 30. – Tu nalazimo prijevod „Svaki mislilac treba samo jednu jedinu misao.”

²⁰ Znamenita je njegova misao kako je nada u filozofiji naseljena poput „najbolje plodne zemlje” (svi se nečemu nadaju), a „neistražena poput Antarktika” (još posve nepoznat koncept). Usp. Ernst Bloch, *Princip nada*, prvi svezak, Naprijed, Zagreb, 1981., 5. – Golemo djelo *Princip nada (Das Prinzip Hoffnung)* od preko 1500 stranica Blochov je *magnum opus*. Napisano je između 1938. i 1947. u američkom egzilu. Izvorno je trebalo nositi naslov *The dreams of a better life* (Snovi o boljem životu). Izlazilo je u više svezaka, počevši od 1954., najprije u DDR-u, a zatim 1959. u izdavačkoj kući Suhrkamp u Frankfurtu. Djelo se sastoji od tri sveska: prvi uključuje dijelove *Mali dnevni snovi*, *Anticipirajuća svijest* i *Željene slike u zrcalu*; drugi svezak donosi analizu *Osnova boljeg svijeta*; treći nosi naslov *Željene slike ispunjenog trenutka*. Koncipirano je prema dijalektičkoj trijadi: utemeljenje – konstrukcija – identitet.

²¹ Bloch dijeli kategorije mogućnosti na četiri sloja: 1. Formalno moguće – ono što ne proturječi logici (formalno dopušteno). 2. Stvarno-objektivno moguće – ono što je moguće prema spoznajnoj teoriji (objektivno zamislivo). 3. Stvarnosno-objektivno primjereno moguće – ono što je moguće u odnosu na samu narav predmeta

od temeljnih pojmova njegove ontologije i prirodne filozofije. Označava moć, sposobnost, mogućnost ili potencijalnost. Suprotan je pojmu ἐνέργεια ili ἐντελέχεια, koji označavaju aktualnost, ostvarenje ili dovršenost. Imenuje ono što bi neki entitet mogao postati ili učiniti, ali još nije aktualizirano. Nada kao δύναμις odnosi se na ono što bi moglo postati ili biti učinjeno, ali još nije ozbiljeno. Za razliku od Aristotela, Bloch daje ontološki primat potencijalnosti, jer ona biva nositelj promjene, razvoja, rasta i unaprijeđenja stvarnosti. U svojoj materijalističkoj filozofiji još-ne-postalog/mogućeg bitka, Bloch materiju poima kao aktivan i stvaralački princip. U sebi, budući da je otvorenost još-ne-postaloga, nosi realnu mogućnost (*reale Möglichkeit*) kao zametak ili klicu.²² Ona u sebi nosi

(objektivno otvoreno). 4. Objektivno-stvarno moguće – ono što u materiji ima latenciju i tendenciju (u skladu s dinamičnom materijom). Pritom je odlučujuća razlika između onoga što postoji „prema mogućnosti” (Nach-Möglichkeit-Seiendes) i onoga što postoji „u mogućnosti” (In-Möglichkeit-Seiendes). Ta razlika odgovara Blochovoj diferencijaciji društvene analize, gdje se razvija nada kao spoznajni princip: hladna struja – jasna i stroga marksistička analiza društva kroz ekonomske i političke resurse i raspodjelu moći. Ona otkriva ono što je „prema mogućnosti postojeće”. Topla struja – uzima ozbiljno psihološki utemeljene osjećaje i očekivanja ljudi i usmjerava se prema mogućemu. Prema: https://de.wikipedia.org/wiki/Das_Prinzip_Hoffnung (pristupljeno 11. 07. 2025.). Poblježi vidi: Ernst Bloch, *Princip nada*, svezak prvi, Naprijed, Zagreb, 1981., 259–288.

²² Bloch smatra da konkretna utopija odražava stvarne tendencije u svijetu, što dodatno objašnjava razlikom između različitih „slojeva mogućnosti”. Prvu od njih naziva mogućnošću temeljenom na činjenicama i prilagođenom objektu, a drugu objektivno stvarnom mogućnošću ili stvarnom mogućnošću. Prva vrsta mogućnosti odnosi se na ono što je izvedivo prema trenutnom stanju svijeta, dok druga uključuje ono što je moguće s obzirom na latentne tendencije svijeta i stalnu ljudsku djelatnost. Na primjer, u drevnoj Ateni ili srednjovjekovnom Parizu avionski prijevoz nije bio izvediv jer nisu postojali potrebna tehnologija i znanje. No iz perspektive stvarne mogućnosti, avionski je prijevoz uvijek bio potencijalno moguće – samo tehnologija i alati za njegovo ostvarenje još nisu postojali. Prva vrsta mogućnosti pokazuje što trenutno znamo i možemo učiniti; druga vrsta ukazuje na to da se svijet neprestano mijenja i razvija nove potencijale. Bloch tvrdi da se moderna znanost gotovo isključivo bavi prvom vrstom mogućnosti, prihvaćajući postojeće činjenice kao nepromjenjive. Suprotno tomu stvarna mogućnost uzima u obzir sile koje djeluju u procesu postajanja, pri čemu je najvažnija slobodna ljudska kreativnost u oblikovanju sebe i svijeta. Prema Blochu stvarnost se sastoji od događaja koje stvaraju ljudi, zajedno s međusobnim povezivanjem prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Utopijsko mišljenje stoga pretpostavlja da svijet može biti radikalno drukčiji od onoga što jest danas. Prema: Loren Goldman, Introduction, u: Ernst

dynamis – potencijal ostvarenja, dok forma donosi *energeiu*, aktualizaciju. No za razliku od klasične („desne”) interpretacije, koja naglašava prvenstvo aktualnog, Bloch ističe aktivnu ulogu materije kao kreativne i generativne sile. Materija nije pasivna: ona sadrži latentni poticaj za različite načine bivstvovanja. Stoga je Blochov koncept materije nazvan „lijevim” jer, nasuprot aktualnom i već postojećem, afirmira gotovo vitalistički dinamizam i sposobnost nadilaženja same stvarnosti.²³ Materija je aktivna, kreativna sila koja u sebi nosi supstrat promjene – latentnu mogućnost koju valja prepoznati i dovesti do ostvarenja.²⁴ Upravo u tome počiva materijalistička osnova Blochove filozofije nade: budućnost nije prazna projekcija lišena ikakva dodira sa sadašnjošću, nego imanentna mogućnost koja je već sadržana u njoj.²⁵

Ključan pojam Blochove filozofije predstavlja kategorija „još-ne” (*Noch-Nicht*) koja posjeduje ontološku, egzistencijalnu i utopijsku dimenziju.²⁶ U svakoj postojećoj stvari leži „još-ne-dovršenost” kao njezin ontološki ostatak ili višak. Stvarnost je uvijek dana kroz otvorenost, procesualna je i nikada konačno fiksirana. Materija je sama po sebi „još-ne” – potencijal u pokretu. U čovjeku postoji *Noch-Nicht-Bewusstsein* („svijest o još-ne”), tj. sposobnost da naslutimo, sanjamo i zamišljamo ono što još nije nastalo.²⁷ Kada se ta svijest opredmeti, ona oblikuje čita-

Bloch, *Avicenna and the Aristotelian left*, Columbia University Press, New York, 2019., xv.

²³ Usp. Ernst Bloch, *Avicenna and the Aristotelian left*, Columbia University Press, New York, 2019., 14–23.

²⁴ Usp. Peter Zudeick, Materie, u: Beat Dietschy, Doris Zeilinger i Rainer E. Zimmermann (ur.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, De Gruyter, Berlin, 2012., 265–274.

²⁵ Instrukivan pregled Blochove materijalističke ontologije vidi u: Cat Moir, *Ernst Bloch's speculative materialism. Ontology, epistemology, politics*, Brill, Leiden – Boston, 2020., 49–76.

²⁶ Usp. Ernst Bloch, Uz ontologiju još-ne-bitka, u: Ernst Bloch, *Temeljna filozofijska pitanja I*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978., 9–40.

²⁷ Bloch privilegira ljudsko biće kao jedino mjesto prave svijesti o još-ne-postojećemu. On je biće nade *par excellence*. Ako je Heideggerov tubitak pastir i čuvar bitka, Blochov je čovjek gajitelj nade. Baš zato što je jedino on obdaren anticipirajućom svijesću (*Das antizipierende Bewusstsein*) kao fundamentalnom vlastitošću. Jedino čovjek traga, teži, sanjari, čezne, biva potaknut naprijed, biva gonjen, žudi za nečim. Upravo kroz takva iskustva javlja se i iskustvo nadanja. U djelu *Das Prinzip Hoffnung* na enciklopedijski i sustavan način eksplicira rezultate te utopijske svije-

vu ljudsku kulturu – umjetnost, religiju i politiku. *Noch-Nicht* je također temelj Blochova pojma utopije: buduće mogućnosti koje još nisu ostvarene, ali su latentno prisutne u sadašnjosti. Utopija stoga nije neostvariva fikcija odvojena od stvarnosti, nego anticipacija onoga što je „još-ne” unutar samog svijeta. Njezina ne-situiranost znači otvorenost za nešto drugo i drukčije, mogućnost radikalne promjene i nadilaženja postojećeg.

