

lisjen goldman

lukač i hajdeger

totalitet, bivstvovanje i istorija

Osnovna problematika zajednička i Lukaču i Hajdegeru jeste neodvojivost čoveka od smisla i sveta, identičnost subjekt-objekta: dok čovek razumeva svet on razumeva smisao *Daseina*, smisao svoga bivstvovanja i, obrnuto, tek razumevajući svoje sopstveno bivstvovanje, on može da razume svet. Dva mislioca odbijaju kao lažnu ontologiju celu filozofiju koja nudi jednu teoriju totaliteta ili Bivstvovanja polazeći od opozicije između subjekta i objekta. To su — totalitet i Bivstvovanje — dve centralne kategorije koje su uvela ova dva mislioca i koje ih razlikuju od neo-kantijanstva, vladajućeg u njihovoj epohi, kao i od Huserlove misli.

Ono što Hajdeger govori o kategoriji Bivstvovanja, nalazi se već kod Lukača povodom totaliteta. Bivstvovanje nije kategorija, koncept najopštiji i najprazniji. To, uostalom, nije nikakav koncept, to je osnovna realnost počev od koje *Dasein* pita: njegova bitna oznaka je da je *temporalan, značajan i istoričan*.

Totalitet u *Istoriji i klasnoj svesti* takođe nije nikakva datost, to nije ništa o čemu možemo govoriti u indikativu, iz prostog razloga što smo mi, a sa nama i subjekat, unutar i što objekat, svet konstituisan kroz aktivnost kolektivnog subjekta, jeste u subjektu koji odatle protizlazi. Potom, ovaj totalitet je značajan jer se odnosi na ljudsku aktivnost i jer ljudi uvek stvaraju značajne realnosti. Nijedna definicija nije moguća u duhovnim naukama; one su uvek otkrića smisla i, kroz to, jedinstvo suda činjenice i suda vrednosti; smisao i njegovo otkrivanje imaju eminentno istorijski karakter a za Lukača kao i za Hajdegera autentičnost se nalazi u odnosu na istoriju. Ovaj odnos prema istoriji je, pak, kod svakog od ova dva mislioca shvaćen na fundamentalno različit način.

Uprkos razlikama, drugde inače bitnim, Lukač i Hajdeger našli su se zajedno kod kritike Hegelove filosofije. U odeljku o istoriji Hajdeger objašnjava u čemu se on odvajala od Hegela: Hegel nastoji da približi istoričnost i nauke o prirodi da bi izgradio svoje shvatanje vremena pošav od tačke, dakle iz prostora, i da, zatim, taj koncept vremena — koji dolazi iz nauke o prirodi — primeni na zbivanja duha. Lukač, koji je smatrao nužnim razlikovanje između duhovnih i prirodnih nauka, takođe je kritikovao njihovo poistovećivanje: pri svemu tome on se nije direktno odnosio na Hegela, već na Engelsa, koji je, u ovom pitanju, branio hegelijansku poziciju (ova kritika Hegela nanela mu je, uostalom, mnogo nepravilnosti od strane njegovih prijatelja marksista).

Budući ontološkoga reda, problematika Bivstvovanja se, prema Hajdegeru, postavlja u fenomenološkim istraživanjima. Nauke, koje zaboravljaju sopstvene osnove i utvrđuju se u empirijske i ontičke konstatacije, mogu ostati ono što jesu i obitavati van tih istraživanja. Ovo dvojstvo ontološkog i ontičkog — fundamentalno za Hajdegerovu misao — nalazi se ponovo kod njega na drugim nivoima, u sukobu autentičnosti i neautentičnosti, na primer, ili u koncepciji istorije u dve dimenzije kroz povratak u autentičnost i pad u neautentičnost. Ova neautentičnost je prvobitna datost, autentičnost se odslikava tek kao zadatak, tek kao permanentna i apstraktna mogućnost koji individualni *Dasein* može u svakom slučaju da bira.

