

**Lucien Goldmann**

# **Lukács i Heidegger**

**Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski)**  
WARSZAWA 2005

Tekst „Lukács i Heidegger” to wstęp napisany przez Lucien Goldmanna w 1970 roku do jego książki pod tym samym tytułem, opublikowanej po raz pierwszy w 1973 roku przez paryskie wydawnictwo Donoel.

Podstawa niniejszego wydania: antologia tekstów „Marksizm XX wieku”, red. Janusz Dobieszewski i Marek J. Siemek, tom 2, Warszawa 1990.

Tekst z języka francuskiego przetłumaczyła Barbara Markiewicz. Korekta przekładu: Piotr Strębski.

Zestawienie tych dwóch filozofów, obydwu dzisiaj sławnych, umieszczanych jednak zwykle w różnych kontekstach, zaskoczy zapewne czytelnika. G. Lukács – przechodzący w 1917 roku na pozycje komunistyczne, ignorowany aż do końca I wojny światowej przez filozofię burżuazyjną, która zaczyna się nim interesować właśnie jako filozofem marksistowskim dopiero gdzieś około roku 1950 – wydaje sytuować się w całkowicie odmiennym kontekście intelektualnym niż M. Heidegger, reprezentacyjna postać egzystencjalizmu. Według wyobrażenia przeciętnego studenta, któremu udało się ukończyć uniwersytet, taka książka o Heideggerze i Lukácsu, może jedynie w mniejszym lub większym stopniu, przeciwstawiać sobie dwóch autonomicznych i antagonistycznych filozofów.

W prezentowanej pracy proponuję tę perspektywę traktować jako iluzję zrodzoną z „ahistorycznego” spojrzenia, rzutującego w przeszłość sytuację obecną, którą samą trudno porównywać, jeśli nie umieści się jej w perspektywie genetycznej. Spróbuję również zmienić perspektywę, do której przywykliśmy, powracając do sytuacji filozofii europejskiej, a zwłaszcza niemieckiej, w końcu wieku, aby pokazać, jak pojawienie się – uosobianej przede wszystkim za sprawą Lukácsa, a następnie przez Heideggera – nowej problematyki tworzyło z wolna sytuację dzisiejszą. Dodajmy, że perspektywa ta pozwala również zobaczyć cały szereg elementów wspólnych dla obydwu filozofów, elementów mało widocznych na pierwszy rzut oka, które jednak nie wytworzyły na tyle wspólnej podstawy, aby mogły się pojawić między nimi sprzeczności antagonistyczne.

To w środowisku skupionym w końcu wieku wokół dwóch niemieckich uniwersytetów – Heidelbergu i Fryburga, w obrębie tego, co potocznie nazywano „południowo-zachodniemiecką szkołą filozoficzną”, dokona się przemiana, której konsekwencjami staną się obiegowe zasady filozofii europejskiej pierwszej połowy XX wieku. Ta przemiana zdąży w dwóch kierunkach: z jednej strony narodzin fenomenologii i wywodzącego się z niej egzystencjonalizmu, z drugiej – przekroczenia fenomenologii i egzystencjalizmu, narodzin, wraz z Lukácssem i szkołą lukácsowską, marksizmu dialektycznego.

Trudność badań i na pozór nieoczekiwany i paradoksalny charakter tej perspektywy wynika dodatkowo jeszcze z faktu, że stając się około 1917 roku marksistą, wracając na Węgry i zostając komisarzem ludowym w rządzie B. Kuna, G. Lukács opuszcza środowisko, z którego się wywodzi, i włącza w prąd, który dla socjologa i historyka filozofii wydaje się nie mieć nic wspólnego z filozofią uniwersytecką i sytuuje się w tradycji dynamicznie i całkowicie się jej przeciwstawiającej. To dopiero po roku 1917 – przede wszystkim ze względu na Lenina, Różę Luksemburg i ewentualnie Kautsky'ego i austro-marksizm – przyjęło się rozważać dzieło Lukácsa jako szczególnie ważne w historii myśli marksistowskiej.

W rzeczywistości, i mimo pozorów, filozofia marksistowska i filozofia uniwersytecka, wyrażając zarówno jedną, jak i drugą różne fragmenty tego samego globalnego społeczeństwa, nigdy nie były od siebie oddzielone radykalnie. Mimo przesądów i manifestowanej niechęci zawsze między jedną i drugą istniało porozumienie. Już młody Marks i Engels faktycznie rozwijali się w środowisku lewicy młodoheglowskiej, związanej z rewolucyjnym kryzysem lat 1830-1848, i nawet jeśli kontynuowali swoje dzieło po załamaniu się postępowego młodoheglizmu, co wiązało się z porażką rewolucji, to ich uczniowie – Kautsky, Plechanow, Bernstein, a nawet Lenin – przekształcili ich myśl, w końcu XIX wieku, zbliżając się do pozytywizmu, bliskiego pod niektórymi względami pozytywizmowi uniwersyteckiemu i uniwersyteckiej filozofii krytycznej.

Ewolucja od Marksa do Bernsteina, Kautsky'ego i Plechanowa jest dość bliska tej, którą przeszła niemiecka filozofia uniwersytecka od Hegla i młodoheglistów, poprzez Schopenhauera i Hayma, do neokantyzmu i pozytywizmu uniwersyteckiego. I jeśli z powodów politycznych marksiści nie mogli znaleźć się na uniwersytetach przed rokiem 1918, to wejście na niemieckojęzyczne uniwersytety pierwszych marksistów nikogo nie zbulwersowało: ich udział ograniczał się do stworzenia pewnej liczby nowych nauk, niewiele różniących się od już istniejących.

To w stosunku do tego właśnie pozytywizmu, zarazem uniwersyteckiego, jak i marksistowskiego, koniec wieku przyniesie dość głęboką zmianę. Zrozumiałe staje się teraz dlaczego najbardziej dla tego

zwrotu reprezentatywna osoba, G. Lukács, będzie prowokacyjna zarówno dla nauki uniwersyteckiej, jak i następnie dla myśli marksistowskiej. Dlatego też, jeśli chcemy ustalić, skąd on się wywodzi, musimy na razie w pewnym stopniu zapomnieć o dalszej ewolucji Lukácsa i umieścić go w plejadzie wielkich uniwersyteckich uczonych żyjących w końcu wieku w Heidelbergu i we Fryburgu.

W drugiej połowie XIX wieku i aż do 1910 roku, filozofia niemiecka była zdominowana przez szkołę neokantowską; najważniejsze ośrodki to: szkoła z Marburga, zorientowana głównie na logikę i teorię nauki, oraz szkoła z Heidelbergu: zajmująca się przede wszystkim naukami historycznymi. Każda z nich wydawała czasopismo odgrywające pierwszoplanową rolę w niemieckim życiu filozoficznym: „Kant-Studien” w Marburgu i „Logos” w Heidelbergu (odpowiedniki „Revue de Metaphysique et de Moral” i „Revue Philosophique” we Francji). Każda z nich miała również kolejno trzech „przywódców”: w Marburgu był to H. Cohen, F. Natorp i E. Cassirer; w Heidelbergu – W. Windelbandt, H. Rickert i E. Lask (Rickert zmarł po przejęciu władzy przez Hitlera, a Lask – w 1915 roku).

W końcu XIX wieku historyczna orientacja szkoły w Heidelbergu doprowadziła filozofów tego uniwersytetu do nawiązania stosunków z psychologami i socjologami, działającymi także w tym właśnie mieście. Najważniejszymi spośród nich byli M. Weber i W. Sombart. W tym samym czasie na sąsiednim (we Fryburgu) uniwersytecie, którego znaczenie, jakie uzyskał wraz ze stworzeniem przez E. Husserla fenomenologii i założeniem jej periodyku „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, jest na razie jeszcze mało widoczne, dokonuje się przewrót filozoficzny. Pośród młodych ludzi, grupujących się wokół tych środowisk intelektualnych i współpracujących ściśle z E. Laskiem i pozostających pod wpływem E. Husserla, ostatecznie pięć nazwisk wydaje nam się szczególnie ważnych: K. Jaspers, G. Lukács, Broder, Christiansen, a także, choć bardziej stojący z boku, E. Bloch.