Bloch jasno razlikuje apstraktne utopije kao prazne maštarije, fantazije koje nisu vezane uz stvarnost, dakle lišene su realnih latentnih potencijala, od konkretne utopije koje su anticipacije budućnosti proizašle iz realnih tendencija u svijetu i društvu.²⁸ To su mogućnosti koje su već ukorijenjene u stvarnosti kao njezin potencijal, iako još nisu ostvarene. Nada koja se odnosi na konkretne utopije nije proizvoljna niti iracionalna, jer se zasniva na spoznaji latentnih mogućnosti u sadašnjosti i djeluje kao pokretač društvene i kulturne promjene. Bloch takvu racionalno utemeljenu nadu naziva *docta spes* – pojmljena nada.²⁹ Bloch razlikuje istinski novo (*Novum*) od onoga što je samo prividno novo (*Neue*). Pravo novo donosi duboku promjenu u ljudskim odnosima i društvenim strukturama, dok „novo” u uobičajenom smislu često znači tek kozmetičko poboljšanje starog. Kulturni izrazi – poput umjetnosti, religije ili znanosti – ne odražavaju samo materijalne uvjete, već također nago- vještavaju mogućnosti budućih, utopijskih oblika života. Vrhunac tog Novuma bio bi ultimativni objekt ljudske nade: konačno slobodan i pravedan svijet, izgradnja društva oslobođenog od otuđenja, u kojem se ostvarilo bitno jedinstvo čovjeka i prirode – onaj san mladog Marxa o naturalizmu čovjeka i humanizmu prirode. To je ultimativni san o zavi-

sti ljudskoga bića, polazeći od njezinih subjektivnih i neposrednih manifestacija k onim objektivnim, izvanjskim. Struktura toga djela odražava hegelovsku logiku subjekt-objekt, identiteta svijesti predmeta, duha i stvarnosti.

²⁸ Usp. Ernst Bloch, O pojmu utopije, u: Ernst Bloch, *Oproštaj od utopije? Predavanja*, Izdavački centar Komunist, Beograd, 1986., 29–84.

²⁹ Blochova je filozofska misao opojmljenje nade, trud oko njezina shvaćanja i privođenja toga iskustva i sadržaja ljudske svijesti, ali i ontološke kategorije k pojmu. Usp. Gajo Petrović, Nada u misli Ernsta Blocha, u: Ernst Bloch, *Princip nada*, svezak prvi, Naprijed, Zagreb, 1981., xvi.

čaju³⁰ i domovini kojim Blochova filozofska odiseja o nadi pronalazi svoj završni smisao. „Čovjek još uvijek živi svugdje u predhistoriji; sve i svatko još stoji pred stvaranjem svijeta kao pravog. Zbiljska geneza nije na početku, nego na kraju, i tek tada počinje, kada društvo i postojanje postanu radikalni, tj. uhvate se u korijenu. Ali korijen povijesti jest radni, stvaralački čovjek koji preoblikuje i prestiže okolnosti. Kada pojmi sebe i bez odricanja i otuđenja utemelji svoje u realnoj demokraciji, tada se u svijetu rađa nešto što svima svijetli u djetinjstvu i gdje nije još nitko bio: zavičaj.”³¹

No nije li taj san onkraj kapitalističkog poretka uistinu osuđen na komunizam, i koji su realni razlozi takva sudbonosnog predviđanja? O tomu Bloch značajno šuti. To nam dopušta pretpostaviti prisutnost dogmatske jezgre unutar njegove filozofije nade – kao tobožnjeg otvorenog i nespontanog sanjanja o boljem. Ipak, Blochovi dnevni snovi (*Tagträume*)³² o boljitku obilato su se napajali svakodnevicom moskovskih političkih kabineta, iz koje je proizašlo predviđanje da je revolucija jedini mogući put prema mogućnosti i jedini izgledni egzodus prema Novumu. Filozofija nade tako se, paradoksalno, svela na redukciju svekolikih čežnji i sanjarenja na revolucionarnu svijest. Misao otvorenosti svijeta zaglavila je u radnim logorima i teroru bajke o humanizmu. Malo je kazati da je takva nada itekako podbacila.³³

³⁰ „Bloch također koristi vrlo sugestivnu riječ u njemačkoj kulturi – *Heimat* (domovina/dom). Budući da odsutnost karakterizira čovječanstvo u klasnom društvu, pojedinci su, u određenom smislu, stalno u potrazi za samima sobom. Oni su bez doma. Ono što ljudi još nisu ugledali stoga je pogled na dolazak kući, ali u dom kojem nikada dosad nisu pripadali.” Vincent Geoghegan, *Ernst Bloch*, Routledge, London – New York, 1996., 41.

³¹ Ernst Bloch, *Princip nade*, svezak treći, Naprijed, Zagreb, 1981., 1637.

³² Nasuprot Freudovu nesvjesnom Bloch postavlja pojam „još-ne-svjesnog”, koje se posebno očituje u budnim snovima/sanjarenju – kasnije radije koristi izraz „dnevni snovi”. Ti dnevni snovi, kao žive fantazije o mogućemu, sadrže pravu budućnost, a pripadaju još-ne-svjesnom, utopijskom. Za razliku od noćnih snova/snivanja kojima se bavi Freudov *Die Traumdeutung*, dnevni snovi sadrže predodžbu budućnosti te imaju oblikujući i planirajući karakter, ne tiču se prošlosti, nesvjesnog, trauma i svega onog potisnutog. Usp. Heiko Hartmann, Traum, u: Beat Dietschy, Doris Zeilinger i Rainer E. Zimmermann (ur.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, De Gruyter, Berlin, 2012., 579–582.

³³ Svjež primjer interdisciplinarnе rehabilitacije i revalorizacije Blochove filozofije nalazimo u zborniku: Peter Thompson i Slavoj Žižek (ur.), *Privatization of hope*.

Iako utopija još nije realizirana, Bloch naglašava da je ona već latentno prisutna u sadašnjosti i u stalnom procesu razvoja. Stoga svaka ozbiljna antropologija ili znanost mora uvažiti tu „nedovršenu stvarnost” kako bi bila potpuno realistična. Budući da je stvarnost stalno u promjeni, težnja prema utopiji može utjecati na sadašnjost i potaknuti njezino ostvarenje. Bloch povezuje tu dinamiku s Marxovim uvidom da ljudski rad oblikuje i reproducira svijet, pri čemu slobodna i kreativna aktivnost postaje ključni pokretač povijesnog razvoja.³⁴

Kao što strogo razlikuje apstraktno od konkretne utopije, odnosno neostvarivo od ostvarivog, Bloch, kako smo već spomenuli, razlikuje *Novum*³⁵ – nešto istinski novo, kvalitativnu preobrazbu stvarnosti i ljudskih odnosa – od *Neue*, puke novosti koja samo ponavlja staro, trivijalno ili kozmetički poboljšano postojeće stanje. Kulturni proizvodi nisu samo pasivni odrazi materijalnih uvjeta, što je Bloch kao kritičar naivne marksističke teorije odraza itekako odbacivao, već kreativne i maštovite anticipacije utopijskih mogućnosti (*Vorscheine*³⁶), sposobne artikulirati i već naznačiti *Novum*.³⁷ One nam ne govore o onome što jest, već o onome što može biti. Utopija stoga nije puka iluzija, već latentna stvarnost koja usmjerava ljudske djelatnosti prema oslobođenju i temeljitoj transformaciji stvarnosti. Utkana je u samu stvarnost kao program ili nacrt. Nada i kreativni rad postaju alati za ostvarenje potencijala koji je

Ernst Bloch and the future of utopia, SiC 8, Duke University Press, Durham – London, 2013.

³⁴ U ovom se odlomku oslanjamo na uvod Lorena Goldmana iz: Ernst Bloch, *Avicenna and the Aristotelian left*, Columbia University Press, New York, 2019., xiii-xvi.

³⁵ Možemo ga donekle usporediti s pojmom događaj (*événement*), središnjim konceptom u filozofiji Alaina Badioua. Događaj nije obična promjena unutar postojećeg sustava. To je nepredviđeni, izvanredni događaj koji ne proizlazi iz uobičajenog toka stvari i koji iskrsavajući otvara mogućnost za nešto potpuno novo. Paradigma mu je, ovisno o uvjetima njegova nastanka, revolucija, značajno znanstveno otkriće, ljubavi susret, jedinstveno umjetničko djelo. Razlika je u tome što Badiouov događaj nije postavljen u situaciju kao njezina latentna mogućnost, već je više mišljen kao prekid, incident, moment koji se ne uklapa u postojeću strukturu i mijenja pravila igre. No unatoč razlikama postoje analogije između tih pojmova.

³⁶ Predočavanje, predviđanje, pretkazanje.

³⁷ O Blochovu shvaćanju realizma vidi: Manfred Klein, Realisierung des Realisierenden, u: Beat Dietschy, Doris Zeilinger i Rainer E. Zimmermann (ur.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, De Gruyter, Berlin, 2012., 464–471.

već prisutan u svijetu, ali još nije u potpunosti realiziran. Za Blocha nada je odlučujuće antropološko pitanje, manifestirano kroz dnevne snove ili sanjarenja o nečemu boljem i drukčijem. Izražava se kroz osobna očekivanja, zamisli boljeg života, pravednijeg društva, humanijih odnosa i svijeta kao zajedničkog zavičaja svih ljudi.