Lukač, naprotiv, povezuje Istoriju sa kolektivnim subjektom, a ne zadržava je za elite kao *Sein und Zeit*. Za *Istoriju i klasnu svest*, posebni istorijski fenomeni, forme, su na izvesnom nivou univerzalne realnosti u kojima učestvuje čitava ljudska zajednica. Polazeći od te koncepcije, kod Lukača se nalazi jedna kategorija — koja je za Hajdegera dostojna prezrenja: progres odnosno nazadovanje, smeštena u objektivnoj mogućnosti. Polje mogućeg, prema Lukaču, nije, kao za Hajdegera, otvoreno jednom za svagda *Daseinu*: ono je istorijskog a ne ontološkog reda i neprestano se transformiše sa delovanjem kolektivnog

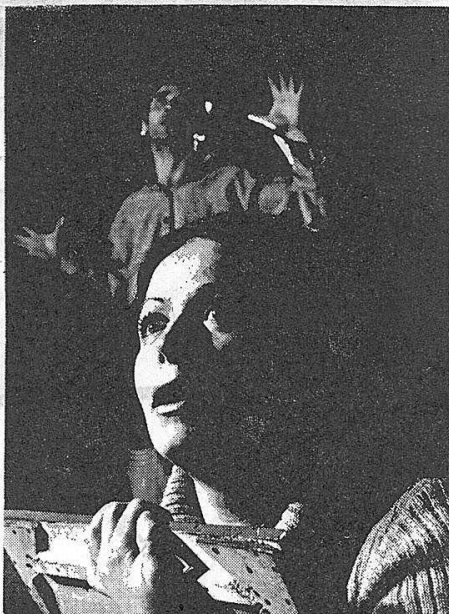
dosuđenom ili mogućom svesti; ali ova, prema Lukaču, ne može prodati do svesti kolektivnog subjekta i biti shvaćena sa njegove strane, izuzev u posebnim i izuzetnim slučajevima istorije, u slučaju proletarijata. Objektivni karakter mogućnosti dopušta i nalaze, svakli put, naučno izučavanje njenog polja, naučno izučavanje koje je sa svoje strane vredno samo pod uslovom da do krajnosti ostane otvoreno ka projektu. Tako se Lukač, iako prihvata nužnost nauke, suprotstavlja čitavoj pozitivističkoj sociologiji i postupku koji bi da čoveka svede na stvar, a nauku vrati na nivo fotografskog dokaza; ovo svođenje, samo po sebi, kako smo to već primetili, postavlja Lukaču jedan problem istorijskoga reda koji nauka treba da prouči. U Lukačevoj teoriji postvarenja, filosofija i nauka su nerazmrsivo isprepletene, a ova poslednja pokušava da objasni kako svet tamo biva predstavljene — prostornim kategorijama — kao prizor koliko i kao predmet jednako pristupačan spolja.

Međutim, zarad preciznosti, valja dodati da lukačevski koncept postvarenja ne može ni u kom slučaju biti sveden ili uključen u prostornost u bergsonovskom smislu: Lukač kritikuje prevlast invarijantnog, ali prihvata posredovanja i koncepte. Pa ipak, bilo je, možda, uticaja koji ne umanjuju toliko osnovne razlike između njih dvojice. Nedavno je Gabel pokušao da poistoveti Bergsonovu prostornost i Lukačevo postvarenje, ali je naišao na jedan veoma delikatan problem: problem nauke. Kod Bergsona, prostornost je povezana sa akcijom na planu lažne svesti, a za njega nauka je takode prostorna; dok, naprotiv, za Lukača je odsustvo prakse ono što produkuje postvarenje (a, potom, čitava prostornost ne svršava u lažnoj svesti, već jednostavno u njenoj hipertrofiranoj formi: postvarenju). Ako je, kako to veruje Gabel povodom Bergsona, čitava prostornost lažna svest, onda se nauka više ne može braniti, iako je on ipak shvata kao istinsku svest. Lukač kritikuje postvarenje, ali, čineći to, ne vraća se na mističku poziciju.