Nie jest łatwo zdefiniować przewrót filozoficzny, który zarysował się w pierwszych latach tego wieku, w obrębie tego, co upraszczając nazywamy nie „szkołą” – jak się zwykło mówić – lecz „środowiskiem” filozoficznym południowo-zachodnich Niemiec, a który wpłynie w sposób decydujący na filozoficzną myśl europejską XX wieku. Przede wszystkim dlatego, że nie chodzi tu o ewolucję linearną, lecz o zbieżność wielu linii, które zmierzając w tym samym kierunku, łączą się, krzyżują i oddzielają po drodze, aby ostatecznie zaowocować w dwóch wielkich szkołach filozoficznych: egzystencjalizmie i materializmie dialektycznym. Pisząc to, jestem równocześnie świadomy uproszczenia, które może nawet robić wrażenie deformacji. Być może powie ktoś, że ani egzystencjalizm, ani materializm dialektyczny nie narodziły się między rokiem 1900 a 1930 w Heidelbergu czy we Fryburgu. Źródła egzystencjalizmu sięgają co najmniej do Kierkegaarda, co zaś dotyczy się myślenia dialektycznego wszyscy wiedzą, że po raz pierwszy zostało ono systematycznie opracowane przez Hegla, aby przyjąć formę materialistyczną u Marksa i Engelsa. Niemniej jednak między Kierkegaardem, Heglem i Marksem a dwoma pracami Lukácsa, egzystencjalisty i marksisty, „Dusza i formy” (1911) oraz „Historia i świadomość klasowa” (1923), rozciąga się długi okres myśli pozytywistycznej, która tak zdominowała filozofię w Europie Zachodniej, że ukazanie się tych dwóch dzieł należy traktować jako prawdziwy renesans. W tym sensie i z tym zastrzeżeniem prawdą jest, że między rokiem 1910 a 1925 w świecie filozoficznym południowo-zachodnich Niemiec dokonał się prawdziwy przewrót filozoficzny, który zaowocował w stworzeniu egzystencjalizmu i współczesnego materializmu dialektycznego.

Należałoby jednak jeszcze uściślić, że jeśli to Lukács zainicjował obydwa kierunki, to ponowne odkrycie przez niego marksizmu dialektycznego dokona się, gdy opuści on Heidelberg, aby powrócić na Węgry i przyłączyć się do rządu Béli Kuna. Prawdą jest jednak również i to, że ukazanie się „Historii i świadomości klasowej” – to wydarzenie o kapitalnym znaczeniu dla ewolucji myśli marksistowskiej – byłoby trudno zrozumieć, gdyby się abstrahowało od tej całej filozoficznej problematyki, którą rozwinął Lukács w swych pismach z lat 1911-1923.

W gruncie rzeczy, jeśli próbuje się opisać, nawet bardzo schematycznie, te intelektualne źródła, które chcemy tutaj wydobyć z mroku, to trzeba przede wszystkim widzieć linię, która określiła drogę Lukácsa, a którą tworzy przede wszystkim filozofia egzystencjalna w połączeniu z niektórymi elementami ideologicznymi zaczerpniętymi przez niego od Diltheya, Simmla, Laska i Kierkegaarda. Linia ta orientuje

się następnie na heglizm w „Teorii powieści” i marksizm w „Historii i świadomości klasowej”. Drugą linią jest ta, którą wydobył na światło Roberto Miguelez, ukazując, jak do „Historii i świadomości klasowej” włącza Lukács niektóre ważne elementy myśli Husserla. Trzecią w końcu jest linia obecna po części w „Historii i świadomości klasowej” oraz w „Duszy i formach”, lecz osiagająca o wiele bardziej kierkegaardiańską syntezę w „Sein und Zeit” Heideggera. Ostatecznie wokół tego rdzenia centralnego, i w odejściu od niego, rozwinię się zarówno kwiat fenomenologii – egzystencjalizm, który zajmie tak wiele miejsca w myśli europejskiej, jak również socjalizujący utopizm E. Blocha. Z tej niezwykle skomplikowanej sieci zamierzamy zbadać, w prezentowanej tu pracy, jedynie fragment, jednak fragment szczególnie ważny: stosunek między myślą Lukácsa i znakomitym dziełem Heideggera „Sein und Zeit”.

Twierdzimy, że fenomenologia i egzystencjalizm stanowią fundamentalne zerwanie z tradycyjnym myśleniem. Jakie są podstawowe elementy tego zerwania? Jeden przede wszystkim, lecz posiadający szczególne znaczenie: tradycyjna filozofia postępowej i rewolucyjnej burżuazji w takim samym stopniu, jak i burżuazja u władzy, oddziela w sposób radykalny podmiot poznania i działania od przedmiotu, do którego odnosiło się jedno i drugie. Po jednej stronie stał człowiek poznający i działający: naukowiec, inżynier, przywódca polityczny, po drugiej, naprzeciw nich, świat naturalny i społeczny, który mieli oni zrozumieć i zmieniać. Bez wątplenia na podstawie tego właśnie dualizmu powstało wiele innych alternatyw: determinizm i wolność, humanizm i władza, moralność i poznanie, synchronia i diachronia itd., o których nie będę tutaj mówić – już samego dualizmu podmiot-przedmiot trudno jest bronić. Jeśli poznanie i działanie podmiotu jest podporządkowane przyczynowemu działaniu świata, w którym się rozwija, to bardzo trudno jest zachować jego racjonalny, znaczący i zorientowany na skończoność charakter. I odwrotnie, jeśli pragnie się bronić absolutnej cząstkowości i wolności poznania i działania podmiotu, to bardzo trudno jest zachować deterministyczny, uporządkowany i pozbawiony znaczenia charakter właściwy uniwersum, w które stale włącza się działalność podmiotu. Jest to trudność, nad którą zastanawiali się wszyscy wielcy filozofowie od Kartezjusza i kartezjańczyków: Leibniza, Malebranche'a, Spinozy, aż do Encyklopedystów i Diderota, a którą Kant usiłował rozwiązać przez radykalne oddzielenie świata inteligibilnego od świata doświadczenia, co stało się przedmiotem sarkastycznej krytyki Marksa w trzeciej „Tezie o Feuerbachu”. Na trudność tę natrafiają dziś jeszcze tacy myśliciele, jak Levi-Strauss i Marcuse. Znalazła ona swe rozwiązanie jedynie w dialektycznym myśleniu Hegla i Marksa. Właśnie to rozwiązanie, zapomniane przez filozofię uniwersytecką w drugiej połowie XIX wieku, podejmą Husserl, Lukács i Heidegger: człowiek nie znajduje się *naprzeciw* świata, który próbuje zrozumieć i na który oddziałuje, lecz *wewnątrz* tego świata, którego stanowi część; i nie ma radykalnej różnicy między sensem, który próbuje on znaleźć lub wprowadzić w uniwersum, a sensem, który próbuje odnaleźć lub wprowadzić w swoją własną egzystencję. Ten sens wspólny zarówno ludzkiemu życiu, indywidualnemu lub kolektywnemu, jak i całej ludzkości, czy w ostatecznej instancji nawet samemu uniwersum, nazywa się historią.

