

## GÖRGY LUKÁCS I NEKI PROBLEMI IDEALISTIČKE DIJALEKTIKE

Godine 1926. izišla je Lukácseva studija *Moses Hess i problemi idealističke dijalektike*. Studija ne predstavlja u biti korak dalje od stavova koje je Lukács već 1923. g. formulirao u svojim dijalektičkim studijama *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Ipak na karakterističan način u njoj dolaze do izražaja tri veoma značajna problema koja su doduše već i ranije prisutna ali koja u ovoj studiji dobivaju obilježja Lukácseva budućeg misaonog razvitka i tako u neku ruku upozoravaju da je Lukács već veoma rano naslutio anoretiku vlastite dijalektičke pozicije koju na žalost nikada nije uspio zbiljski razriješiti.

Ponajprije studija o Mosesu Hessu već jasno ukazuje na obilježja Lukácseva pristupanja problemima prošlosti. Iako stilski još nedorađena ona otkriva Lukácsev talenat da u prošlosti uoči i istakne ono bitno, djelatno, uz istovremeno angažiranje onih vanjskih momenata koji pridonose da se ono apstraktno situira u konkretnu povijesnu situaciju i da tako postane podjednako jasno kao i problematski zaoštreno.

Druga značajna tema koju Lukács pokreće u studiji o Mosesu Hessu pretežno u kritičkom i polemičkom tonu i prema Hessu i prema Cieszkowskom jeste problem odnosa dijalektike i vremena koji je veoma značajan za građanske interpretacije Hegelove filozofije a koji je u marksizmu ostao (izuzev Blochova nastojanja u *Principu nade*) gotovo posve zanemaren.

I na kraju sama dijalektika kao stanovište koje Lukácsu osigurava ne samo kritičku platformu prema »istinskim socijalistima«, već i prema svojim socijaldemokratskim suvremenicima, koje faktički i kritizira ukazujući na Mosesa Hessa i drugove kao na povijesnu analogiju. Odnos dijalektike i političke ekonomije poprima ovdje — samom Lukácsu još neosvijestena ali inače veoma karakteristična — obilježja koja ukazuju na to da dijalektika kao političke ekonomije, kao rad, ne osigurava izlaz niti iz okvira Hegelove mitologije pojmova niti iz okvira građanskoga društva.

Što se tiče Lukácseva prikazivanja prošlosti treba naglasiti da je on uspio prisvojiti dio onog veliko Hegelovog historičarskog talenta, da se metodološki odlučno distancira kako od slučajnih banalnosti koje prate realni, historijski tok tako i od praznog domišljanja koje gubi realno tlo pod nogama.

Hegelova kategorijalna struktura, koja povijesno događanje gleda kao vremenski fenomen unutarnje bezvremenske strukture bitka, poprima kod Lukácsa dvostruko fenomenalni karakter. Ono prikriveno, unutarnje, ili logička, to je politička ekonomija; ono vanjsko pojavno to je klasna borba, ideologija i individualne sudbine koje postaju objekti historiografije. Tamo gdje Hegel u *Filozofiji povijesti* govoreći o Cezaru ili o Napoleonu mora u svrhu objašnjenja veze između onog vanjskog fenomenalnog i onog unutarnjeg logičkog pribjeći mitološkoj alegoriji o lukavosti uma, tamo Lukács govoreći o Hessu može ostati na nivou suhe realnosti pozivajući se na konkretne društveno-ekonomske prilike u Njemačkoj u doba djelovanja »istinskih socijalista«. No, ovaj rekli bismo Mehringov derivat historijskog materijalizma koji je dao veoma lijepe plodove i koji je mnogima postao uzorom marksističke historiografije do naših dana nipošto nije mogao zadovoljiti poznavaoca njemačke klasične filozofije kakav je Lukács. Ako se, naime, bit Marxova historijskog materijalizma protumači kao metodološko uputstvo da se pri obradi historijskog materijala postupa tako, da se svestrano respektiraju kako psihološki, kulturni tako nadasve društveno-ekonomski momenti nekog fenomena, da bi se tim postupkom poliaspektnog osvjetljavanja rekonstruirala njegova cjelina, onda se ova lijepa namjera razlikuje od Marxove intencije »samo« ali bitno po tome što se Marx pita za bitak povijesnog totaliteta a ne za njegovu znanstvenu rekonstrukciju.