Prema *Istoriji i klasnoj svesti* valja naučno objasniti kako ljudi postaju to što jesu od datih elemenata u jednom svetu zbivanja, gde su njihovi društveni odnosi tajanstveni utoliko ukoliko su takvi i pojavljuju se kao posed stvari izvan njih: treba razumeti kako su, polazeći od novih društvenih odnosa, mentalne strukture transformisane, postvarene, usitnjene i približene uz datosti. Polazeći od fetišizma robe, Lukač razumeva i objašnjava rođenje i razvoj toga sveta spektakla i njegovu krunu: individualni subjekt, koji se nalazi naspram njega i sa njime je u odnosu, kroz čitav niz dvojtava, takvih kao subjekt/objekt, konačno/beskonačno, suština/pojava, vrednost/činjenica, i danas bi se ovim dualizma mogla dodati i opozicija ontološko/ontičko.

Razmatrajući formulu glavnog revizionističkog teoretičara, Bernštajna — formulu koja je bila postala slavna kritička svoga doba: »Pokret je sve, cilj nije ništa« — Lukač postavlja problem dualizma povodom odnosa između sredstava i cilja. Dualizam je vizija predmeta predstavljenog kao čista spoljašnja objektivnost, nezavisna ili suprotstavljena subjektu; a mi smo rekli da on za individuu ne može biti drugo. Samo su dva stava moguća za taj individualni subjekt: tehnički ili etički; sve ostale mogućnosti mogu se vratiti ili svesti na to. Tehnički stav zastupa primarnost cilja, koji treba realizovati po svaku cenu, i kome treba potčiniti sredstva čija je važnost drugostepena; etički stav, naprotiv, potčinjava kraj sredstvima i uvek nastoji da sačuva čiste ruke. Jedino dijalektička perspektiva prevazilazi dualizam i stavlja u odnos subjekt kao grupu, kao relativni totalitet, naspram sveta, shvaćenog kao proces i totalitet.

Tek unutar prakse koju usmerava transindividualni subjekt, predmet može biti razumljen i objašnjen. Protivno Bernštajnu,



makedonski narodni teatar, skopje
ž. činjo—b. stavrev: »zid, voda«

subjekta. Za Hajdegera, naprotiv, ova kategorija je ontičkoga reda i van mogućnosti koja bi da bude shvaćena na fundamentalno različitom ontološkom planu: uostalom, tek u odnosu na ovu ontološku mogućnost dopušteno je govoriti o autentičnosti ili neautentičnosti.

Objektivna mogućnost može biti izučavana uz pomoć onoga što Lukač naziva

Lukač ističe da u totalitetu, uspostavljenom kroz tesne odnose između suštine i pojave, cilj prožima svaki dati elemenat u datom trenutku. Kraj je neodvojiv od sredstava koja strukturiraju, kao što je on, sa svoje strane, neprestano strukturisan kroz njih; tako je jedina mogućnost da razumemo jedan predmet ili jednu društvenu realnost da uzmemo u obzir ne samo neposredno dati elemenat, već i njegov položaj i strukturu, njegovu orijentaciju prema njoj; valja integrisati uticaj procesa u i na rezultat. Tako, dok izučavamo jedan fenomen, treba izvršiti genetičku analizu: strukturalizam Lukača — i onih koji se njime inspirišu — jeste genetički strukturalizam. Ne interesuje nas rezultat, struktura, nezavisno od njene istorije, jer je ova povezana sa svojom genezom, takođe strukturisanom; baš naprotiv, istorija treba da bude proučavana podjednako u svojim strukturama. Na nivou zbivanja, kao i na epistemološkom nivou, kraj i sredstva čine jedinstvo kroz odnose u množinskom subjektu, ovaj pak — obrnuto od transcendentnog *Ega* — nije filozofske naravi i u svakom trenutku može biti dostupan. Velika nadmoć transindividualnog subjekta nad transcendentnim *egom* jeste u tome da on nije suprotavljen predmetu, da uvek ima empirijski karakter i da je dostupan istraživanju: ljudi su ti koji su istok predmeta, dela i ideja; oni su taj kolektivni subjekat koji se može izučavati. Transcendentalni *ego* — čije se poreklo sagledava polazeći od dijalektičke vizije sveta — uzalud nastoji da prevaziđe taj dualizam; mesto toga on iščezava u trenutku kada se otkrije nerazdvojni odnos između značajnog univerzuma u kojem žive, i iz kojeg prističu ljudi koji ga stvaraju: otkriva da taj množinski subjekat čini deo sveta, uvode u njega praktični smisao, a svet je opet i njegov deo i konstituše ga.