Na tej wspólnej płaszczyźnie można jednak dostrzec między tezami Lukácsa i Husserla dwie fundamentalne różnice: dotyczą one tego, co nazywa się idealizmem transcendentnym. Dla Husserla mimo wszystko istnieje absolutny początek i początek ten ma charakter idealistyczny. Jeśli nawet podmiot istnieje *tylko* przez swój stosunek do świata, jeśli świadomość jest zawsze świadomością czegoś, to Husserl mimo to przyznaje podmiotowi funkcję konstytutywną – można powiedzieć: pierwotność w stosunku do świata i konstytucja ta w żadnym wypadku nie mogłaby być atrybutem podmiotu empirycznego, ciebie czy mnie; Husserl zmuszony jest zatem zachować podmiot transcendentny neokantyzmu. Nie trzeba chyba tu już dodawać, że podmiot transcendentny – to filozoficzne monstrum – nie może mieć w żadnym wypadku charakteru kolektywnego. Zrozumiałe więc się staje teraz, dlaczego główni przedstawiciele neokantyzmu, zwłaszcza Natorp, mają wrażenie, że nie istnieje żadna różnica między myślą Husserla a ich własną filozofią. W istocie jednak różnice te były dość znaczne: podmiot transcendentny neokantyzmu konstytuuje trzy uniwersa konceptualne oddzielone od siebie w sposób rygorystyczny i komplementarnie, podczas gdy podmiot transcendentny Husserla konstytuuje świat w jego całości, a wewnątrz niego znaczną liczbę odmiennych obszarów, którym odpowiadają ontologie regionalne, a przede wszystkim Lebenswelt – bezpośredni świat życia codziennego. Mówiąc to wcale nie przeczymy, że idealizm

Husserlowski zachowuje transcendentálny podmiot Kanta i neokantystów – jedyną możliwość pogodzenia ontologicznej pierwotności podmiotu z określeniem człowieka jako „bycia w świecie” (*être dans le monde*). Z takiego podmiotu transcendentálnego zrezygnowali już Hegel i Marks, a ponownie zrezygnują zeń wielcy myśliciele egzystencjalizmu: młody Lukács (również późniejszy Lukács-marksista), Heidegger, Jaspers i Sartre.

Oto więc pierwsza podstawowa cecha wspólna Lukácsa i Heideggera: nawiązanie do tradycji heglowskiej, odrzucenie podmiotu transcendentálnego, pojmowanie człowieka jako nie dającego się oddzielić od świata, którego stanowi część, określenie jego miejsca w uniwersum jako historyczności. Mówiąc dokładniej, jeśli „*Sein und Zeit*” składa się z dwóch części komplementarnych, lecz jednak różnych: z problemu bycia i analizy fundamentalnej przytomnego bycia (*Dasein*), to większość wspólnych idei Heideggera i Lukácsa odnajdujemy u tego ostatniego w dwóch różnych dziełach: teorię granicy i autentyczność jako zawężenia (*liée*) w tej granicy w „*Duszy i formach*” oraz analizę całości (problem bycia u Heideggera), jedność teorii i praktyki, praktyczny charakter pierwszej i teoretyczny drugiej, a w końcu problem znaczenia w „*Historii i świadomości klasowej*”.

W końcu należy również podkreślić różnice, które na tej wspólnej płaszczyźnie przeciwstawiają sobie obydwu myślicieli i które sprawiają, że tam, gdzie Lukács widzi nieuchronny wybór między filozofią tragiczną (wszystko lub nic) a marksistowską filozofią dziejów, Heidegger proponuje syntezę w romantycznej filozofii historii.

Te różnice polegają przede wszystkim na tym, że dla Heideggera podmiot historyczny jest podmiotem indywidualnym, podczas gdy Lukács odnajduje tu autentyczną tradycję Hegla i Marksa, traktuje historię jako działanie podmiotu ponadindywidualnego, zwłaszcza klas społecznych. Ta różnica pociąga za sobą dwie następne, nie mniej ważne.

Dla Lukácsa historia, która jest rezultatem działania wszystkich ludzi, dokonuje się w jednym ogólnym „kierunku” („*vection*”) i dlatego prawomocne są kategorie postępu czy reakcji, przyrostu czy zmniejszenia się świadomości i wolności. Dla Heideggera natomiast pojęcie postępu jest pozbawione znaczenia, gdyż historia ma tylko dwa wymiary: autentyczności i nieautentyczności. Egzystencjalność zaś (odpowiednik Lukácsowskiej „kategorii”), która rządzi historią, staje się zgodnie z tym powtórzeniem (autentycznością dla jednostek z elity, które tworzą historię) lub nieuniknioną katastrofą (występującą u Heideggera nie *explicite*, lecz *implicite*, ponieważ jest ona empirycznym wyrazem zapomnienia autentyczności, powrotem do nieautentyczności), katastrofą, która w najlepszym wypadku wydarza się jako śmierć jednostek z elity – filozofów, poetów czy szefów państwa.

Kolejna różnica wiąże się również z różnicą między podmiotem indywidualnym i kolektywnym: działanie historyczne, tak u Lukácsa, jak i u Heideggera, niedostępne poznaniu pozytywistycznemu może zostać ujęte tylko w poznaniu filozoficznym (u Heideggera w „*Sein und Zeit*” – przez ontologię). Dla Lukácsa ponieważ wszystko to, co tworzą ludzie, ma charakter historyczny, nie będzie zatem różnicy między naukami humanistycznymi a filozofią, jedno i drugie byłoby świadomością podmiotu historycznego. U Heideggera natomiast, dla którego działanie historyczne jest przywilejem członków elity z wyłączeniem mas, może istnieć pozytywistyczna i niefilozoficzna socjologia mas, gdyż jedynie podmioty historyczne – przedstawiciela państwa, poetę i filozofa – można zrozumieć ontologicznie.

Innymi słowy, tak dla Lukácsa, jak i Heideggera poznanie historii i działania historycznego może mieć charakter tylko filozoficzny (lub, co jest tym samym, ontologiczny). Poznanie pozytywistyczne zostaje ograniczone do tego wszystkiego, co sytuuje się w świecie na zewnątrz tego działania. Lecz dla Heideggera tylko pewne jednostki z elity, będące twórcami historii, i jedynie ich zachowania nie mieszczą się w ramach nauki pozytywistycznej, obejmującej zarówno dziedzinę nauk przyrodniczych, jak i socjologię czy psychologię żyjących w sposób nieautentyczny mas. U Lukácsa przeciwnie, ponieważ historia stanowi wynik działania wszystkich ludzi, to granica między naukami pozytywistycznymi i filozoficznymi nie przebiega między rozumieniem twórców i poznaniem całej reszty, uniwersum naturalnego i społecznego, lecz między naukami fizyko-chemicznymi i naukami humanistycznymi; te ostatnie nie mogą być naukowe, jeśli nie są filozoficzne. W końcu, działanie historyczne elity może być, u Heideggera, jedynie

sporadycznym powtórzeniem powrotu do autentyczności, wyjściem z nieautentyczności Się, powtórzeniem, w sposób konieczny, ograniczonym – czyż nie dokonuje się ono jedynie poprzez życie twórczych jednostek i czy nie musi w sposób nieunikniony kończyć się zapomnieniem i ponownym powrotem w Się aż do następnego powtórzenia. Dla Lukácsa przeciwnie, historia jest działaniem wszystkich ludzi, które w przekraczaniu sprzeczności, partykularnych interesów, egoizmu grup społecznych, a zwłaszcza klas społecznych kieruje się na wzrost świadomości i wolności, będących miarą postępu lub regresu historii.