Slaba strana Mehringove historiografije koju Lukács posve jasno vidi leži, dakle, u tome da Mehring po inerciji prikladne metode mora teorijski spontano težiti konzervaciji one svjetsko-povijesne situacije u kojoj se njegova metoda tako djelotvorno primjenjuje. Ono unutarnje i ono vanjsko moraju uvijek ostati u realnom rasponu da bi se teoretski ili u slučaju Mehringova historiografski raspolagalo s oprekama koje djelo historičara »pomiruje« i povezuje u cjelinu.

Ne ulazeći u svu širinu i sve implikacije slabih strana Mehringove historiografije koje očito vuku svoje korijene od utjecaja neokantovskih filozofskih škola na socijaldemokratske teoretičare i historičare, mi ćemo se prvenstveno zadržati na Lukácsevima pokušajima da zamahom Hegelove

dijalektike prevlada ove kantovske antinomije koje opterećuju ne samo teoriju već i političku akciju evropskih socijalista u doba burnih dvadesetih godina ovog stoljeća.

Gledano s tog dijalektičkog stanovišta Lukácseva historiografija ne može ostati na Kant-Fichtetovoj dvočlanoj opreci bitka i trebanja, ona mora hegelovski respektirati jedinstvo, a jedinstvo je upravo ona kategorija koja Lukácsevim historiografskim naporima daje draž smisaonog napredovanja sadržaja kojega prikazuje, kao i kriterij za nepogrešivo odbacivanje svake povijesne utopije te sigurnost za suvereno prelaženje preko svega što je slučajno.

Nije otuda čudno što Lukács i u spomenutoj studiji o Hessu svugdje naglašava Hegelov *realizam*, nasuprot svih utopijskih i konstruktivističkih varijanti filozofije povijesti koje zastupaju »istinski socijalisti«. No, Lukács je i suviše verziran u sve probleme Hegelove filozofije da u njenom realizmu ne bi istovremeno vidio i apologiju građanskoga društva. Dapače, on ide i dalje od ove jednostavne konstatacije ukazujući i na logičko metafizičke pretpostavke Hegelove filozofije iz kojih »pomirenje« opreka slijedi kao unutarnji zakon Hegelova mišljenja.

Za Lukácsovu historiografiju javlja se upravo u ovom sklopu jedan karakterističan metodološki problem koji ga u krajnjoj konzekvenciji dovodi pred nerješive teškoće. Konceptija dijalektike totaliteta, tj., prevladavanje opreka dozvoljava da se pri obradi historijskog materijala (u našem slučaju opisivanje Hessove teorijske sudbine) samo to jedinstvo ne tematizira već da je zasnue u svojoj biti *ahistorično*.

samo u formi natuknica, posve u skladu s Hegelovom metodom prikazivanja specijalnih područja filozofije (prava, povijesti, estetike, religije) gdje logička struktura samo ad occasionem izbija iz pozadine u prvi plan da bi se upozorilo na nit vodilju, na onu kohezivnu snagu šarolikog povijesnog »naprijed i natrag«, koja faktički drži sve konce u rukama. Jednako kao što je Hegelu poslije *Fenomenologije duha* bila potrebna još i *Logika* da se jasno utvrdi šta je šta, da se nedvosmisleno dokaže prisustvo boga u svjetskoj povijesti, tako i Lukácsa njegova historiografija neumoljivom nužnošću i upravo znanstvenom upornošću dijalektike sili na to da se *izjasni* što je na kraju to usmjeravajuće, prevladavajuće, revolucionarno jedinstvo koje realno prevladava sve opreke.

U ovoj tački izjašnjavanja dolazi Lukács u bitnu krizu sa svojom historiografijom i to upravo zbog toga što je sredstvo s kojim je pokušavao da je zasnue u svojoj biti *ahistorično*.

No, pokažimo ponajprije dvije indikacije koje jasno demonstriraju kako je svako historiziranje Hegela već unaprijed osuđeno na hegelijanstvo.

Prvo, u svojim dijalektičkim studijama od 1923. g. Lukács na mjesto Hegelova apsoluta postavlja *proletarijat* (klasnu svijest) kao realno jedinstvo subjekta i objekta.

Drugo, u studiji o Mosesu Hessu nalazimo pored proletarijata i kategoriju *sadašnjosti* u ulozi realnog jedinstva dijalektičkih opreka.