Sadržaj nade, odnosno utopijske funkcije, očituje se kroz oblik spoznaje koji Bloch naziva objektivnom fantazijom (*Objektive Phantasie*) – ono što je svjesno-znano, dano kroz maštu, predočavanje i zamišljanje budućega. Mašta je organ nade. Ona se gradi od predodžbi koje su, pak, same sazdate od stvarnog, odnosno od latentnih elemenata unutar stvarnosti. Radi se o sposobnosti da se anticipacijom nastavlja ono što postoji, otvarajući prostor za buduće mogućnosti drukčijeg bivstvovanja. Dakle iako se radi o fantaziji, ona nije posve odriješena od realno mogućeg, već je utemeljena u njemu. Bloch u svojoj filozofiji posebnu pažnju posvećuje onome što naziva „tama življenog trenutka” – sloju sadašnjosti u kojem potencijal budućeg još uvijek tinja, ali još nije potpuno osvijetljen djelovanjem ljudske svijesti i kreativnosti.³⁸ Riječ je o neprestano življenoj sadašnjosti koja nikada nije u potpunosti doživljena. Upravo u toj nedovršenosti leži osnovni ljudski poriv – glad – koja istovremeno otvara prostor za oblikovanje budućnosti. *Erfahrung des Mangels* – iskustvo nekog manjka. Glad rađa nezadovoljstvo, a ono želju za promjenom. Osjećaj nedostataka usmjeren je prema ispunjenju.

Glad za promjenom nije pokazatelj nezahvalnosti, već dokaz da je čovjek upućen na (samo)nadilaženje i prodor u budućnost. No da bi ta budućnost postala stvarnost, potrebno je i drugo uporište: otvorenost svijeta pred nama, odnosno njegova stvarna mogućnost da u sebi nosi utopijski potencijal. Spoj tih dvaju elemenata kao polova stvara ono što Bloch naziva anticipirajućom sviješću,³⁹ a ona se najbolje prepoznaje u trenutku čuđenja i u pitanjima koja nas vraćaju natrag u srce sadašnjosti. Za Blocha ključ zagonetke postojanja ne nalazi se u nekom dalekom i nedostižnom horizontu, nego u onome što nam je najbliže. Religiozni jezik to naziva Bogom, dok Bloch govori o pokretačkoj sili – stalno

³⁸ Usp. Ernst Bloch, *Princip nada*, svezak prvi, Naprijed, Zagreb, 1981., 339.

³⁹ Usp. Ernst Bloch, *Princip nada*, svezak prvi, Naprijed, Zagreb, 1981., 335–368.

razvijajućoj jezgri materije.⁴⁰ Nije zgorega napomenuti da je maštovito i zaigrano miješanje religijskog i mističnog s materijalističkim i filozofskim Blochu priskrbilo nadimak „marksistički Schelling”.⁴¹

Istini za volju treba priznati da je Bloch nadi dao pravo na razočaranje upravo zato što ona nije nikakvo sigurno jamstvo. Povrh sve sofisticirane teorije komunizam je sebe sama dokinuo svojim tobožnjim najsnažnijim oružjem – praksom. Razočaranje pripada biti nadanja – neizvjesnosti, nesigurnosti (*Unbestimmtheit*). Utoliko nam ono, uz obećanje, nudi i priliku za frustraciju. Bloch je nešto slično doživio na vlastitoj koži preselivši se iz socijalističkog Leipziga u naklonjeniji mu demokratski Tübingen. Nada kao filozofsko načelo nije osujećena niti zajamčena. Uronjena je u samu mogućnost te stoji tik do onog povijesno još neodlučenog, aleatornog i kontingentnog. Kako bi se mogla podičiti svojom realističnošću – ako je takvo što nadi uopće dano – treba joj proći kroz strogu školu razočaranja, poraza i neuspjeha. U suprotnom ne može postati filozofijom stvarnih mogućnosti.

To što je povijest mnoge od Blochovih nada učinila ako ne smiješno-tragičnima, a ono barem iluzornima, ipak nam ne daje za pravo koristiti to kao neoboriv dokaz protiv svake nade. Možemo to čitati i kao tragove i znakove onog još neispunjenoga, neostvarenog i obećavajućeg. Hoćemo li to neostvareno prepustiti zaboravu, otkloniti ga kao bajku i demantirati činjenicama, nimalo ne mijenja činjenicu da upravo time određujemo vlastitu budućnost. Što i kako pamtimo utječe na našu budućnost. I zaborav daje svoj obol tomu. Pokušaj ostvarenja zavičaja, neslavno propao, nije sam po sebi dovoljan razlog za ukinuće svakog oblika sna na javi, svakog nadanja u nešto bolje i drukčije. Svijet koji se odrekao snova i nade sam sebe osuđuje na pakao – na proketo stanje u kojem je mašta zabranjena, jer u njemu caruje očaj.

Pojasnimo sam naslov djela. Nada je princip jer određuje prirodu, čovjeka, društvo i materiju. Čovjek teži svom samoodržanju kroz glad za mogućim – postaje netko ili nešto tako što ostvaruje moguće. Shvatiti ga

⁴⁰ Svoju osebujnu „filozofiju” religije (napose judeo-kršćanske) Bloch razvija u djelu *Ateizam u kršćanstvu*. Vidi: Ernst Bloch, *Ateizam u kršćanstvu*, Naprijed, Zagreb, 1986.

⁴¹ Usp. Jürgen Habermas, *Ein marxistischer Schelling*, u: Martin Walser i dr., *Über Ernst Bloch*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, 1968., 61–81.

se može jedino uzevši u obzir ono što tek dolazi, ono što će tek postati. On je nedovršen i otvoren, nezaključen i bivajući. Ontologija još-ne-bitka konkretizira utopiju ne samo kao način mišljenja ili filozofsku metodu, već i kao načelo bitka (*Seinsprinzip*). Osnova svega postaloga jest ono još-ne. Stvarno je tek vrh sante leda mogućega, nipošto njegova cjelina. Nije još sve ostvareno, nego postoji kao latencija, skrivena mogućnost, prilika i izlaz. „S noch nicht P.” – tako glasi Blochova glavna filozofska krilatica.⁴² Pojednostavljeno: ono što stoji unutar S kao temelja svega još nema predvidljiv i konačan oblik; nemoguće ga je potpuno definirati i reducirati na već postojeće.

Antropološki, ono je još-ne-svjesno čovjeka. Ontološki, ono je još-ne-bitka. Društveno-politički, ono je utopija. Ta tri registra nade kao principa pokrivaju sav sadržaj Blochove filozofije. Snovi subjekta korespondiraju s otvorenošću svijeta. To je srž Blochove filozofije nade. Otvorenost budućnosti nadograđuje se na otvorenost svijeta, materije i prirode. Iz toga se rađa i nastaje nešto novo. Čovjek kao biće ispunjeno nadom (*hoffendes Wesen*) anticipira istinsku budućnost onda kada se njegovi snovi i nadanja temelje na objektivnim i latentnim tendencijama same materije – kada kroz vlastitu nadu rezonira s njom. Uz ovu ukorijenjenost u realno, nada posjeduje i odvažnost da teži savršenstvu, čak i po cijenu zakazivanja njegova ostvarenja. Drži se ustrajno zadanog smjera, otvorenosti mogućnosti, bez obzira na zastoje, prekid, neuspjeh ili posustajanje. Upravo ta postojanost zadanog smjera – djelotvornost unatoč svim preprekama, činjenica da konstantno postoji kao nastojanje – otkriva načelnost nade. Ne posustaje, ne miri se s porazom, ne mijenja smjer, baš zato što djeluje kao princip. Nigdje je nećemo naći zadovoljnu, namirenu, zaključenu ili završenu.

Kod Blocha nalazimo određeni intonirani kozmički „optimizam” kada promislimo nadu kao načelo. Za njega je svijet stvoren za čovjeka, odnekud određen kao još-ne-nastali zavičaj. Otkud takva promisao u stvorenome, ako Bog ne postoji, Bloch nam ne odgovara. Okrenutost prirode čovjeku i čovjeka prirodi, san o zavičaju kao edenu koji još čeka na čovječanstvo – čovjek i materija koji idu ruku pod ruku u nadi da će jednom ostvariti svoju bit. Sve to čini se posve slučajno udešenim, s

⁴² Usp. Wayne Hudson, *The Marxist philosophy of Ernst Bloch*, St. Martin's Press, New York, 1982., 89–92.

obzirom na to da izostaje njihov metafizički temelj. Za Blocha nada nije samo stanje svijesti, nego i duboka sila svijeta. Cijeli svemir, tvrdi on, prožet je tendencijom prema ispunjenju, samoostvarenju i konačnom obliku harmonije. Utoliko je nada kozmički, univerzalni princip. To može zvučati kao marksistička verzija P. T. de Chardinovih promišljanja o fenomenu čovjeka. U tome smislu komunizam se ne pojavljuje samo kao politički cilj, već kao krajnja točka kozmičkog procesa, definitivni „raj” kojem sve teži.