Przed przystąpieniem do analizy myśli obu filozofów trzeba jeszcze powiedzieć kilka słów na temat języka. Jeśli historycy filozofii nie zauważali pokrewieństwa myśli Lukácsa i Heideggera przez ponad piętnaście lat, to między innymi również dlatego, że radykalnie różni się ich terminologia i że identyczne rzeczy – w bardziej lub mniej widoczny sposób spokrewnione – każdy z nich wypowiada w zupełnie inny sposób. Różnica ta nie jest skądinąd przypadkowa, wynika ona, w większym lub mniejszym stopniu z tego, że Heidegger, u którego ontologia oddzielona jest radykalnie od nauk pozytywnych, stanowiąc tylko ich podstawę, chce skonstruować rygorystycznie koherentny system i nadać absolutnie jednoznaczny sens tym różnym pojęciom, które tworzył w ciągu całego swego rozwoju. Lukács zaś, dla którego przeciwnie, nauki społeczne i filozofia są nierozdzielne, musi brać pod uwagę potrójny wymiar, wynikający: z postulatu koherencji systemu, opisu faktów empirycznych oraz zachowania istniejącej terminologii naukowej wszędzie tam, gdzie nie zachodzi absolutna konieczność jej modyfikacji. Jednym z powodów wyjaśniających tę różnicę terminologii jest również fakt, że Heidegger pisze dla publiczności uniwersyteckiej przyzwyczajonej nie tylko do akceptowania, lecz również do zachwywania się ścisłą twórczością lingwistyczną, podczas gdy Lukács kieruje się do publiczności marksistowskiej, do kadry związków zawodowych i partii robotniczych, którym musiał przekazać szereg trudnych, mało znanych im idei. W tej sytuacji jest czymś naturalnym, że troszcząc się przede wszystkim o konieczną zrozumiałość, próbuje zachować, wszędzie gdzie jest to możliwe, tradycyjną terminologię Marksowską.

W rezultacie, aby wyrazić zbliżone, czasem nawet prawie że identyczne idee, Lukács powie „całość” tam, gdzie Heidegger użyje słowa „bycie”; „człowiek”, tam gdzie Heidegger tworzy termin „przytomne bycie”; „praxis”, gdzie Heidegger używa terminu „Zuhandenheit” (poręczność). Lukács, opisując bierną percepcję rzeczywistości, posłuży się częściowo w opisie spostrzeżenia codziennego, częściowo rozszczenia do czysto obiektywnego ujęcia teoretycznego mało zróżnicowanym omówieniem, Heidegger natomiast w tym przypadku użyje słowa „Vorhandenheit”, oznaczającego „to, co obecne”, „pod ręką”, a więc to, co przedstawia się jako niezależne od wszelkiej praxis. Zwłaszcza użycie słów *Zuhandenheit* i *Vorhandenheit* mogłoby chyba sugestywnie wykazać wspólne elementy ich pozycji i opozycji, stanowiąc słowną kreację, wywierającą szczególne wrażenie, ale nieużyteczną jednak dla pracy marksistowskiej. O ile w języku niemieckim używa się słowa *Vorhanden* na co dzień i jest ono dla wszystkich zrozumiałe, o tyle przeciwnie słowo *Zuhanden* jest – z wyjątkiem, jaki robi dla niego Heidegger – tworem sztucznym, którym żaden marksista nie zastąpi terminu powszechnie używanego i spełniającego doskonale swą funkcję, terminu „praxis”. Tak samo nie można sobie wyobrazić książki marksistowskiej, gdzie „człowiek”, „podmiot” zostałby zastąpiony przez „przytomne bycie” (*Dasein*).

Trzeba jeszcze dodać, że ta terminologiczna różnica, którą można pokonać, tłumacząc wzajemnie rozwój każdego z tych myślicieli w terminologii drugiego, doprowadza czasami teoretyczną analizę do takich sytuacji, w których niewiele można powiedzieć i które wprowadzają tylko zamieszanie. Tak jest na przykład w przypadku problemu o pierwszorzędym znaczeniu, problemu stosunku podmiotu i przedmiotu.

Powiedzieliśmy już, że zarówno dialektyczna myśl Hegla i Marksa, jak i, następnie, filozoficzny zwrot dokonany w środowisku filozoficznym południowo-zachodnich Niemiec w latach 1920-1930 narodziły się w dużej mierze z żądania przekroczenia opozycji podmiotu i przedmiotu działania, opozycji, która była podstawą filozofii zachodniej od czasu rozwoju racjonalizmu i empiryzmu, to znaczy – stosownie do miejsca, gdzie się umieszcza granicę – od antycznej Grecji, po Platonie i Arystotelesie, lub też od św. Tomasza, a w każdym razie od Kartezjusza. Aby stwierdzić teoretyczną niemożność zaakceptowania tej opozycji, Hegel, Marks i Lukács przyjęli formułę – która mnie wydaje się dosyć jasna – „identyczność podmiotu i przedmiotu”. Choć, co trzeba także przyznać, w powyższej formule, mimo krytyki samej tej

opozycji, używa się jeszcze tych dwóch zarazem różnych i w swoim obiegowym znaczeniu przeciwstawnych pojęć. Zastępując natomiast „całość” przez „bycie”, a „podmiot” przez „przytomne bycie”, tworzy Heidegger terminologię, która bez wątpienia o wiele lepiej wyraża, już w samej strukturze formuły, zarazem identyczność, jak i względną różnicę tych dwóch pojęć; może więc on krytykować – lecz jedynie z pozoru w sposób prawomocny – wszelką filozofię posługującą się jeszcze pojęciami „podmiot” i „przedmiot” jako usytuowaną w obrębie tradycyjnej ontologii, z którą jego własna myśl radykalnie zrywa. W rzeczywistości jednak nie ma większej różnicy między stwierdzeniem, że „przytomne bycie” (*Dasein*) stawia problem sensu „bycia” (*Sein*) i że aby go postawić, musi się pytać również o swoje własne „bycie” – „bycie” „przytomnego bycia” – a stwierdzeniem, że podmiot stawia problem sensu historii i że ten problem wiąże się z problemem jego własnej egzystencji zarówno jako bytu historycznego, jak i części tej historycznej rzeczywistości, która stanowi przedmiot pytania. Trzeba jeszcze dodać, że jeśli problem sensu „bycia” lub sensu historii wskazuje na problem sensu życia i ludzkiego działania, to to odniesienie jest także prawdziwe, kiedy podmiot, przytomne bycie, nie posiada absolutnego priorytetu w stosunku do przedmiotu, „całości” czy „bycia”, ani na odwrót.

Jeszcze słowo o dwóch centralnych u obu tych filozofów pojęciach: o pojęciu „reifikacji” i „fałszywej świadomości” w terminologii Lukácsa oraz „*Vorhandenheit*”, „*Się*” i „nieautentyczności” w terminologii Heideggerowskiej.

Wychodząc od słynnej analizy fetyszyzmu rynkowego przedstawionej przez Marksa w pierwszym rozdziale „*Kapitału*”, Lukács rozwija, zastępując słowem „reifikacja” terminy Marksowskie, ogólną teorię fałszywej świadomości, której poświęca połowę swojej pracy. Pokazuje w niej, jak ta reifikacja, wiążąca się z produkcją na rynek, kończy się ostatecznie różnymi formami fałszywej świadomości i percepcją świata zewnętrznego jako dającego się jedynie poznać i zmieniać czystego przedmiotu. Tym, co Heidegger nazwie *Vorhandenheit* i co stanowi podstawę wszystkich interpretacji obiektywistycznych, przede wszystkim zaś wszelkiej metafizyki, wszelkiej *teorii* bytu.

Heidegger, którego nie interesują aspekty historycznego zróżnicowania i społeczna lokalizacja odmian świadomości i który zna tylko radykalne opozycje (autentyczne – nieautentyczne, nauka – ontologia, *Vorhandenheit* – *Zuhandenheit* etc.), powie nam jedynie, że świadomość spontaniczna ma tendencję do rozumienia „*Dasein*” (człowieka) wychodząc od świata jako *Vorhanden*. Nie jest to niczym innym jak analizą marksistowską i Lukácsowską, która mówi nam, że przez reifikację rozumie się tak cudzą rzeczywistość, jak i fakty społeczne jako rzeczy. Nie trzeba dodawać, że Heidegger nie szuka żadnej podstawy historycznej tej iluzji. To właśnie pozwala nam zrozumieć charakter i równocześnie wewnętrzną szczerą tego myślenia, a zarazem usprawiedliwia nieco stwierdzenie, którym Heidegger uzasadnia swe dążenie do oryginalności, umieszczając je, jako rodzaj obramowania, na początku i na końcu „*Sein und Zeit*”. W stwierdzeniu tym, nie wymieniając Lukácsa, krytykuje jego analizę reifikacji, mówiąc nam, że ma ona status socjohistoryczny, który sam potrzebuje ontologicznego ufundowania. Tymczasem teza Lukácsa głosi właśnie, że nie może istnieć zewnętrzne ontologiczne ufundowanie świadomości, społeczeństwa i historii.