Razmotrimo ponajprije bitne teorijske implikacije i jednog i drugog modela Lukácsve kategorije totaliteta, a zatim i razloge koji ih određuju u upravo ovakvom obliku.

### 1) *Dijalektika i proletarijat*

Možda neobično zvuči ali proletarijat je *transcendentalna* kategorija Lukácseva historicizma. Ovo određenje predstavlja veoma značajnu osobitost Lukácsevih napora da u proletarijatu zasnue realno jedinstvo subjekta i objekta na koje ga upućuje njegova interpretacija historijskog materijalizma. Ono što je za mnoge marksiste, koji nisu prošli tešku školu njemačkog klasičnog idealizma, bila opreka ekonomije i revolucije, to se Lukácsu javlja ponajprije kao opreka transcendentalizma i dijalektike.<sup>1</sup>

1. Za sve posthegelovske mislioce uključujući i Marxa bilo je karakteristično da su posve jasno osjećali u Hegelovoj teologiji konkretni antropološki sadržaj. Ovdje nije moguće nabrajati etape ovog antropološkog dešifriranja apsolutne znanosti koju otpčinje D. F. Strauss, Feuerbach, braća Bauer itd. a koje se u XX st. nastavlja preko Diltheya i Nohla do Marcusea, Kojeva i drugih. Ukoliko dijalektiku uzmemo kao kriterij sistematizacije ovih pokušaja prevladavanja ili adaptiranja Hegelove ostavštine, tada se može jasno uočiti da su svi oni koji su odbacili dijalektiku završili ili u pozitivizmu ili u različitim varijantama historizma i filozofije života. Oni pak koji su poput Lukácsa željeli da Hegela jednostrano adaptiraju prihvaćanjem dijalektike kao znanstvenog metodološkog oruđa za istraživanje zbiljskog povijesnog napretka zapali su u teškoće s razlikovanjem Hegela i Marxa.

Krećući se u ovoj kategorijalnoj strukturi neprekidno varirajući svoje stanovište između dijalektike i transcendentalizma Lukács priprema teren za jedno zbiljski kritičko razračunavanje sa Hegelovom dijalektikom. No, sam Lukács ostaje beznadno razapet kontraverzijama klasičnog idealizma zahvaljujući prvenstveno svom nekritičkom razlikovanju znanosti i teologije u Hegelovoj filozofiji. Nošen neokantovskim pokušajima zasnivanja autonomnih duhovnih znanosti on u Hegelovoj dijalektici vidi pravi metodološki garant za znanstveni pristup povijesti koji nasuprot neokantovskih teza o jednkrotnosti, neponovljivosti, individualnosti povijesnog događanja osigurava njenu znanstvenu zakonomjernost. Istovremeno Lukács ne vidi da Hegelova težnja da na pitanje o bitku bića pa dakle i o bitku povijesti znanstveno (wissenschaftlich) odgovori nužno dovodi do teologije apsolutnog znanja. Kritizirajući tako Hegelovu teologiju kao reakcionarnu konzekvenciju Hegelova *idealizma*, a prihvaćajući dijalektiku kao *znanstvenu metodu* koja upućuje jednako preko ograničenja Hegelova sistema kao i preko proturječnosti građanskog društva Lukács je paradoksalno pao natrag u sve teškoće idealističke filozofije totaliteta.

Nasuprot Hegelova apsoluta kao i nasuprot građanskih individualističkih određena srednjeg, posredujućeg člana dijalektičke strukture određuje Lukács proletarijat, dakle, realnu svjetsku povijesnu klasu za ono više jedinstvo povijesne opreke subjekta i objekta. No, ovo jedinstvo nije nipošto naprosto dano, ono nije neki fiksni bitak koji se u oprekama samo manifestira, to jedinstvo je rezultat kretanja građanske povijesti prema *revoluciji*. Svijest o revoluciji, znanstveno otkrivanje istine građanskog društva moguće je jedino sa stanovišta proletarijata. Proletersko stanovište postaje otuda — na putu prema revoluciji — transcendentalni preduvjet istinske spoznaje antinomija građanskog opstanka čovjeka. Jedino sa stanovišta proleterske klase moguće je doprijeti do istinske neideološke svijesti o potrebi revolucije i napretka. Ta znanstvena svijest jest *kritika političke ekonomije* koja u Lukácssevoj verziji u studiji o Hessu postaje *expressis verbis ontologija* ne samo građanskog društva već čitave povijesti svijeta. »Kritika političke ekonomije ne stoji više kao jedna znanost pokraj drugih niti je kao temeljna znanost drugima nadređena, već obuhvaća cjelokupnu svjetsku povijest oblika opstojnosti (kategorija) ljudskog društva.«<sup>2</sup>