Kolektivni praxis, osnova shvatanja koje Lukač izlaže u *Istoriji i klasnoj svesti*, ne postoji za Hajdegera. Uprkos *Seinu* kao centralnoj »kategoriji« i uprkos prekidu sa transcendentnim *egom* — *Sein und Zeit* ostaje zarobljeno u dualizmu sa njegovim opozicijama između ontološkog i ontičkog, sa jedne strane, i filozofije i naruke, sa druge. Protivno Lukaču, koji, polazeći od fetišizma robe i kolektivnog subjekta, uspeva da objasni poreklo sveta datog kao zbivanje, Hajdeger nije išao s onu stranu fenomenološke deskripcije sveta zla i neautentičnosti i nije uspeo da mu objasni istorijski izvor. Tradicionalna ontologija, čije poreklo *Sein und Zeit* ne objašnjava, pojavljuje se — makar implicitno — povezana sa svetom *Mit-seina*, sa ovim neautentičnim svetom koji usisava filozofe i koji definiše čoveka polazeći od datosti, tretirajući ga kao predmet; dok je, naprotiv, fundamentalna ontologija, koju Hajdeger izlaže, obavezna da razume *Das sein* kao ono što ne može da se odredi prema sebi samom a da ne postavi pitanje Bivstvovanja, u stanju je da učini samo postavljajući pitanje smisla i otkrivajući se prema projektu i slobodi.

U Hajdegerovoj knjizi pažnju je na prvom mestu privukla analiza *Daseina*; i sav jedan bitni aspekt *Sein und Zeita*, problematika Bivstvovanja — razlika između Hajdegera i Sartra — bio je u početku zanezaren. Publikacija je u toj knjizi videla manje filozofiju istorije, filozofiju Bivstvovanja kao totaliteta, nego ili posebnu problematiku, onako kako ju je Hajdeger formulisao, problematiku sveta autentičnosti i neautentičnosti, problematiku dereliktije, straha i strepnje. Najpre je primećena samo misao o biću-za-smrti i, na prvi pogled, izgledalo je da je sav uvodni deo o *Seinu* nepotreban, da bitno počinje tek sa analizom *Daseina*. Ova analiza inaugurisala je egzistencijalizam kao filozofiju granice, no Lukač je tu misao nagovestio već u jednom od svojih prvih tekstova: u *Metafizici tragedije*.