Bądź co bądź przyznanie takiej pozycji (Lukácsowi), obecność tych dwóch fragmentów, miejsce ich usytuowania w książce (na początku i na końcu analizy), użycie przez Heideggera w cudzysłowie terminów „reifikacja świadomości” w 1927 roku, kiedy jako element centralny pojawiły się one w dziele Lukácsa w 1923 roku, wydaje się w sposób niewątpliwy wskazywać na kontekst intelektualny, w którym sytuuje się w „*Sein und Zeit*” partnera dyskusji, i miejsce, jakie w stosunku do niego chciałoby się zająć.

Dodać trzeba jeszcze, że niewymienianie Lukácsa w okresie, kiedy ten z powodów dyscypliny partyjnej wycofał się z wszelkiej publicznej działalności intelektualnej, wyrzekł swego dzieła i nie mógł odpowiedzieć, a więc pomijanie go na rzecz Husserla, Sartre'a i Bergsona stało się powodem zamieszania, które ze strony Heideggera nie było, być może, tak całkiem niezamierzone.

Rozpoczynając teraz analizę filozoficznego systemu prezentowanego w „*Sein und Zeit*”, stwierdzamy, że pierwszą kwestią, którą według Heideggera powinna zająć się filozofia, jest sens bycia. I że kwestii tej nie można postawić inaczej jak tylko wychodząc od bytu (*etant*) uprzywilejowanego, tego,

który stawia tę kwestię, od człowieka, *Dasein*. Następnie oznajmia nam Heidegger, że odpowiedzią, która dzięki jej ujawnieniu kończy tę analizę, jest to, że naturą bycia jest jego historyczność i że naturą przytomnego bycia jest jego czasowość, powstająca stosownie do dwóch różnych, możliwych sposobów życia: autentycznego i nieautentycznego, które przejawiają się nie jako własność, lecz jako możliwości tego – tutaj. Ostatecznie zrozumienie tej problematyki w jej całości wiąże się z ontologią fenomenologiczną, która zrywa w sposób radykalny ze świadomością naturalną i spontaniczną, ponieważ *Dasein* spontanicznie dąży do rozumienia otaczającej rzeczywistości jako *Vorhanden* i w rozumieniu samego siebie nie wychodzi od swoich własnych możliwości, lecz od tej obiektywnej rzeczywistości, traktując samego siebie jak przedmiot podobny do wielu innych. W końcu, co jest szczególnie ważne, ontologiczne miejsce problemu sensu bycia i bytu przytomnego, jak można to określić wychodząc od ich możliwości, pozwala zrozumieć przytomność (*Dasein*) jako będącą w świecie, a nie jako byt, który posiada świat, który jest naprzeciw świata, co zostawiliśmy ontologii tradycyjnej.

Jeśli spróbujemy teraz bliżej zanalizować wstęp do „Historii i świadomości klasowej” Lukácsa, zobaczymy między tymi dwoma myślicielami zarazem bliskie pokrewieństwo, jak i radykalne różnice.

Tak jak i Heidegger, ogłasza Lukács w tym wstępie zupełne zerwanie z tradycyjną nauką i metafizyką. Jednak, co rozumie się samo przez się, metodą uprawomocnioną jest u niego nie metoda ontologiczna czy metafizyczna, lecz dialektyczna. Za pomocą jednego cytatu z Hegla ukazuje on problem terminologii i odpowiada, jak gdyby z góry, na zarzut Heideggera, że używa jeszcze pojęcia podmiot i przedmiot:

„Wspominając o tych niedociągnięciach i słabościach (dzieła – L.G.), należałoby jeszcze wskazać czytelnikowi – nie zaznajomionemu z myślą dialektyczną – na pewną trudność związaną z samą istotą metody dialektycznej. Na problem terminologii i określenia pojęć. Do istoty metody dialektycznej należy i to, że w niej udaje się znieść fałszywe pojęcia w ich abstrakcyjnej jednorodności. Ten proces znoszenia oznacza jednak, że stale jeszcze musimy w sposób konieczny posługiwać się jednostronnymi, abstrakcyjnymi i fałszywymi pojęciami; że pojęcia te uzyskują swe właściwe znaczenie nie tyle przez definicję, ile raczej przez metodyczną funkcję, którą jako momenty zniesione uzyskują w całości. Tę zmianę znaczenia trudniej jest nawet terminologicznie ustalić w dialektyce poprawionej przez Marksa niż w samej dialektyce Heglowskiej. Jeśli bowiem pojęcia są tylko intelektualnymi formami rzeczywistości historycznej, to formy te – jednostronne, abstrakcyjne i fałszywe – przynależą jako momenty, właśnie do samej tej prawdziwej jedności. Wypowiedzi Hegla na temat tej terminologicznej trudności, jaką znajdujemy w przedmowie do «Fenomenologii ducha» są zatem nawet bardziej prawdziwe, niż był tego świadom sam Hegel, kiedy mówił: «Podobnie jak wyrażenia: *jedność* podmiotu i przedmiotu, tego, co skończone, i tego, co nieskończone, bytu i myślenia itd. mają tę niedogodność, że występujące w nich terminy 'podmiot', 'przedmiot' itd., znaczą to, czym podmiot i przedmiot itd. są poza swą *jednością*, że więc w ich jedności ich znaczenie jest już inne niż w oznaczających je terminach – podobnie i fałsz jest momentem prawdy już nie jako fałsz». Po pełnym uhistoryczeniu dialektyki, staje się to stwierdzenie raz jeszcze dialektyczne i fałsz jest momentem «prawdy», jest jednocześnie «fałszem» i «nie-fałszem». Kiedy więc zawodowi krytycy Marksa wykazują nam «brak ścisłości pojęć», posługiwanie się «obrazami» w miejsce «definicji» itd. sprawiają na nas równie żalodne wrażenie jak krytyk Hegla, Schopenhauer, który próbował wykazać Heglowi «pogwałcenie logiki». Dowodziło to jednak jedynie całkowitej niezdolności uchwycenia nawet ABC metody dialektycznej”<sup>1</sup>.

W tej samej przedmowie, dotyczącej dialektycznego charakteru myśli Marksa, podkreśla Lukács, przeciw pozytywistycznemu marksizmowi, a zwłaszcza przeciw neokantowskiemu marksistcie Vorländerowi, zasadniczą rolę stale używanego przez Marksa odróżnienia „bezpośredniości” i „zapośredniczenia” (odróżnienie to w samej pracy Lukácsa zostaje rozwinięte jako odróżnienie części – bezpośredniości, i totalności – zapośredniczenia). W końcu kwestia, która wyraźnie prezentuje różnicę w stosunku do Heideggera: Lukács usprawiedliwia się z usytuowania swej pracy w obszarze abstrakcyjnym i filozoficznym, wyjaśniając równocześnie, że fakt znalezienia czy odnalezienia metody dialektycznej wiąże

<sup>1</sup> G. Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein”, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968, ss. 56-57.

się z całkowitym uhistorycznieniem poznania i działania oraz z żądaniem zastosowania tej metody do poznania i działania podmiotu, którego radykalne uhistorycznienie doprowadza do problemów bezpośrednich i aktualnych.