Momentat u kojem kretanje opreka dolazi u tačku svjesnog razrješenja, momenat u kojem pada opreka uvjeta i uvjetovanog tj. proleterskog klasnog položaja i istinske klasne svijesti o tom položaju — *revolucija* — predstavlja kritičnu *mrtvu tačku* Lukácsseva filozofiranja koju on nigdje eksplicitno ne tematizira,<sup>3</sup> pa tako niti u studiji o M. Hessu gdje mu se za to pruža izvrsna prilika.

Moses Hess i Cieszkowski uočili su, naime, ovu teškoću da se s dijalektikom pređe preko mrtve tačke sadašnjosti. Oni su je, međutim, pokušali riješiti posve spekulativno uvlačeći budućnost u strukturu Hegelove logike. Lukács veoma energično ustaje protiv ove naivnosti upozoravajući na štete koje je ovakvo apstraktno filozofiranje »istinskih socijalista« nanijelo radničkom pokretu, ali istovremeno ne ulazi u razradu odlučujućeg pitanja o odnosu dijalektike i temporaliteta, već spomenutu mrtvu tačku sadašnjosti »prelazi« ponovnim padom s dijalektičkog na transcendentalno stanovište, iz *revolucije natrag na ekonomiju*. Ova konzekvencija je neminovna, jer ukoliko je čitavo građansko društvo ili čak šta više čitava svjetska povijest, kao povijest klasnih borbi teleološki upućena na proletarijat kao svoj subjekt koji je istovremeno i supstancija — dakle rješenje povijesne zagonetke — onda se preko ovog cilja može još samo teoretski napredovati ili u konzekvencije Hegelove logike u ovom slučaju kritike političke ekonomije (kao univerzalne znanosti o čistoj biti povijesnog događanja) ili pasti ponovno na razlikovanje subjekta i objekta i prepustiti se svim teškoćama jednog neobrazloženog historizma i relativizma.

U svojoj studiji o M. Hessu Lukács je varirao između obiju mogućnosti nastojeći da ih čak prikaže kao dvije strane istog pitanja.

## 2) Dijalektika i temporalitet

Odnos dijalektike i vremena u njegovoj povijesnoj ekspoziciji — prošlost, sadašnjost, budućnost — predstavlja jednu od osnovnih aporija građanskih kao i marksističkih razgraničavanja s Hegelovom filozofijom.

2. Moses Hess i problemi idealističke dijalektike str. 46.

3. Indirektni pokušaj čini u članku *Der Funktionswechsel des Historischen Materialismus* 1919.

Za marksiste je nakon Marxovih pohvala Hegelove dijalektike postalo credo da Hegelovu filozofiju valja promatrati s jedne strane kao *sistem* a s druge kao *metodu*. Korijeni ove predrasude su veoma duboki pa nas tako čak ni podozrenje prema ovom Marxovom stavu koji je on u nekoliko navrata iznio ne bi približilo odgovoru na ovo pitanje. Dapače, moglo bi se čak dogoditi da se utvrdi upravo suprotno od uobičajenog, naime, da je sistem ono zdravo na Hegelovoj filozofiji, a dijalektika ono »reakcionarno«. No, i ova bi teza bila u najmanju ruku neprimjerena stvarnom stanju odnosa dijalektike i sistema kod samog Hegela.