To je jedan od eseja koji čine knjigu *Duša i oblici*, objavljeni 1911, a koja objedinjuje tekstove, već publikovane, uglavnom na mađarskom i nemačkom jeziku, u ča-



hrvatsko narodno kazalište, zagreb
m. krleža: »put u raj«



narodno pozorište, zenica
v. lukčić: »zavera«



narodno pozorište, zenica
v. lukčić: »zavera«

sopisima. Dalje od univerzitetske filozofije profesora XIX veka, Lukač nastavlja u toj knjizi tradiciju klasične misli i poima čoveka bitno kroz njegovo traganje za apsolutom. Preliminarni esej — napisan povodom publikacije knjige — nastoji da odredi suštinu ovoga žanra. Polazeći od jedne konkretne realnosti, esej postavlja problem smisla, mireći se sa tim da ne može dati sistematičan odgovor; ovaj, budući iz domena filozofije, ostaje van mogućnosti eseja, koji jedino uspeva da ga nagovesti. Tako je esej, u svojoj suštini, jedna ironična forma, pošto postavlja fundamentalna pitanja ali povodom događaja ili formi koje su same po sebi lišene važnosti. Svaki od eseja iz ove knjige bavi se po jednom formom: forme su, za mladog Lukača, značajne strukture — otuda i naslov *Duša i oblici* —, to su umetničke ili egzistencijalne forme koje manifestuju psihičke strukture čiju autentičnost Lukač ispituje. Lukač je, možda, osetio bliskost ovoga načina ispitivanja sa ironičnim stavom Kjerkegora, kome je posvetio jedan od glavnih eseja svoje knjige, jedan od prvih tekstova, bez sumnje, koji je ponovo otkrio, već pre prvog svetskog rata, danskog mislioca. U poglavlju koje mu posvećuje, Lukač se suprotstavlja Kjerkegoru i definiše centralni događaj njegovog života — veridbu i prekid sa Reginom — kao *gest* koji teži da dostigne, ne mogav — to, autentičnu formu, to jest »jedini put ka apsolutu u životu«. *Duša i oblici* takođe ne prave mesta Kjerkegorovoj strepnji, što Lukača bitno razlikuje od potonjeg egzistencijalizma, koji je ipak nagovestio u *Metafizici tragedije*. Ovaj tekst, najpre objavljen u *Logosu*, a preštampan na kraju knjige, izražava Lukačeve pozicije iz toga perioda.

Vraćajući se na paskalovsku poziciju »sve ili ništa« bez prelaza i nijansi, Lukač u eseju o tragediji stavlja u pitanje vrednosti zapadnog individualizma, dominantnog već od XVII veka. Tu on postavlja, u svojoj akutanosti, problem odnosa između individue, autentičnosti i smrtnosti, i poima čoveka kroz dve mogućnosti, autentičnog i neautentičnog, kako će to kasnije učiniti i Hajdeger u delu *Sein und Zeit*. Lukač očigledno ne upotrebljava potonjeg hajdegerijansku terminologiju, ali u istom smislu suprotstavlja *Das Leben* (Život) autentični i *das Leben* (život) neautentični. On tu opisuje neautentični život kao »anarhiju svetlotamnog«, gde se nikad ništa »ne ispunji, ništa ništa dođe do kraja; uvek se novi glasovi, zbunjujući, umešaju u hor onih što su već ranije zazvučali.«¹ U tom neautentičnom životu »sve se sliva i stapa, bez prepreke, u nečistoj mešavini; sve se razara i razbija, nikad ništa ne procveta do stvarnog života... Život je najnestvarnije i najmanje živo od sveg bivstvovanja koje se uopšte može zamisliti«. Hajdegerijanska deskripcija neautentične egzistencije je složenija, ali njeni ostali vidovi podjednako se ponovo nalaze kod Lukača, ne samo 1911, već i u *Istoriji i klasnoj svesti* (1923), u poglavlju o lažnoj svesti i rđavoj veri.