Widzimy, że te dwa zabiegi są tak wspólne, jak i przeciwstawne. Bycie i historia Heideggera sytuuje się na poziomie ontologicznym, co najwyżej filozof wiele razy powtórzy nam, że uczestniczenie w tej ontologii jest niezbędne, aby teoretycznie i praktycznie orientować się w życiu codziennym, aby zrozumieć siebie wraz ze swoimi możliwościami jako bycia przytomnego w świecie. Lecz wszystko to – czyli nauka i polityka – nie jest dziedziną filozofii i ontologii, nawet jeśli ta ontologia pozwala nam, jako jednostkom, usytuować się w codzienności w roli uczonego czy polityka. Heidegger, nie interesując się nauką, interesuje się polityką, głosząc taką ontologię staje się jednym z heroldów narodowego socjalizmu. Lukács natomiast nie akceptuje żadnego radykalnego oddzielenia tego, co ontyczne, i tego, co ontologiczne, problemów bezpośrednich i filozofii, a gdyby można było mówić tutaj o pierwszeństwie, to przyznałby je pierwszemu porządkowi. Mówiąc dokładniej, nie można orientować się w obszarze naukowym czy politycznym bez przeprowadzenia tego, co bezpośrednie, w to, co zapośredniczone, części w totalność – jednostki w klasę, klasy w społeczeństwo, społeczeństwa w historię. Tak więc to początkowe kłopoty z udzieleniem trafnych odpowiedzi na problemy bezpośrednie wymuszają pojawienie się problemów filozoficznych. A ponieważ są to problemy szczególnie trudne – zwłaszcza w czasie, w którym pisał Lukács, gdyż musiał on zerwać z długą tradycją pozytywizmu oraz dualizmu racjonalizmu i empiryzmu, a przede wszystkim z myślą Kanta – Lukács stanie się filozofem i napisze, ponieważ nie zrobił tego Marks, pierwsze wielkie, we właściwy sposób filozoficzne dzieło na temat dialektyki.

Dodajmy jeszcze, że na zewnątrz teoretycznego pokrewieństwa i opozycji, które są tematem przedstawianej tu pracy, istnieje analogiczne pokrewieństwo i opozycja politycznych pozycji obu tych myślicieli. To znaczy między stosunkiem Heideggera do narodowego socjalizmu i Lukácsa do stalinizmu. Jak wiadomo jeden i drugi przyłączyli się do politycznej dyktatury, wychodząc ze swoich ogólnych analiz uznających sens historii. I to przystąpienie do dwóch różnych i opozycyjnych dyktatur miało w obu wypadkach analogiczną strukturę: dla Heideggera, tak jak i dla Lukácsa, sens całości (lub bycia) przejawia się w trzech płaszczyznach, odpowiednio do: polityki, filozofii i sztuki. Pamiętając o tym, nie można ich zaangażowania redukować jedynie do serwilistycznej zgody na program, żądania czy rozkazy przywódców politycznych.

W tej historycznej perspektywie Heidegger sytuuje się na tym samym poziomie co Hitler. Lukács zaś na tym samym co Stalin, i o ile wyrażają oni tę samą totalność w płaszczyźnie poznania, o tyle oczywiście myślowo pojmują lepiej naturę tego wydarzenia politycznego niż sami przywódcy polityczni. Dla Heideggera antysemityzm mógł być jedynie głębokim i pożałowania godnym błędem, ponieważ dla tego, co biologiczne, nie ma miejsca w ontologii i nie może ono w niczym ograniczać ani poszerzać możliwości *Dasein* w wyborze między autentycznością i nieautentycznością. Jednak Hitler mógł być tylko przywódcą charyzmatycznym, jednym z tych wyjątkowych ludzi, którzy odnajdują autentyczność w politycznym wymiarze historii, a którzy muszą skończyć, jak wszelkie „powtórzenie”, powrotem do „Się”, zapomnieniem autentyczności i chciałoby się powiedzieć – politycznie – katastrofą. Dla Lukácsa Stalin i stalinizm były tylko konieczną, lecz przejściową fazą rewolucji, fazą bonapartyzmu, którego funkcją i sensem była obrona istotnych zdobyczy rewolucji przeciw wrogom zewnętrznym, reakcyjnym, złowieszczym i potężnym.

Nie trzeba tu chyba mówić, że ani Hitler, ani Stalin nie mogli zaakceptować takiego stanowiska: dla pierwszego antysemityzm tworzył istotny element jego polityki, a przede wszystkim głosił on swoim zwolennikom trwałe zwycięstwo, tysiącletnie królestwo; natomiast stalinieści, dalecy od traktowania siebie jako fazy przejściowej, domagali się zrealizowania socjalizmu w jednym kraju i stworzenia w świecie siły rewolucyjnej. Sama definicja stalinizmu jako bonapartyzmu, sformułowana przez Trockiego i stanowiąca jedną z najważniejszych jego idei, była przez środowisko stalinowskie uważana za najgorszą obelgę.

Rzeczą zrozumiałą jest, że ci dwaj filozofowie mieli prawie identyczne trudności z owymi dwoma dyktaturami, do których się przyłączyli, a także po upadku hitleryzmu i stalinizmu należeli do tych

nielicznych intelektualistów, którzy uchronili i obronili swoje dawne pozycje, precyzyjnie wskazując, że lepiej rozumieli funkcję tych dyktatur niż większość ich przeciwników i ich przywódców (czyż hitleryzm rzeczywiście nie zginął w katastrofie? Czyż stalinizm rzeczywiście nie doprowadził do pokonania bezpośredniego niebezpieczeństwa – hitleryzmu, a nawet niebezpieczeństwa bardziej potencjalnego, które jednakże istniało, okrażenia ZSRR i antykomunistycznego frontu wielkich potęg kapitalizmu?).

Jeśli przyjrzymy się teraz pierwszemu eseji dzieła Lukácsa zatytułowanemu „Co to jest marksizm ortodoksyjny?”, to widzimy, że rozpoczyna się on od stwierdzenia, iż ortodoksja marksistowska nie wiąże się z żadną konkretną analizą dzieła mistrza, dotyczy jedynie metody, polega na:

„(...) naukowym przekonaniu, że w dialektycznym marksizmie odkryta została właściwa metoda badawcza, że metoda ta może zostać rozbudowana, rozwinięta i pognębiona tylko w tym sensie, jaki posiada u tych, którzy dali jej podwaliny. Wszystkie zaś próby, aby ją przewyciężyć lub «ulepszyć», prowadzą i muszą prowadzić jedynie do spłylenia, trywialności i eklektyzmu”<sup>2</sup>.

Taką postawę zajmuje Lukács przeciw tym, którzy wysuwają wobec marksizmu żądanie badania „obiektywności” „faktów”, i aby dopełnić to stanowisko, na początku swego eseju umieszcza ostatnią tezę Marksa o Feuerbachu: „Filozofowie dotąd tylko *interpretowali* świat, idzie zaś o to, aby go *zmienić*”. We wszystkich swych esejach Lukács będzie przedstawiał marksistowską metodę dialektyczną jako gwałtowne zerwanie z teorią, jak twierdzi – *nienaukową*, taką, która chce obiektywnie badać rzeczywistość, podporządkowując się przede wszystkim danym empirycznym. Nie trzeba już chyba mówić (staje się to zresztą coraz bardziej widoczne), że cała ta analiza jest – w różnych punktach bardziej lub mniej – analogiczna do tej, za pomocą której Heidegger prezentuje metodę fenomenologiczną i opierającą się na niej ontologię fundamentalną, traktując świat jako „obecny” (Vorhanden), dany, jako przedmiot poznania, który trzeba po prostu zrozumieć i na niego oddziaływać. Jakie są tutaj różnice? Są one duże. Nie ma mianowicie ścisłego powiązania między Lukácsowskim historycznym światem ścisłej jedności teorii i praktyki a światem Heideggerowskim, w którym zaangażowane odnajduje siebie przytomne bycie i w którym realność pozostaje z nim w stosunku poręczności (*Zuhandenheit*).