Ta se vizija, iako poetska i inspirativna, često približava metafizičkom misticizmu više nego znanstvenom socijalizmu, kojim se Engels ponosio kao komparativnom prednošću svoje teorije pred zanesenjaštvom utopijskih socijalista poput Saint-Simona, Fouriera i Cabeta. Kritičari s pravom primjećuju teškoću shvaćanja kako, primjerice, elektron „teži” utopiji ili kako je komunizam skriven u bakteriji. Blochov materijalizam mnogo više duguje romantičarskoj i religijskoj tradiciji nego Marxovoj kritici političke ekonomije. U najboljem slučaju riječ je o hibridu koji se previše oslobodio u svome nespontanom filozofskom sanjarenju, što je Adorno već kritizirao govoreći o Blochovoj knjizi. Unatoč tome Bloch ne gubi iz vida tamnu stranu povijesti. Priznaje postojanje radikalnog zla, posebno nakon užasa Auschwitza, te načelno odbacuje ideju povijesnog determinizma. Doduše, za Staljinove gulage i pogrome imao je nekog razumijevanja, videći u tome natruhe komunističkog lukavstva uma. Iako vjeruje da svemir ima unutarnji poriv k boljem, kao program nade, taj se poriv može ostvariti samo kroz slobodnu ljudsku akciju. Kozmos dakle nije samodostatan – treba čovjeka da bi postigao vlastito ispunjenje.

Blochova kombinacija teleološke vizije i naglaska na slobodnoj volji podsjeća na kršćansku doktrinu Providnosti: svijet ide prema spasenju, ali samo uz ljudsku suradnju. Čovjek je povlašteni protagonist toga spasenja unutar povijesti i dospijeća u zavičaj. Blochova filozofija, iako duboko ukorijenjena u marksističkoj tradiciji, ne zazire od neortodoksnih izvora: mistike, religije, mitologije, popularne kulture, pa čak i alkemije. On pokušava proširiti marksizam u cjelovitu viziju svijeta koja obuhvaća sve aspekte ljudske imaginacije i duhovnosti. No ta širina ponekad dolazi na račun jasnoće i teorijske preciznosti. Njegova proza,

bogata simbolima i digresijama, može djelovati hermetično i zahtjevno, ali upravo u toj jezičnoj raskoši mnogi vide predokus sanjane utopije.

Blochova misao predstavlja pokušaj da se povrati nada u vremenima krize, bez bježanja u iracionalni optimizam. Njegova nada nije površna, nije psihološka utjeha, već temeljna struktura svijeta – „još-ne” koje svijet stalno nosi u sebi. Iako njegova metafizička spekulacija može djelovati strano klasičnomu ortodoksnom marksizmu, ona istodobno podsjeća na to da revolucija nije samo promjena proizvodnih odnosa, nego i duboka transformacija svijesti, kulture i svekolike stvarnosti.

Ako bismo, pored Schopenhauerova pesimizma, tragali za misaonim antipodom Blochove filozofije, ne bismo ga pronašli među filozofima – izuzev možda Ciorana, koji se ionako ne bi borio za tu titulu. Pronašli bismo ga među književnicima. H. P. Lovecraft⁴³ i Ernst Bloch predstavljaju gotovo dijametralno suprotne filozofske vizije svijeta – kako tematski, tako i ontološki i estetski. Bloch vjeruje da je nada ontološki princip, odnosno da je svijet u svojoj srži otvoren, orijentiran prema mogućnosti, razvoju i napretku. Iako nije determinist, tvrdi da je u samu materiju ugrađena tendencija prema ispunjenju, „još-ne” koje stremi prema utopiji, prema cjelovitosti (*Totum*). Čovjek je u tome procesu aktivni sudionik dovršavanja povijesti. Iako ishod nije zajamčen, čovjek svojom imaginacijom i djelovanjem otvara put utopiji. On suvereno kormilari poviješću služeći se kompasom koji mu pruža *docta spes*. Ljudska svijest time dobiva sekulariziranu eshatološku funkciju – ona je dio nadiruće totalnosti. Lovecraft zauzima gotovo posve suprotan stav. Njegov se kozmološki pogled često opisuje kao kozmički pesimizam. Svemir je hladan, ravnodušan, kaotičan i često neprijateljski prema ljudskoj racionalnosti ili smislu. U njemu nema teleologije, svrhe ni napretka – postoji samo bezdušno postojanje. Dok je za Blocha svemir udomiteljski, topao i prožet „utopijskim tragovima”, za Lovecrafta je on hladan i prepun kozmičkog užasa, posve indiferentan prema čovjeku i njegovim nadama. Ljudsko biće u njegovoj viziji posve je nebitno, maleno i nesposobno shvatiti pravu prirodu svemira. Njegovi likovi najčešće doživljavaju psihički slom kad se suoče s kobnom istinom skrivenom iza iluzije stvarnosti, prema kojoj je čak i Lacanov koncept Realnog gotovo

⁴³ Američki književnik (1890. – 1937.), poznat po djelima iz žanra horora, fantastije i znanstvene fantastike.

ugodan prizor. Čovjek je, kod Lovecrafta, bespomoćan pred neosobnim, anonimnim silama koje ga nadilaze. Za Blocha je vrijeme otvoreno, a budućnost nadajuća i potencijalno oslobađajuća. Njegova ključna kategorija „još-ne-svijet” (*Noch-nicht-Sein*) označava budućnost kao prostor mogućeg oslobođenja i ispunjenja. Nasuprot tome Lovecraft je krajnje pesimističan: budućnost je ili zastrašujuća ili posve irelevantna. Vrijeme ne donosi progresiju, već otkriva dublje abnormalnosti, cikluse užasa ili ravnodušnu vječnost. Umjesto linearnog napretka otvara se spirala užasa bez izlaza. Ako bi Blochova filozofija mogla reći: „Ima smisla nadati se jer svemir to velikodušno podržava”, Lovecraft bi odgovorio: „Svemir ne mari – a upravo je to najstrašnije od svega.” Filozofija nade dakle na svojoj suprotnoj strani susreće filozofiju užasa.

Pored Lovecraftova kozmičkog pesimizma vrijedi istaknuti i misao Waltera Benjamina, koja se uvelike razlikuje od Blochovih filozofskih postavki. Benjamin u svojoj filozofiji povijesti iznosi radikalni pogled na povijest i njezino značenje, odbacujući tradicionalnu ideju linearnog i teleološkog napretka.⁴⁴ Za njega povijest nije niz neprekidnih pobjeda i uspjeha, nego kronika patnje, nepravde i poraza – osobito onih koji su bili obespravljeni i potlačeni. Te skupine ljudi, često zaboravljene ili zapostavljene u službenim povijesnim narativima, prema Benjaminu zaslužuju drukčiji oblik sjećanja i priznanja. Revolucionarni historiograf stoga ima zadatak „prekinuti” vrijeme, zaustaviti ga u trenutku povijesne hitnosti i povezati s dolaskom Mesije, čime se porazi pretvaraju u otkupiteljsku snagu sadašnjosti. Sadašnjost je za Benjamina trenutak „mesijanskog zaustavljanja” – prilika da prekinemo kontinuitet povijesti i otvorimo prostor za pravdu. Bloch nasuprot tome sadašnjost poima kao „mrak življenog trenutka” iz kojeg izrasta nada. Ona nije samo pasivno trajanje, nego aktivni front na kojem se odlučuje budućnost. Dok Bloch u sadašnjosti vidi klicu utopijskog „još-ne”, Benjamin u njoj prepoznaje mogućnost nagloga, mesijanskog prekida.

Benjaminovo poimanje povijesti prožeto je idejom mesijanskog vremena,⁴⁵ koje nije nikakav alternativni svemir, nego unutarnji pre-

⁴⁴ Usp. Walter Benjamin, Istorijsko-filozofske teze, u: Walter Benjamin, *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974., 79–90.

⁴⁵ Na tu se ideju uvelike oslanja Benjaminov poklonik i učenik Giorgio Agamben. Vidi: Giorgio Agamben, *Vrijeme što ostaje. Komentar uz Poslanicu Rimljanima*,

kid kronološkog toka.⁴⁶ To je vrijeme u kojem se prošlost, sadašnjost i budućnost susreću i u kojem se očekuje ispunjenje pravde i zajedništva. Povijest se stoga ne promatra kao linearni put prema unaprijed određenom kraju, već kao niz trenutaka borbe koji nastoje ubrzati dolazak toga konačnog cilja. Posebno je važan Benjaminov stav o sudbini potlačenih, onih „bez potomaka” čiji su napori za pravdom ostali izgubljeni i zaboravljeni. Oni nisu dio „velikog narativa”, ali njihova borba nije bezvrijedna.⁴⁷ Povijesni kroničar ima moralnu obvezu sjetiti ih se, izbaviti ih iz zaborava i njihova djela smjestiti u širi kontekst pravde i otpora.

Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. Mesijansko vrijeme nije „neko drugo vrijeme” od običnog kronološkog vremena (kronosa), nego je to unutarnji kvalitativni prekid u vremenu – trenutak u kojem se prošlost, sadašnjost i budućnost „skupljaju”, kao da vrijeme samo sebe dovodi do kraja. Zato Agamben kaže da je to vrijeme koje je potrebno da se vrijeme zatvori. To je vrijeme ostatka postavljeno između već sada i još ne – npr. odlučujući trenutak kada znamo da nešto dolazi, ali još nije došlo te nas sada obavezuje da djelujemo.