Prema *Metafizici tragedije* »autentični život je uvek nestvaran, štaviše uvek nemogućan za empiriju života«; nema prelaza između svakodnevnog života i autentičnosti, ali, o čuda: »Nešto zasvetli, sevne kao munja iznad njegovih banalnih staza... slučaj, veliki trenutak, čudo...«. »Čudo je ono što određuje i što je određeno; neproračunljivo provaljuje u život, slučajno i bez veze, i neumoljivo razrešava celinu kao jasan i jednoznačan računski zadatak«. Sama prilika malo znači, »odveć tuđi a da bi bili jedno drugom neprijatelji, stoje ovde jedan naspram drugog; ono što razotkriva i ono što je otkriveno, povod i otkrovenje. Jer povodu je tuđe ono što se njegovim dodirom tu otkriva, uzvišenije je i potiče iz drugih svetova. I tuđim pogledom meri sad već samosvojna duša celo svoje ranije postojanje«. U životu, čovek se pati i očekuje čudo koje nikad ne dolazi:

»Doživljaj se krije u svakom događaju života kao ponor što grozi opasnošću, kao kapija što vodi u dvoranu sudija: poveza-

nost sa idejom, čija je pulka pojava... Mudrost tragičnog čuda jeste mudrost granica. Čudo je uvek jednoznačno, ali sve što je jednoznačno razdvaja i ukazuje u dva pravca sveta... Svaki vrhunac je vrh i granica, presečište smrti i života. Tragični život je od svih života najisključivije ovomezaljski. Zato se njegova životna granica uvek stopi sa smrću. Stvarni (autentični) život nikad ne dostiže tu granicu i smrt poznaje samo kao nešto što stravično preti, besmisleno, što naglo preseče njegov tok. Mističnost je preskočila granicu i stoga uklinula svaku stvarnosnu vrednost smrti. Za tragediju je smrt — granica po sebi — uvek imanentna stvarnost... Doživljavanje granice je buđenje duše u stanje svesti, samosvesti: ona jeste, jer je u granicama; jeste samo zato i utoliko koliko je u granicama».

Za Lukača, iz toga perioda, opozicija između tragične veličine i različitih oblika neautentične svesti jeste apsolutna. Ova veličina prebiva u samoći, u odbijanju čitavog socijalnog života; prebiva u odbijanju istorije. *Metafizika tragedije* postavlja se uz Rasina i Kanta, a suprotstavlja svakom istorijskom poduhvatu, Sekspiru kao i Hegelu. Ovaj je govorio o tragediji, ali samo kao o jednoj od figura svesti i integrisao je svest o granici u jedno zbivanje koje je prevazilazi, u zbivanje duha i istorije. Za Lukača, iz 1911, granica prisvaja svu važnost za individuu, nijedan, dakle, projekat više nije vredan, a istorija je na-prosto nemogućna. On je uočio, kao uostalom i Paskal, granicu i razmotrio je, bez strepnje, veličinu čoveka u odbijanju, veličinu života gde se nijedan projekat ne realizuje, pošto se individua nalazi u granici i prisustvu smrti. Dok, naprotiv, Hajdeger uvodi strepnju — koju Lukačeva tragična pozicija isključuje — i želi da zasnuje projekat i istoriju polazeći od bića-za-smrt i misli o granici; želi da dostigne bivstvovanje-sa pošav od autentičnosti koja je prisutna samo u izolovanosti i kroz samoću.

Za *Sein und Zeit*, istorija je bitna i smisao bivstvovanja i autentičnosti nalazi se samo u istorijskom projektu. Bivstvovanje i istorija, ove fundamentalne hajdegerijanske »kategorije«, ne postoje u *Metafizici tragedije*, iako za Lukača svest o granici podrazumeva izbor između autentičnosti i neautentičnosti. Totalitet i istorija pojavljuju se u *Istoriji i klasnoj svesti*; pošto sa kolektivnim subjektom istorija postaje mogućna, svest o granici iščezava, a smrt gubi od svoje važnosti.