„Dialektyka materialistyczna jest dialektyką rewolucyjną”. To, zdaniem Lukácsa, należy zrozumieć przede wszystkim, zanim zacznie się rozważać jej pozostałe elementy konstytutywne:

„Chodzi tutaj o problemy teorii i praktyki. I to nie tylko w tym sensie, jaki nadał mu Marks, stwierdzając w swej pierwszej krytyce Hegla, że «teoria staje się potęgą materialną, gdy porywa za sobą masy». Ważniejsze staje się tutaj odnalezienie zarówno w teorii, jak i w tym sposobie opanowywania mas owych momentów i uwarunkowań, które przekształcają teorię, metodę dialektyczną w wehikuł rewolucji. Należy rozwinąć z niej i z jej stosunku do przedmiotu praktyczną istotę teorii. (...)

Marks w tych swoich rozważaniach jasno określił warunki takiego właśnie stosunku teorii i praktyki: «Nie wystarczy, by myśl parła do urzeczywistnienia się, trzeba by rzeczywistość sama narzucała myśl». Czy, jak napisał we wcześniejszym tekście: «stanie się wtedy jasne, że świat od dłuższego czasu posiadał w formie marzenia to, co należy tylko posiadać świadomie, by posiadać to w rzeczywistości»<sup>3</sup>.

I Lukács konkluduje:

„Dopiero taki stosunek świadomości do rzeczywistości czyni możliwą jedność teorii i praktyki”<sup>4</sup>.

Te dwa ostatnie cytaty mają pewien element wspólny, który przeciwstawia je pierwszemu: element aktywny. Działanie rewolucyjne nie jest jedynie udziałem podmiotu, który myśli i działa – teorii, lecz bardziej, a może przede wszystkim, bo „każdy kij ma dwa końce”, należy do przedmiotu, rzeczywistości, którą przekształca podmiot. W pewnym sensie ta idea pojawi się także w tym, co cztery lata później rozwinie Heidegger, twierdząc, że jedynie rzeczywiście filozoficzne myślenie jest tym myśleniem, w którym *Dasein*, przytomne bycie, wyraża bycie i przez które samo odnajduje swój autentyczny do niego stosunek. Idea ta przeciwstawia się jednak Heideggerowskiej analizie o tyle, o ile Heideggerowi chodzi o analizę ważną w sposób uniwersalny, tworzącą fundament historii; Lukács natomiast rozwija to samo

<sup>2</sup> Tamże, s. 59.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, ss. 59-60.

twierdzenie o wiele bardziej dialektycznie, dorzucając swe uzupełnienia, bo wie, że jedność teorii i praktyki, zdążanie teorii do świata i świata do teorii, sama jest faktem historycznym, którego struktura zmienia się w przebiegu dziania się, i że teoretyk posiada zdolność trafnej analizy tylko o tyle, o ile uda mu się zarazem oprzeć na niej swe rozumienie faktów historycznych – teza wspólna z Heideggerem – i oprzeć ją samą na konkretnej analizie tego aspektu, który w sposób bezpośredni, hic et nunc, przejmuje strukturalną formę tej jedności – zadanie, które Heidegger przesunął do obszaru tego, co ontyczne, wykluczając refleksję ontologiczno-filozoficzną.

Dodajmy, iż zasadnicza idea analizy Lukácsowskiej – idea, którą następnie krytykował i której się wyrzekł – to idea twierząca, że epoka historyczna, rozpoczynająca się z rewolucją bolszewicką, tworzy przedostatni etap (urzeczywistnienia się) całkowitej identyczności i przejrzystości teorii i praktyki. Mówiąc jaśniej, książka Lukácsa powstała w epoce, w której były dane wszystkie warunki rewolucji socjalistycznej oprócz jednego: (jej) uświadomienia (*la prise de conscience*) oraz rozeznania, gdzie ta rewolucja miałaby charakter aktualny. „Jasność co do tej funkcji teorii jest jednocześnie drogą do poznania jej teoretycznej istoty (funkcją teorii jest praktyka rewolucyjna – L.G.): metody dialektycznej”<sup>5</sup>.

I aby wykazać radykalność swego zerwania, będzie Lukács krytykował książkę, która w swej epoce – a także jeszcze później – dla wulgarnego i dogmatycznego marksizmu odgrywała prawie rolę biblii: „Anty-Dühring” Engelsa. Ponieważ widzimy w niej, z jaką energią stwierdzał Engels zmienny charakter oraz ciągłą przemianę pojęć i przedmiotów, które im odpowiadają, dynamiczny charakter całej rzeczywistości i jej status procesualny:

„(...) ciągły proces płynnego przechodzenia jednego określenia w drugie, ich przechodzenie w siebie nawzajem: w związku z czym jednostronna i czynna przyczynowość musi zostać zastąpiona wzajemnym oddziaływaniem. Ani razu nie wspomina się jednak o *dialektycznym stosunku podmiotu i przedmiotu w procesie dziejowym* – a co za tym idzie, przemilcza się centralny element rozważań metodycznych”<sup>6</sup>.

Zerwanie z pozytywizmem oznaczało nie tylko zerwanie z racjonalistami, empirystami, neokantystami, lecz również pozytywistami pseudomarksistowskimi, właśnie z ich najbardziej reprezentacyjnym, najbardziej scjentystycznym, ale najbardziej genialnym dziełem: „Anty-Dühringiem”. Ponieważ, jak stwierdza Lukács w dalszym ciągu tego tekstu:

„Bez tego jednakże określenia (dialektycznego stosunku podmiotu i przedmiotu – L.G.) metoda dialektyczna przestaje być metodą rewolucyjną – mimo wszelkich, ostatecznie zupełnie pozornych, prób zachowania «płynnego» charakteru pojęć itd. Różnicy w stosunku do metafizyki należy bowiem szukać nie tyle w tym, że w badaniu «metafizycznym» obiekt, przedmiot tego badania pozostaje nieruchomy i niezmienny, ile w tym, że samo to badanie jest jedynie kontemplacyjne, a nie praktyczne, podczas gdy centralnym problemem metody dialektycznej jest *zmiana rzeczywistości*. Jeśli nie uwzględnia się tej centralnej funkcji teorii, to korzyść z «płynnego» tworzenia się pojęć wydaje się dość problematyczna: jest to sprawa czysto «naukowa». Metoda ta może zostać zgodnie ze stanem wiedzy bądź uznana, bądź odrzucona, co nie zmienia wcale zasadniczego jej stosunku do rzeczywistości, czy ujmuje ją jako dającą się zmieniać, czy nie. A nawet może się jeszcze nasilić nieprzenikliwość, fatalistyczny, niezmienny charakter rzeczywistości, jej «prawidłowość» w sensie burżuazyjnego materializmu kontemplacyjnego i ściśle z nim związanej ekonomii klasycznej (...)”<sup>7</sup>.

Podkreśla następnie Lukács, że wszelki woluntaryzm – dorzucmy również wszelką teorię wartości autonomicznych – jest tylko subiektywnie inną stroną tego samego medalu, uzupełnieniem teorii obiektywistycznej, fatalistycznej i deterministycznej, jednym słowem, kontemplacyjnej teorii rzeczywistości.