⁴⁶ Terry Eagleton zapaža: „Benjamin u promjenjivoj prirodi povijesti vidi ironičan izvor nade, jer upravo ta prolazna svojstva ukazuju negacijom na dolazak Mesije. Propadanje svakog trenutka svjetovnog vremena znak je prolaska same povijesti u odnosu na taj značajni događaj. (Za kršćanstvo, moglo bi se dodati, Mesija je već došao – ali u liku mučenog i pogubljenog političkog zločinca, i to u toliko odbojnom i nepriznatom obliku da je praktički nevidljiv.) Najdragocjenije u Benjaminovim očima, u ogromnoj hrpi razaranja poznatoj kao povijest, jest ta tajna konfiguracija trenutaka, koji se ističu poput konstelacije zvijezda na zamračenom nebu, u kojima su muškarci i žene tijekom profane povijesti nastojali ubrzati dolazak Mesije, trudeći se dovesti do ispunjenja vremena, boreći se u svom vremenu za pravdu i zajedništvo koje će im on konačno donijeti. Ti se trenutci ne smiju gledati kao faze nekoga neprekinutog velikog narativa; ali ni kao pojedinačni događaji ili niz glamuroznih egzistencijalnih besmislenih činova. Umjesto toga oni su strateški potezi u dolasku kraljevstva. Samo što oni ne donose kraljevstvo kao što teretni vlak donosi svoj teret.” Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 30.

⁴⁷ „U Benjaminovim očima doista postoji univerzalna povijest, ali ona ne čini veliki narativ u uobičajenom smislu te riječi. To je prije postojana stvarnost patnje, koja dijeli univerzalni oblik velikog pripovijedanja (*grand récit*), ali nema njegovu teleološku usmjerenost. U takvoj patnji nema smisla, a time ni svrhe povijesti. Stoga Benjamin preoblikuje Hegelov i Marxov u konačnici komični pogled na povijest u tragične, mesijanske termine. Ako uopće može govoriti o povijesti u cjelini, to je zato što je stanje hitnosti u kojem je pisao te misli – trenutak krajnje opasnosti neposredno prije svojeg samoubojstva tijekom bijega od nacista – predstavljalo dijalektičku sliku u kojoj je povijest kao takva mogla biti nadrealno sažeta i skra-

Na taj se način sjećanje pretvara u oblik otpora – sredstvo da se promijenjeni povijest i da se nastavi borba u ime onih koji više ne mogu sami.

Benjaminova misao pruža ironičnu nadu u prolaznoj prirodi povijesti. Iako se čini da povijest stalno propada i gubi bitke, upravo ta prolaznost ukazuje na mogućnost dolaska Mesije – trenutka kada će se povijest konačno ispuniti pravdom. U tome kontekstu sjećanje na poraze postaje jedina utjeha i nada, posebno za one koji su u vlastitom vremenu izgubili sve šanse za oslobođenje. Benjaminov pogled na povijest i vrijeme poziva nas na aktivno sjećanje i političku angažiranost. On nas podsjeća da povijest nisu samo velike pobjede, već i potisnuti, zaboravljeni trenutci otpora i borbe. Na nama je da ih ne zaboravimo, da ih ponovno iznesemo na svjetlo i da u njih uložimo snagu za izgradnju pravednijeg svijeta.

Derrida uvodi pojam mesijanstva bez konkretnog, određenog Mesije (*messianisme sans messie*). Riječ je o stalnom iščekivanju buduće pravde i promjene koje nas obvezuje na aktivnost i odgovornost u sadašnjosti. Takvo mesijanstvo nije dogmatična vjera u određenog spasitelja, već trajno stanje otvorenosti prema mogućnosti oslobođenja i transformacije. To je nada u događaj koji se još nije odigrao, a koji ne može biti unaprijed određen ni predviđen. Mesijanstvo kod Derridaa označava etički poziv: poziv da ostanemo otvoreni prema budućnosti, prema drugome i prema onome što još nije ostvareno. To je trajna budnost, kritička osviještenost i traženje pravde. U tome smislu mesijanstvo nadilazi religijsku dimenziju i postaje zahtjev za odgovorno djelovanje u sadašnjosti – djelovanje u svjetlu mogućnosti koje tek trebaju doći. U djelu *Sablasti Marxa* Derrida uvodi pojam „sablasti”⁴⁸ koje proganjaju sadašnjost. To su duhovi prošlosti, osobito ideje i ideali koje je Marx iznio: pravda, sloboda i jednakost. Te sablasti nisu mrtve relikvije povijesti niti ih je povijest jednom zauvijek nadišla (kao što sugerira Hegelov *aufheben*⁴⁹), nego su živi podsjetnici na neispunjena obećanja i neokončane

ćena, viđena kroz prizmu njegove osobne i političke krize kao trajnog stanja hitnosti.” *Isto*.

⁴⁸ Usp. Jacques Derrida, *Sablasti Marxa. Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2002., 14–67.

⁴⁹ Sablast, kao ono što je ujedno nepostojeće i postojeće, opire se ukidanju i nadi-lazanju te izmiče dijalektici. Niti se može podići na višu razinu u kojoj se istovremeno zadržavaju određene značajke prethodnog stanja, niti se može posve uklo-

borbe. One nas neprestano obvezuju: traže da ih prepoznamo i da na njih odgovorimo.⁵⁰

Derrida tvrdi da kapitalizam nije uspio neutralizirati sablasti prošlosti, već ih je samo potisnuo u kolektivnu podsvijest. Upravo zato one i dalje djeluju – kao trajna politička obveza, poziv na budnost i znak da prošlost nije dovršena. Sablasti nas podsjećaju da je borba za pravdu još uvijek otvorena, da zahtijeva nastavak i da se ne može zatvoriti u linearni narativ povijesti. U sinergiji misli Waltera Benjamina i Jacquesa Derridaa otkriva se duboka i nepopustljiva kritika povijesnih narativa koji marginaliziraju potlačene i zaboravljene. Njihov filozofski dijalog predstavlja poziv na trajnu političku odgovornost i aktivno pamćenje. Sjećanje, u njihovom shvaćanju, nije pasivno prisjećanje, već djelotvoran čin koji može promijeniti tijek povijesti i otvoriti put pravdi. Benjamin i Derrida zajednički nas podsjećaju da povijest nije gotova, da nas njezini duhovi – sablasti – i dalje proganjaju i da je na nama da im se suprotstavimo. Kroz taj dijalog prošlosti i sadašnjosti otvara se prilika oblikovati pravedniji svijet, u kojem povijest postaje mjesto ne samo patnje nego i otpora kao oblika nade.

3. TRAGIČNA NADA: EAGLETONOVA KRITIKA BLOCHOVE FILOZOFIJE

Britanski teoretičar književnosti i kulture Terry Eagleton u djelu *Hope without optimism (Nada bez optimizma, 2015.)* razvija pojam nade koja nije sentimentalna niti utješna, već realistična – obojena tragičnim, ali neuništiva. Ona preživljava u jeziku, u umjetnosti, u svijesti o katastrofi. To je nada protiv svake nade, utemeljena ne u vjeri da će stvari biti bolje, nego u činjenici da još uvijek možemo govoriti, misliti i svjedočiti usprkos svakom zlu. Autentična nada ne proizlazi iz sigurnosti, već

niti i uništiti. Drugim riječima, *aufheben* označava dijalektički proces u kojem se proturječnost nadmašuje tako da se staro negira, ali se njegovo pozitivno nasljeđe integrira u novu, višu formu.

⁵⁰ Pojmom sablasti koja još uvijek opsjeda Europu Derrida kritički cilja na Fukuyamin proglas o koncu povijesti iznijet nakon pada Berlinskog zida i kraha socijalizma u Europi. Usp. Jacques Derrida, *Sablasti Marxa. Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2002., 78–100.

iz otpora unatoč kolapsu. Ona ne poriče mogućnost katastrofe; naprotiv, njezina snaga leži u otvorenosti prema njoj.⁵¹ Tragedija, osobito u Shakespearea, postaje paradigmatički prostor nade, jer prikazuje ono što preostaje nakon sloma – ono što se ne da uništiti. Sama tragična artikulacija očaja potvrđuje postojanje nade.⁵² Nada nije isto što i optimizam: često je odmjerena, oprezna, nastaje iz ruševina, a ne iz iluzije napretka. Eagleton pojašnjava: „Nije, naravno, svaka empirijska nada takva. Nečija nada u lijepo vrijeme sutra ne mora proći kroz tamnu noć duše u kojoj se sumorno razmatra mogućnost cunamija. Radi se prije o tome da je taj način nade – osobito kada je riječ o političkoj povijesti – svojevrsna paradigma nade općenito. Što znači, paradoksalno, da je uzorni primjer nade upravo tragedija. Ili barem ona vrsta tragedije u kojoj je nada ono što uspije preživjeti opću katastrofu. Ima, dakako, tragičnih radnji i u umjetnosti i u stvarnosti u kojima na kraju ništa ne donosi utjehu onima koji ostaju neutješni. Ništa nije procvalo kao rezultat nacističkih logora. Pa ipak, nema tragedije bez osjećaja vrijednosti, bez obzira na to donosi li ta vrijednost stvarni plod. Ne bismo nazvali tragičnim uništenje nečega što nismo cijenili. Ako tragedija zadire dublje od pesimizma, to je zato što je njezin užas isprepleten s produbljenim osjećajem ljudske vrijednosti. Možda bismo mogli potpuno nadmašiti tragediju jedino ako bismo napustili stav da uopće postoji nešto vrijedno cijenjenja – u tom slučaju možda bismo radije ostali uz tragediju.”⁵³

Oslanjajući se na Shakespeareove tragedije,⁵⁴ koje dodatno tumači referiranjem na kršćansku teologiju pashalnog otajstva, Eagleton ocrtava

⁵¹ „Najautentičnija vrsta nade jest ono što se može spasiti, ogoljeno od bilo kakvih jamstava, iz općeg raspada. Ona predstavlja nesvodiv ostatak koji odbija nestati, crpeći svoju otpornost iz otvorenosti prema mogućnosti potpune katastrofe. Stoga je toliko daleko od optimizma koliko je to uopće moguće zamisliti.” Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 114.