Hajdeger kritikuje svaku svest koja, živeći autentično, ne daje smrti centralnu važnost i ne shvata je kao fundamentalni problem. On je 1927. izvršio sintezu dve perspektive, sintezu koju je Lukač uvek odbijao, i ujedinio filozofiju istorije i kjerkegorijansku filozofiju strepnje i samoće. Hajdeger ne nudi filozofiju neposrednog doživljaja; nije reč, po njemu, o temporalnosti čija je autentična forma istoričnost. Filozofija koju on izlaže jeste fenomenološka filozofija, uprkos njegovom objašnjenju, u poglavlju o fenomenologiji, da ova strogo treba da se usmeri ka smislu Bivstvovanja koje nije jedan dati fenomen. Smislu Bivstvovanja pristupa se ne kroz neposredni doživljaj, koji je neautentičan, već kroz autentičnu temporalnost i istoričnost. Za *Sein und Zeit*, istorija, ukoliko je autentična — ne istoričnost svetske istorije, one o neposrednom bivstvu-sa — to je istorija individua koje postaju autentične u izolovanosti i kroz odlučnost pre ponovnog pada u neautentičnost. Istorija se svaki put zbiva polazeći od odluke čija autentičnost proizilazi iz bića-slobodnog-za-smrt, a linije koju ova smela odluka — da se poslušimo Hajdegerovim terminom — stvara između individue i zajednice (*Gemeinschaft*) jednog naroda (*Volk*) preko heroja prošlosti, koje je ova individua u toj odluci izabrala kao model, usmeravajući se prema budućnosti.

Hajdeger to autentično bivstvovanje-sa u zajednici jednog Naroda naziva: *sudbina*. Ne radi se o ljudskoj zajednici, ni svetskoj istoriji — koja je, po Hajdegeru, jedna br-

bljarija, — već o zajednici jednog naroda i autentičnom ponavljanju njegovih prošlih heroja. A, međutim, za Lukača iz 1923. subjekti istorije su grupe, kolektivni subjekti, koji su, u isto vreme, i njen predmet. *Dasein*, ta posebna forma Bivstvovanja počev od koje su akcija i razumevanje mogući, nije, prema Lukaču, individua već množinski subjekti čije su mogućnosti objektivne.

Za Lukača, kao i za Hajdegera, smisao se otkriva u odnosu na *Dasein* ili u odnosu na množinski subjekt. Ali, određen kroz individualnost *Daseina* ili kolektivnog subjekta, taj odnos prema smislu ustanovljuje se različito kod dva mislioca. Kod Hajdegera, ovaj odnos nije posredovan i, u suprotnosti sa autentičnom odlukom, on posredovanje radije smešta na plan svetske istorije i kroz nju karakteriše različite oblike istoricizma. Naprotiv, kod Lukača prelaz između zbivanja i totaliteta, otkrića konkretnog i imanentnog smisla nije neposredno istinit, odluka ne otkriva smisao niti mu daje pristupa; ne skače se sa pozitivne nauke i neposredne datosti ka totalitetu Bivstvovanja. Problem totaliteta u *Istoriji i klasnoj svesti* jeste problem konkretnih i progresivnih totaliteta; istraživanje ima za cilj da otkrije njihove veze i njihova posredovanja. Bez ovih posredovanja okončava se, prema Lukaču, u istoriji sa dve dimenzije; sa dve buržoaske koncepcije koje joj odgovaraju. Prvo, formalni stav: klasifikacija spoljašnjih istorijskih zbivanja, kao opšta teorija i zakon o tri stanja Ogista Konta, primenljiv na sve slučajeve, bez ikakvog obzira na imanentne strukture i posebna posredovanja. Drugo, i u suprotnosti sa ovim formalizmom koji ne vodi računa o posebnom i konkretnom zbivanju, iracionalističke teorije, sa svojim metodama zasnovanim na intuiciji i empatiji, koje u prvi plan ističu uloge velikih ličnosti i elita i insistiraju na jedinstvenom i neuhvatljivom karakteru zbivanja i individualnosti; njih treba razumeti — prema ovim teorijama — u njihovoj neponovljivosti, nezavisno od svih racionalnih nastojanja, jer imaju svoje sopstvene zakone. Protiv ovih srodnih i komplementarnih koncepcija Lukač ističe valjanost dijalektičke analize, čija se specifičnost sastoji u mogućnosti da, u isto vreme, napusti apstraktni karakter opšte teorije i iracionalni karakter individualne činjenice — sačuvavši, pak, relativnu slobodu individui — polazeći od mogućeg polja množinskog subjekta i njegove funkcije u praksi grupe povezane sa praksama ostalih socijalnih grupa: tek razumevajući njihovu akciju iz te perspektive, iz svesti o kolektivnom subjektu, drugim rečima iz de-reifikacije, ljudi mogu pristupiti autentičnosti i zajednici. Jedino tako može biti prevaziđena koncepcija Istorije u dve dimenzije, istorije formalnog istoricizma kao i one o stvaralačkim individuama. Ova istorija u dve dimenzije ponovo se susreće još kod Hajdegera, koji, polazeći od individualnog *Daseina*, poznaje samo individualnu autentičnost, u izolovanosti i životu za smrt.