Drugi paragraf poświęcony jest analizie natury faktów empirycznych, co stanowi zasadniczy temat myśli pozytywistycznej. Nie idąc, być może tak daleko, jak robi to współczesna epistemologia, sądzi Lukács, że sama struktura niezmienności postrzegania przedmiotu jest konstrukcją ściśle związaną z istotą

<sup>5</sup> Tamże, s. 61.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 62.

przedmiotu i praxis podmiotu. Zaczyna od stwierdzenia, że wszelki fakt jest nam dany tylko jako element pewnego, o wiele szerszego, kontekstu, pełniąc w tym kontekście określoną funkcję, funkcję, która decyduje o jego znaczeniu i o jego stosownym, lub nie, charakterze dla praktyki. Fakty nie są czystymi danymi, autonomiczną podstawą, na której można by konstruować teoretyczne i naukowe analizy:

„Ograniczony empiryzm przeczy oczywiście temu, że fakty w ogóle stają się faktami tylko poprzez pewne – zróżnicowane stosownie do celu poznania – metodyczne opracowanie. Wierzy on, że ważne dla siebie fakty może znaleźć we wszystkim, co dane, w każdej statystycznej liczbie, w każdym factum brutum życia ekonomicznego. Nie widzi przy tym, że nawet najprostsze wyliczenie, pozbawione nawet komentarza uszeregowanie «faktów» jest już interpretacją. (...) Wykształceni oportuniści – mimo swej instynktownej i głębokiej niechęci do wszelkiej teorii – wcale się tego nie wypierają. Powołują się jednak na metodę nauk przyrodniczych na sposób, w jaki zdolne są one przez obserwację, abstrakcję, eksperyment itd. ustalić «czyste» fakty i zgłębić ich powiązania. I przeciwstawiają oni taki ideał poznania sztucznej konstrukcji metody dialektycznej”<sup>8</sup>.

Aby skrytykować tę metodę, w odniesieniu do nauk humanistycznych czy historycznych, Lukács pokazuje:

a) że społeczeństwo kapitalistyczne ma tendencję, poprzez swoje funkcjonowanie, nadawania faktom społecznym aspektu rzeczowego i ilościowego analogicznie do faktów, jakie badają nauki przyrodnicze; tak, że użycie takiej metody – z czym spotykamy się często w stwierdzeniach przypadkowych – wprowadza a priori strukturę kapitalistyczną jako naturalną formę rzeczywistości społecznej i powinność zachowania jej w tej formie na zawsze;

b) że stosowanie tej metody i używanie tych procedur badawczych metodologicznie eliminuje wymiar historyczny faktów społecznych, powiększając w ten sposób błąd powstały z faktu stwierdzonego w poprzednim punkcie;

c) że metody ustalania faktów (statystyki, ankiety itp.) wymagają, aby stać się użyteczne, tak długiego okresu, że bardzo często już nie pasują wtedy do rzeczywistości. To opóźnienie, stosunkowo mało ważne w okresach spokoju, może być źródłem poważnych błędów, kiedy chodzi o okresy gwałtownych przemian.

Co do punktu (a), jak również pozostałych, Lukács stwierdza: „Powstają «izolowane» fakty, izolowane zespoły faktów, samodzielne dziedziny (ekonomia, prawo itp.), które już w swoich formach bezpośredniego przejawiania się wydają się przygotowane do takiego typu badań naukowych. Tak że koniecznym staje się, jako specyficznie naukowe, tę tendencję – tkwiącą w samych faktach (w strukturze kapitalistycznej – L.G.) – przemyśleć do końca i podnieść do rangi nauki. Dialektyka natomiast, która wbrew tym wszystkim izolowanym i izolującym faktom i systemom stwierdza konkretność całości, ten właśnie pozór – choć przez kapitalizm produkowany w sposób konieczny – odsłania właśnie jako pozór czynny, jako czysta konstrukcja.

Nienaukowość, tej pozornie tak naukowej metody, polega więc na tym, że nie dostrzega ona i lekceważy historyczny charakter stanowiących jej podstawę faktów. (...)

Historyczny charakter owych «faktów», które nauka wydaje się ujmować z taką «czystością», daje o sobie znać w jeszcze bardziej fatalny sposób. Nie są one mianowicie, jako produkt historyczny rozwoju, ujmowane w stałych przemianach, lecz są – w *samej strukturze swej przedmiotowości – produktem określonej epoki historycznej: kapitalizmu*. (...) naukowe rozważanie według Marksa «byłoby powierzchowne, gdyby zewnętrzny przejaw rzeczy zbiegał się z jej istotą». Dlatego, z jednej strony, należy oddzielić zjawisko od formy, w której dane jest ono bezpośrednio, znaleźć zapośredniczenie, przez które łączy się ono ze swym rdzeniem, istotą pozwalającą je pojąć. Z drugiej strony pozwoli to zrozumieć ten jego zjawiskowy charakter, jego pozór jako *konieczną* formę *zjawiska*. (...) Dopiero w tym związku, który scala odosobnione fakty życia społecznego jako momenty historycznego rozwoju w *całości*, staje się możliwe, dzięki poznaniu faktów, poznanie rzeczywistości”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Tamże, s. 65.

<sup>9</sup> Tamże, ss. 66-68.

W tym poznaniu staje się możliwe poznanie konkretnej całości jako teoretycznej reprodukcji całości:

„Ta konkretna całość nie może być dana myśleniu w sposób bezpośredni. «Konkretne jest konkretnym – mówi Marks – ponieważ jest połączeniem wielu określeń, a więc jednością różnorodności»”<sup>10</sup>.

I po skrytykowaniu, na nowo, syntezy idealizmu i wulgarnego materializmu Lukács kończy ten paragraf przypominając, że:

„Wyrażenie Marksa, że stosunki produkcji każdego społeczeństwa tworzą całość, jest właśnie metodycznym punktem wyjścia i kluczem do *historycznego* poznania stosunków społecznych. Każda izolowana, pojedyncza kategoria może być mianowicie – w tym swoim wyizolowaniu – pomyślana i rozważana jako obecna zawsze w całym społecznym rozwoju (jeśli nie odnajdziemy jej w jakimś społeczeństwie, będzie to «przypadek» potwierdzający regułę). Rzeczywista różnica stopni społecznego rozwoju wyraża się w sposób o wiele bardziej jasny i jednoznaczny w przemianach, którym podporządkowane są poszczególne, wyodrębnione momenty, niż w przemianach, jakim ulegają ich *funkcje* w całym procesie historycznym, ich stosunek do całości społeczeństwa”<sup>11</sup>.

Trzeci paragraf rozpoczyna się od stwierdzenia, że myślenie koncentrujące się na idei całości (*Totalität*), które pozornie dalekie jest od tego, co dane bezpośrednio, które pozornie konstruuje rzeczywistość w sposób tak mało „naukowy”, jest w rzeczywistości samą ową metodą pozwalającą reprodukcja i ujmować intelektualnie rzeczywistość. „Konkretna całość jest więc właściwą kategorią rzeczywistości”<sup>12</sup>. Sprzeczności, jakie to badanie odkrywa w pierwszym zetknięciu z rzeczywistością bezpośrednią, nie zostają zatarte i pokonane, lecz są włączone jako elementy konstytutywne analizy strukturalnej.

Po tym przechodzi Lukács do problemu częściowych badań historycznych i ich stosunku do ogólnego sensu historii. Przypomina się tutaj, w języku Heideggera, stosunek ontycznych badań historii do ontologicznych badań bycia i jego historyczności. Przyznaję sam, ku swemu zdziwieniu, iż trudno określić naukę Lukácsa jako absolutnie radykalną, a pod pewnymi względami zbliża się on do Heideggerowskiego dualizmu. Powiedziałem już, że mówiąc o faktach bezpośrednio danych, Lukács uznaje jeszcze – w przeciwieństwie do pierwszej „Tezy o Feuerbachu” i do wyników niedawnych badań epistemologicznych, zwłaszcza Piageta – że możliwe jest właściwe spostrzeganie izolowanych przedmiotów i faktów, że tworzy ono rodzaj niezależnych danych i że włączenie ich do całości, do całokształtu historii jest ważne tylko w celu poznania ich odniesienia, znaczenia i funkcji. Jest jednak zrozumiałe samo przez się – a Piaget pokazał to w sposób przekonywający – że jak twierdzi Marks w pierwszej „Tezie o Feuerbachu”, nawet w organizacji zmysłowych i bezpośrednich danych strukturalizacja postrzeganych przedmiotów jest ściśle związana z praktyką, a to znaczy – z historią. Ten właśnie brak radykalizmu wydaje się występować w rozdziale o świadomości historycznej.

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 70.

<sup>11</sup> Tamże, s. 71.

<sup>12</sup> Tamże.