⁵² „Samo je jedna stvar ostala dostižna, bliska i sigurna usred svih gubitaka: jezik.”, piše pjesnik Paul Celan o koncentracijskim logorima. Usp. *Isto*, 124.

⁵³ *Isto*, 115.

⁵⁴ Eagleton pritom ističe oslobađajuću ulogu umjetničkog jezika, napose književnog. Jezik ne može sasvim izliječiti, ali je preduvjet svake moguće obnove. Nazvati užas – artikulirati ga – znači dati mu granice, oblik, kraj. Ako tragedija može biti izrečena, može biti i prepoznata – a to znači da nismo posve uništeni. Prava katastrofa nije smrt, nego uništenje jezika – stanje u kojem više ništa ne možemo reći, gdje

va profil nade koja izrasta iz očaja, gubitka i katastrofe. Daje zanimljiv uvid: „Najgore je, na neki izvrnut način, izvor nade – jer sa sobom nosi uvjerenje da se ne može niže potonuti. Sada se čovjek može opustiti, budući da nikakav trud vjerojatno više neće popraviti njegovo stanje. Pada nam na pamet paradoks u kojem jedan govornik kaže drugome: ‘Ne može biti gore’, na što ovaj odgovara: ‘O, itekako može.’ Koji je od njih dvojice optimist, a koji pesimist?”⁵⁵ Iskustvo nade pretpostavlja kontrast, iskustvo beznađa. Bez njega nada pada u banalnost pukoga naivnog optimizma, lišenog dubine i refleksije. Takav stav još je Voltaire ismijao u djelu *Candide ili optimizam* (1759.). Upravo zbog toga Eagleton u slikovitim, ekspresionističkim i obilato metaforičnim Blochovim rečenicama pronalazi tragove Panglossove⁵⁶ filozofije.

Djelo *Princip nada* traga za originalnim oblikom marksizma koji bi mogao parirati dubini i širini religije, dok istovremeno usvaja njezin simbolički kapital i feuerbachovski kritizira sam sadržaj vjerovanja u Boga. Blochovi nezasitni enciklopedijski i eruditski interesi obuhvaćaju etiku, estetiku, mitologiju, prirodno pravo i antropologiju, ali i fantaziju, popularnu kulturu, seksualnost, religiju i prirodni okoliš.⁵⁷ Bloch je egzotična vrsta marksista s kojom se i kritičari marksizma mogu donekle poistovjetiti, a teolozi nadahnjivati njegovim idejama, kao što je bio slučaj s Moltmannom.⁵⁸ U tome nepreglednom obilju motiva, izvora i građe Eagleton pronalazi iznimno mnogo konceptualnog bogatstva jer se sve vrti oko ideje nade kao osovine. Izvanredna bogatost Blochova pisanja više je empirijska nego konceptualna, dok je relativno malen broj ključnih pojmova, od kojih su mnogi gotovo sinonimi, ilustriran ogromnim bogatstvom konkretnih fenomena iz različitih područja.⁵⁹

bol ostaje nijema. Više o autorovu shvaćanju tragedije u: Terry Eagleton, *Tragedy*, Yale University Press, New Haven – London, 2020.

⁵⁵ Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 123.

⁵⁶ Lik iz Voltaireova djela koji zastupa nepopravljivi optimizam, aludira se na Leibniza i njegovu *Teodiceju*.

⁵⁷ Usp. Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 93.

⁵⁸ Moltmannov klasik *Teologija nade* (1964.) nastao je pod snažnim utjecajem Blochove filozofije.

⁵⁹ Usp. Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 92.

Blochova opsesija sveobuhvatnošću i univerzalnim znanjem dovodi do pleonastičke neumjerenosti, gomilanja pojmova i primjera, uz često zamagljenu i preopširnu filozofsku strukturu.

Raznolikost sadržaja ne prikriva činjenicu da se temeljne ideje o nadi, još-ne-postalom bitku, Novumu i anticipirajućoj svijesti često ponavljaju. Eagleton to kritički sažima riječima: „Može se reći da je Blochovo pisanje istovremeno premalo marksističko i previše marksističko – s jedne strane, previše spremno pretpostaviti da gotovo svaki povijesni fenomen, koliko god bio udaljen od suvremene politike, ima neku oslobađajuću vrijednost, a s druge strane, previše usmjereno na to da sav taj golemi materijal utisne u kalup povijesnog materijalizma. Prošlost može biti raznolika, ali ima samo jedno odredište. Tako Bloch-staljinist egzistira rame uz rame s Blochom koji prikuplja zanemarene sitnice, brani heretičko i neobično, te istražuje krivudave uličice i neupadljive zakutke ljudske kulture.”⁶⁰

Blochova vizija kombinira širinu i ograničenost. Njegovo djelo obuhvaća raznovrsne fragmente i teme, ali istovremeno stvara koherentnu cjelinu.⁶¹ U njemu se susreću slobodna promišljanja o kozmičkim silama i stroge dijalektičke sheme materije, neobuzdani stil i pomna filozofska raščlamba iskustva nade. *Princip nada* otvoren je za cijelo kulturno bogatstvo, no Bloch ga na kraju integrira u vlastitu filozofiju, progovarajući pritom marksističkim vokabularom. Marksizam u njegovoj interpretaciji preuzima bogato nasljeđe ranije misli – od proroka i Paracelsusa do Hegela i moderne filozofije – ali ga istovremeno nadmašuje kao superiorna pozicija sveukupnog znanja o budućnosti i povijesti. Ponekad se čini da predmarksistička misao nije poznavala koncept budućnosti; on se rađa tek kroz povijesni materijalizam kao vrhunac filozofske misli uopće. Prema Eagletonu Blochova potraga za protomarksizmom u svemu i svačemu otvara pitanje: radi li se tu o stvarnoj intelektualnoj otvorenosti ili o gotovo opsesivnoj prisutnosti ideja u njegovu djelu? Iako tipični zapad-

⁶⁰ Isto, 94.

⁶¹ Vincent Geoghegan u monografiji posvećenoj marksizmu i utopiji, pišući o Blochovu glavnom djelu, opisuje ga kao „enciklopedijski prikaz snova o boljem postojanju; od najjednostavnijih do najsloženijih; od praznih sanjarenja do profinjenih slika savršenstva.” Vincent Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, Peter Lang, Frankfurt na Majni, 2008., 116.

ni marksist po odnosu prema nemarksističkoj misli, Bloch se razlikuje od ideološki srodnih mu mislilaca po svome nepokolebljivom afirmativnom optimizmu. Dok mnogi njegovi suvremenici djeluju melankolično (Adorno, Benjamin), Bloch pokazuje neobičnu vedrinu i mladenačku poletnost. Prisjetimo se kako je još Aristotel nadanje povezivao s mladenastvom. Povijesni kontekst mogao je oblikovati tu perspektivu: ako je nada za Blocha ontološka, a ne samo psihološka kategorija, morala je biti dovoljno snažna da preživi teška vremena. Njegova nepokolebljiva nada može se tumačiti kao izraz izvanredne vizije ili kao oblik slijepog optimizma – ostaje pitanje koliko je utemeljena na razumu (*docta spes*). Bloch je, prema Eagletonu, jedinstven mislilac: mistik materijalizma, koji religijsko i mitsko ne afirmira radi same afirmacije, već da bi ih, adaptirane i transformirane, uveo u marksistički diskurs. Njegov *Princip nada* poziva na revolucionarnu imaginaciju, ali unutar strogo definiranoga dijalektičko-materijalističkog teleološkog okvira. Time njegovo djelo ostaje u stalnom raskoraku između autentične utopijske otvorenosti i ideološke zatvorenosti dogmatizma, koji nezasitno guta bogatstvo sadržaja čineći od svega toga enciklopediju marksističkog poimanja nade kao načela.

Eagletonu je posebno problematična Blochova misao da nada nije samo prolazno stanje duha ili obična želja, već ontološki aspekt same stvarnosti – gotovo poput kozmičke sile.⁶² Tako mišljena nada prestaje biti subjektivni osjećaj i postaje objektivna sila koja prožima svijet i povijest, poput elementa u prirodi, nezaustavljivo pokrećući evoluciju prema slobodi, jednakosti i pravdi. Eagletonu to zvuči previše fatalistički i neuvjerljivo, osobito jer zanemaruje ono što sam naziva tragičnošću nade. Ontologiziranje nade, prema tome čitanju, pretvara komunizam u kozmički proces i svemir vidi kao mjesto u kojem je nada temeljna sila, usmjeravajući sve prema komunizmu kao konačnom cilju. Takvo zamišljanje djeluje previše precizno i uređeno, gotovo kao da je sazdano u najboljem od svih mogućih svjetova, parodirajući Voltaireova Panglossa. Eagleton dovodi u pitanje Blochov kontroverzni stav prema kojem nada nije samo stanje svijesti, već odlučujuća komponenta ugrađena u samu strukturu materijalne stvarnosti i njezinih procesa. Prema njegovu

⁶² Usp. Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 98–99.

mišljenju taj pristup zanemaruje kompleksnost, tragičnost i nesigurnost same ljudske povijesti te riskira pretvaranje nade u gotovo determinističku silu.