Napred smo primetili: misli Lukača i Hajdegera — ranog Lukača (1909—1923) i ranog Hajdegera (1927) — homologne su i srodne, uza sve osnovne razlike koje dolaze od izražaja u svakom od problema. Njihove perspektive su različite i ne mogu biti pomešane. Uprkos tome, teško je zamisliti ova dva filozofa bez odnosa između sebe, i povodom tih odnosa treba u najmanju ruku govoriti o Lukačevom uticaju preko časopisa i čak, u određenoj društvenoj sredini, o posrednim odnosima preko Laska.

¹⁾ Citate iz Lukačeve knjige *Duša i oblici* navodimo prema srpskohrvatskom izdanju, Nolit, Beograd, 1973, prim. prev.

Odeljak iz knjige *Lukacs et Heidegger*, Danöel/Gonthier, Paris, 1973.

Preveo sa francuskog
Zoran Stojanović

jan kot

o, biti kamen

Megara je već obukla deci smrtno košulje i stavila im oko vrata vence kakvi se stavljaju na životinje vođene na žrtvu. Za trenutak će tiraninovi dželati odući nju, Heraklove sinove i starog Amfitriona na gubilište. Amfitrion je već digao obe ruke prema nebu, priziva Zeusa da požuri šaljući pomoć, jer će za koji trenutak biti prekasno, Ali Megari govori da svoje molitve ne šalje »gore«, nego da ih šalje »dole«. Herakle je sišao u Had i nije se vratio. No, evo ga stiže. Stoji na kraju arene, u trepće očima, zasenjenim svetlošću.

U Euripidovom *Heraku* junak se dva puta vraća iz mraka i pozdravlja sunčevu svetlost. »S kakvom radošću gledam svetlost sada!« I posle drugog povratka: »Gledam nebo i zemlju, sjajne sunčeve strele...« Prvi je povratak iz Hada, drugi — iz silaska u drugi pakao i u drugi mrak. Nakon prvog povratka još je stigao da od neminovne smrti spase ženu, tri sina i oca. Drugi je povratak iz ludila, u kome je pobio sinove i ženu. U prvom povratku ima pri sebi celokupnu svoju mitološku opremu: luk, tobolac s otrovnim strelama, i močugu. Drugi put na sceni se pojavljuje polunag, privezan konopcima za razbijeni stub dvora.

U toj neobičnoj drami, prividno prelomljenoj na komediju i tragediju, različit je smisao Heraklovih povrataka i različita je njihova poetika i dramatika. Ali dva puta vraća se Herakle mitski, legendarni i arhaični u svet savremen za gledaoce drame. Prvome delu gotovo je oduvek prigovarano da je previše dug, neujednačen u tonu, plitak ili konvencionalan, dok je drugi deo gotovo sveopšte priznavan za remek-delo.