Ako je stvarnost inherentno futuristička – ako evolucija nije samo neprekidan proces mutacije, već i nešto što sadrži neuništivi potencijal za sretniju budućnost i ispunjenje nečega boljeg – postavlja se pitanje teleologije i svrhe svega toga. Posebice Blochova poimanja toga svega.⁶³ Iako se svijet mijenja i razvija, iz toga ne proizlazi nužno da je taj razvoj usmjeren prema nekom poželjnom ili dobronamjernom cilju ili ultimativnoj „omegi” povijesti. Evolucija nije nužno napredak ili poboljšanje – može voditi i do destruktivnih ili beznačajnih ishoda. Povijest to potvrđuje: genocidi, ratovi, nasilje i uništenje nisu samo promjene, već duboko negativne manifestacije društvenih procesa s nimalo plemenitom svrhom, ako uopće postoji svrha. To što promatramo svijet očima nade ne znači da ga ispravno ili jasno vidimo. Kritičari Blocha ističu da sama promjena nije vrijednost ako nema jasnu i moralno opravdanu svrhu.⁶⁴ Blochova teza da je cijela materijalna stvarnost prožeta univerzalnim principom nade zahtijeva ne samo filozofsku odvažnost nego i duboko uvjerenje da svemir ima neku vrstu teleološkog smisla ili konačni cilj. Ovdje se postavlja temeljno pitanje: može li nada, kao princip usmjeren prema budućnosti, biti istinski univerzalna ako sama stvarnost nije ni usmjerena ni sklona određenom ishodu?

Bloch, u svojoj inačici marksističke teodiceje, vjeruje da povijest, unatoč tragedijama i neuspjesima, uvijek ide prema napretku. Smrt, poraz i patnja za njega nisu kraj, nego gorivo koje pokreće daljnji razvoj. Čak i velike katastrofe, poput ratova ili Hitlerovih zločina, ne vidi kao trajne prekretnice, već kao privremene nesreće koje ne mogu zaustavi-

⁶³ Držimo najvrjednijim i najuvjerljivijim Eagletonov epistemološki prigovor Blochovoj *docta spes*: kako prosuditi povijesne promjene s gledišta budućnosti koja još nije došla? Bloch predlaže da se povijest može ocjenjivati prema tome koliko doprinosi pojavi ideala slobode, mira i pravde – onoga što on naziva „Sveukupno”. Ipak, budućnost kao konačni cilj povijesti još nije postignut, pa se postavlja pitanje koliko je moguće objektivno suditi procesima koji su tek u nastajanju, a ono što uzimamo kao glavni kriterij još ne postoji.

⁶⁴ Usp. Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 96–99.

ti „veliki hod” povijesti prema boljoj budućnosti.⁶⁵ Ipak, čisti besmisao zla u povijesti ruši Blochovu vjeru da je sve negativno ujedno i motor povijesti. Smrt, prema Eagletonu, predstavlja neuklonjivu granicu pred bilo kojom utopijom. Utoliko se ispraznim čini Blochovo transhumanističko sanjarenje da bi čak i smrt mogla biti prevladana – kroz zajednički život klase, ideju da pravi identitet čovjeka leži u budućnosti i da ga smrt ne može uništiti. On govori o nekoj vrsti „besmrtnog elementa” u svima nama, u kolektivnoj vječnosti. Njegov odnos prema smrti nije u potpunosti u skladu ni s marksizmom ni s kršćanstvom.⁶⁶

Kršćanstvo ne vjeruje u „besmrtni duh” odvojen od tijela, nego u uskrsnuće cijele osobe, zajedno s tijelom. Temeljna ideja jest da se smrt mora do kraja prihvatiti i proživjeti da bi imala smisla. To je Pavlova „luda logika” križa: spasenje i život ne dolaze kroz izbjegavanje smrti, nego kroz potpuno uranjanje u nju i njezino transformacijsko iskustvo.⁶⁷ Slično, marksizam uči da se autentičan život rađa tek iz gubitka i patnje, iz iskustva potlačenosti i nepravde. Samo kroz suočavanje s društvenim i materijalnim nedaćama moguće je razviti kritičku svijest, otpor i potencijal za transformaciju društva. Bloch, međutim, prebrzo zaobilazi negativnost i prepun je nade, zbog čega Eagleton njegovu filozofiju smatra previše površnom i trijumfalističkom – kao da se nada nudi svugdje i bez stvarne cijene. San o savršenstvu u konačnom ispunjenju, u kojem posvuda nazire znakove nade i težnje k boljem, naposljetku trivializira nadu, čineći je istodobno previše prožetom stvarnošću i previše transcendentnom.⁶⁸ Stoga Eagleton kritički poentira: „Njezin je predmet ništa manje nego Totum, što joj daje dovoljno grandiozan cilj; ali

⁶⁵ Usp. *Isto*, 108.

⁶⁶ Usp. *Isto*, 109.

⁶⁷ „Za kršćansku vjeru, kao što smo već vidjeli, Bog je usmjerio ljudsku povijest prema dobrom ishodu, onome koji se ne može izjaloviti. Ni jedan povijesni događaj, čak ni nuklearni holokaust ili ekološka katastrofa, ne može potopiti činjenicu da se povijest u evanđeoskoj perspektivi nalazi u zagrljaju uskrsnuća. Zbog uskrslog Krista nada je, da tako kažemo, već ostvarena. Budućnost je već osigurana prošlošću. Za kršćane je dakle nada doista na neki način ugrađena u samu tvar svemira. Krist je Gospodar stvaranja jednako kao i povijesti. No teško je vidjeti kako isto može vrijediti za Blocha. U njegovu ateizmu jednostavno ne postoji ništa što bi to opravdalo.” *Isto*, 100.

⁶⁸ Eagleton se u mnogim svojim djelima bavi kršćanstvom i pitanjem Boga te otkriva zavidnu teološku potkovanost za jednog teoretičara književnosti i kulturologa.

budući da je ta svrha toliko sveobuhvatna da nije osobito određena, nada zadržava nešto od neodređenosti želje, zajedno s njezinom zastrašujuće apsolutnom kvalitetom. Nju se ne može svesti na puku empiriju, što je zasigurno jedan od razloga zašto je Blochova budućnost tako zabrinjavajuće nejasno definirana. Odrediti je preciznije značilo bi da nada, herojski protagonist Blochova djela, padne na razinu običnih, ovozemaljskih težnji. Ako se želi razlikovati od naših prizemnijih želja, mora biti nespособna točno reći što zapravo hoće.”⁶⁹ Stvarnost je po svojoj prirodi stalno u pokretu i nikad potpuno završena. Blochova ideja apsolutnog savršenstva u budućnosti zanemaruje činjenicu da ljudska priroda i materijalni svijet uvijek ostaju nedovršeni. Ako je nesavršenost i težnja k nečemu višemu temeljno svojstvo materije, koja je uvijek još-ne-postali bitak, tada bi konačno savršenstvo zapravo predstavljalo njezino ukinuće.⁷⁰ Materija po svojoj prirodi ostaje nedovršena, pa apsolutno savršenstvo u budućnosti (Blochov Totum) ne može u potpunosti nastupiti – jer bi to značilo kraj same materije.

Svijet sam po sebi ne teži ni boljem ni gore, već se kreće kroz niz nepovezanih i često nasumičnih procesa. Tko tvrdi suprotno, naginje ili optimizmu ili pesimizmu, a ni jedno od toga nije zrela, domišljena filozofija. Dakle ideja da je nada temeljni pokretač materijalnog svijeta može se činiti jednako apsurdnom kao tvrdnja da su, primjerice, strah ili pohlepa svojstva same materije. U osnovnim crtama tako rezonira Eagleton u svojoj kritici Blochove ontologije još-ne-postojećeg bitka unutar filozofije nade kao kozmičkog, antropološkog i političkog načela. Mišljenje o tome što je vrijedno ili poželjno veoma variraju. Dok neki smatraju heterogenost i raznolikost pozitivnim znakom razvoja, drugi bi to vidjeli kao kaos ili fragmentaciju, zalažući se za trajnost i postojanost nečega drugog – njihova je nada stoga konzervatorska. Napredak u biološkim i društvenim karakteristikama, poput inteligencije ili zdravlja, ne znači ništa okorjelim nihilistima za koje ljudski život uopće nema značenja.

Više kod: Ola Sigurdson, *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek. A conspiracy of hope*, Palgrave Macmillan, New York, 2012., 18–20, 66–81, 116–126.

⁶⁹ Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 110–111.

⁷⁰ Time se Blochova materijalistička pozicija opasno približava idealizmu shvaćenom kao nadilaženje svega konačnog, osobito Hegelovoj dijalektici, gdje svaka konačna stvarnost nosi u sebi potencijal za viši, apsolutniji oblik.

Ideja apsolutiziranja nade kao pokretača promjene i Novuma boluje od kroničnog avangardizma. Ona se suočava s važnim problemom: sama promjenjivost nije dovoljna za opravdanje optimizma. Promjena nije automatski dobra ili poželjna. Povijest je puna primjera gdje dinamika i otvorenost budućnosti dovode do užasa i propasti, poput nacističkog režima ili kapitalističke društveno-političke mutabilnosti koja uključuje društvene nepravde i genocid. Mnogo toga nečasnog učinjeno je pod izlikom nekakve ili nečije nade. Stoga Blochova filozofija nade istovremeno predstavlja poziv na suzdržanost i oprez – promjena treba biti mjerena moralnim kriterijima, a ne pukom mogućnošću ili kretanjem.⁷¹ Dometnuli bismo pikanteriju iz povijesti filozofije – Bloch je isprovocirao nastanak Jonasova djela *Das Prinzip Verantwortung* (1979.) upravo tim svojim previše razmahanim filozofskim optimizmom.

Nada je često prikazivana kao duboko egzistencijalno stanje (Kierkegaard, Marcel), no ipak je ne treba promatrati isključivo kroz tu prizmu. Iako su ciljevi i težnje važni, povijest nas uči da je mesijanizam, odnosno bezuvjetna vjera u povijesni napredak, ponekad pretjerana reakcija na složenost društvenih promjena. Filozofi poput Benjamina i Jamesona upozoravaju da se istinska, duboka nada rađa tek u trenutcima kada se čini da je sve izgubljeno, u apsolutnom beznadu, a ne tijekom razdoblja optimizma i sigurnosti.⁷²

S druge strane, nada nije ni sve ni ništa. Psihoanaliza pokazuje da ljudska želja nikada ne prestaje, ali to ne znači da ne možemo pronaći način da s njom koegzistiramo, prihvaćajući stvarnost takvom kakva jest. Iako utopijski ideali o savršenom svijetu ostaju nedostižni, realno je vjerovati da se naša situacija može značajno poboljšati. Zahtjevi za boljim društvom nisu tek beznačajne želje, već ostvarivi ciljevi koji mogu donijeti barem djelomičnu pravdu, mir i dostojanstvo. Posebna vrsta nade potrebna je za radikalne promjene koje se suočavaju s velikim otporom. Teolozi i filozofi, poput Herberta McCabea i Raymonda Williamsa, ističu da prava nada mora proći kroz patnju i poraz da bi došla do preobra-

⁷¹ Nakon svih loših i potresnih iskustava XX. stoljeća još predstoji načiniti kriteriologiju za takvo što i nadi suvremenosti pribaviti primjerenu aksiologiju. A Jonas je tek jedan od pionira toga nastojanja.

⁷² Usp. Terry Eagleton, *Hope without optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015., 131–133.

žaja i uskrsnuća – bilo u duhovnom, bilo u društvenom smislu.⁷³ To je nada koja ne poriče teškoće, nego ih prihvaća kao nužni put do obnove.

Zaključno, istinska nada nije uvijek radosna i jednostavna. Poput uskrsnuća koje slijedi križ, ona nosi sa sobom teret i patnju, ali upravo zbog toga ima snagu da transformira i ostvari nešto pozitivno. Nada je, zaključuje Eagleton, balans između realnog priznavanja problema i vjere u mogućnost promjene, što nas poziva da ne odustajemo čak ni u najtežim trenucima. To je plemeniti realizam koji ne zatvara oči pred tragedijom, već se potvrđuje unatoč njoj.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Tragedija nas, prema Eagletonovu mišljenju, ne tješi; ona nas katarzično suočava s najdubljim istinama o ljudskoj krhkosti, smrti, moralnim sukobima i nemoći. Pritom se ne misli isključivo na književni žanr, već na oblik svijesti i temeljno egzistencijalno iskustvo. Tragično nije ograničeno samo na tragediju kao literarni oblik – tragična svijest može se pojaviti u romanima, filmu, filozofskim djelima, javnim nastupima, pa čak i u svakodnevnom životu. To je način spoznaje stvarnosti, oblik promišljanja koji zahtijeva da prihvatimo granice ljudskog postojanja, uključujući smrt, poraz, moralni konflikt i nepredvidivu slučajnost. Upravo suočavanje s tim stvarnostima ima osnažujući učinak jer oslobađa od iluzija i razvija egzistencijalni realizam: negativnost i zlo nisu samo komponente dijalektičkog procesa usavršavanja materije i ljudskog duha, već realni izazovi s kojima se čovjek mora suočiti. Nada, u Eagletonovu shvaćanju, ne dolazi kao iluzija koja skriva tragično, niti kao obećanje kozmičkog mehanizma koji automatski vodi k boljitku. Ona nastaje nakon spoznaje tragedije – rezultat je njezina prihvaćanja i sublimacije, a ne njezine negacije. Drugim riječima, nada nije zanemarivanje patnje, već svjesno nošenje s njom i pronalaženje smisla i mogućnosti djelovanja unatoč njoj.

U tom kontekstu tragedija i nada postaju egzistencijalno povezane. Onaj tko prepoznaje i prihvaća tragediju, sposoban je za dublju, životniju i realniju nadu. Tragični junaci, iako često slavno propadaju, ostaju vjerni svojim vrijednostima ili nastoje djelovati moralno u nemogućim

⁷³ Usp. *Isto*, 133.

okolnostima, što u sebi nosi formu nade koja izvire iz patnje i gubitka. Antigona bira smrt jer ostaje vjerna božanskim zakonima, Lear kroz patnju uči o svijetu i vlastitoj slabosti, Hamlet traži istinu usprkos opasnosti i zabludama. Ta vjernost višem cilju – pravdi, ljubavi, istini – predstavlja sjeme nade: i kada svijet propada, ljudska dostojanstvenost, moralni integritet i slobodna volja opstaju, čineći od njih oblik otpora i ustrajnosti.

U svojoj kritici Blochova optimizma, koji u svemu i svugdje vidi klicu nade i time je banalizira, Eagleton naglašava da prava nada ne dolazi iz materijalnog pokroviteljstva kozmosa, već iz priznavanja očaja i tragičnih istina. Ona nije *happy end* očekivanje, nego realistična, tragična nada – ona koja zna da neće sve biti dobro, ali koja unatoč tomu ne odustaje od temeljnih vrijednosti, borbe za pravdu i moralnih principa. Tragična nada ne skriva stvarnost, nego je transformira u potencijal za otpor i smisleno djelovanje. Banalni optimizam, suprotno, nudi plitku i površnu vjeru da će sve na kraju ispasti dobro, ignorirajući stvarne društvene, moralne i egzistencijalne probleme. Blochova grandiozna filozofija nade, u kojoj je nada univerzalni princip materijalnog svijeta, također je osjetljiva na taj rizik – može postati idealizirana i odvojena od stvarnosti. Za razliku od toga Eagleton promiče tragičnu svijest kao realističan i dubok pogled na ljudsku sudbinu. Tragedija je način suočavanja sa složenim moralnim sukobima, patnjom i ograničenjima života, priznajući da svijet nije jednostavan i da često nema lakih odgovora na duboke etičke dileme. Tragična svijest znači prepoznavanje da život uključuje sukob dvaju ili više legitimnih vrijednosti, koje ponekad vode do neizbježnog poraza ili gubitka. Ona nas uči da se ne smijemo zavaravati lažnim nadama ili pojednostavljenim rješenjima, već da prihvatimo stvarnost u njezinoj punini – sa svim patnjama, nepravdama i moralnim složenostima. Upravo ta svjesnost otvara prostor za autentičnu ljudsku veličinu jer zahtijeva hrabrost, mudrost i spremnost na odgovornost. Na kraju, tragična svijest i autentična nada su nerazdvojne. Tragedija uči da poraz ne znači kraj, nego mogućnost dostojanstvenog otpora. U toj svijesti rađa se nada koja nije iluzorna, cinična ili slijepa, nego realna, hrabra i životna. To je nada koja prepoznaje patnju, uči iz nje i koristi je kao temelj za djelovanje i moralni integritet, a ne kao izgovor za pasivnost ili neodgovornost.

BETWEEN PRINCIPLE AND TRAGEDY: EAGLETON'S CRITIQUE OF BLOCH'S PHILOSOPHY OF HOPE

Abstract

This paper deals with the complex notion of hope in philosophy. The introduction highlights the ambivalent nature of hope – it is both a source of strength and a dangerous illusion, as shown in various interpretations from antiquity (Plato, the Stoics, Spinoza) to modern thinkers (Kierkegaard, Camus).

The central part is devoted to Ernst Bloch, who in his work *The Principle of Hope* develops the idea that hope is more than a subjective feeling – it is an ontological principle, the “not-yet” potential that the world continually carries within itself. Bloch distinguishes between abstract and concrete utopias and emphasizes that hope, grounded in real possibilities, can drive social, cultural, and political change. His vision of the world encompasses elements of Marxism, religion, art, and mythology, but also carries the danger of dogmatic utopianism.

In the third part, the paper presents the critique of Terry Eagleton, who offers the concept of “tragic hope.” For him, hope does not rest on optimism or the teleological necessity of history, but on the ability to endure amidst ruins – in the confrontation with tragedy, despair, and failure. Whereas Bloch sees hope as a cosmic force moving toward utopia, Eagleton views it as resistance despite catastrophe, a hope against hope.

In conclusion, the author highlights the tension between Bloch's optimistic, utopian conception and Eagleton's realistic, tragic hope, stressing that authentic hope is not the same as optimism, but rather persistent striving and resistance, even when there is no guarantee of fulfillment.

Keywords: hope, Bloch, Eagleton, optimism, tragic