Upitajmo se ponajprije za moguće uzroke ovog energičnog zahtjeva za razlikovanjem sistema i metode koji podjednako nekritički ponavljaju gotovo svi marksisti već decenijama? Što je zapravo sistem, a što dijalektika u Hegelovoj filozofiji? Alternativu treba najprije konkretizirati. Sistem je očigledno shvaćen kao sadržaj, a dijalektika konzekventno tome kao forma njegovog prikazivanja. Budući da je sadržaj dijalektičkog kretanja kod Hegela određen kao ideja, to je upravo ta ideja osuđena da bude odbačena, a ono što se prihvaća to je sama forma koja primijenjena na novi sadržaj, ili ispunjena novim sadržajem ostaje nešto zbiljski *drugo* — *dijalektički materijalizam!* Ovakav način rezoniranja u kojem je očigledno prisutan onaj kruti Feuerbachov ili ne uzima sebi truda da pobliže ispita pravi karakter sadržaja (ideje) Hegelove filozofije. Pravi sadržaj Hegelove filozofije je svjetska povijest gledana sa stanovišta građanskog društva. Tok povijesnog događanja u njegovom karakterističkom napredovanju je tema koju je Hegel spekulativno razvijao. Težina Hegelova zadatka sastojala se u tome da u samom sadržaju, a ne izvana odredi zakone njegovog kretanja. Immanentni zakon kretanja svjetsko-povijesnog sadržaja je za Hegela *dijalektika*. No ideja nije demijurg stvarnosti, ona je mnogo više od toga, *sama djelatna stvarnost, kretanje svjetsko-povijesnog sadržaja*. Ovo dijalektičko kretanje ideje kao svjetsko-povijesnog sadržaja ima u sebi jednu slabu tačku koja je istovremeno i njena najjača tačka — *pomirenje opreka*. Ideja, naime, ne može beskonačno ostati u sebi suprotstavljena. Ona kao ono umno mora na kraju popustiti, jer to je sadržano u prirodi samoga uma da ne proturječi samome sebi.

Lukács tačno uočava sve teškoće Hegelove kategorije *pomirenja*, on šta više posve jasno vidi da je svjetska povijest pravi sadržaj Hegelove filozofije, ali Lukács prigovara Hegelu da on opreke pomiruje na nivou građanskog društva te da time nasilno zaustavlja dijalektiku koja upućuje preko granica građanskog društva. Međutim, upravo u karakteru ovog Lukácsseovog prigovora vidi se nedovoljnost Lukácsseva kritičkog postupka. Svodeći, naime, dijalektiku samo na klasne odnose i klasnu borbu njemu je moguće da Hegela opravdano kritizira zbog ostajanja u okvirima klasnih antagonizama građanskog društva, ali time što pomirenje opreka odlaže do socijalističke revolucije nipošto još ne odgovara na pitanje kamo dalje s proletarijatom kao realnom svjetsko-povijesnom inkarnacijom pomirenja (bitka). Po ovom određenju ispada, naime, da je čitava razlika Hegelove i Marxove pozicije u tome što je Hegel svjetsku povijest zaustavio u okvirima građanskog društva, a Marx u okviru socijalističke revolucije.<sup>4</sup> Ovu konzekvenciju Lukács dakako ne povlači ali je iz njegova upućivanja na političku ekonomiju kao na ontologiju povijesti<sup>5</sup> jasno vidljivo da se nakon prikaza povijesnog nastajanja proleterske svijesti kao ciljne tačke svjetske povijesti mora s fenomenološkog događanja prijeći na logičko rekapituliranje povijesnog toka i time *znanstveno* obrazložiti prave razloge povijesnog razvitka. U ovoj verziji svodi se Lukácsseva koncepcija historijskog materijalizma gotovo potpuno na Hegelovu strukturu povijesti kakva je izvedena u *Filozofiji povijesti*, ili još ilustrativnije na odnos *Logike* i *Fenomenologije duha* u koncepciji Hegelova sistema od 1807. g. Ono vanjsko fenomenalno to je klasna borba ili pozicija geneze proleterske svijesti do njenog uvida u identitet subjekta i objekta, ono unutarnje to je politička ekonomija ili preciznije kritika političke ekonomije koja faktički određuje tempo fenomenalnog procesa, koji sa svoje strane vjerno odslikava ovaj diktat bitka. No potpuno u skladu s Hegelovom koncepcijom odnosa fenomenologije i logike i ovdje kod Lukácsa *dovrešno kretanje* fenomenalnog ili vremensko-povijesnog događanja predstavlja *prepoznavanje* unutarnjeg u vanjskom i vanjskog u unutarnjem. Dovršena fenomenologija je logika, dovršena klasna

4. Historijski materijalizam kao teorija ima, dakle, za pretpostavku svjetsko povijesnu aktuelnost proleterske revolucije. G. Lukács *Lenjin (Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken)*. Der Malik Verlag, Berlin, 1924.

5. Usporedi bilješku br. 2.

svijest jest kritika političke ekonomije kao istina klasne svijesti i kao istina svjetske povijesti.

U ovoj tački (mrtvoj tački) Hegelova shematizma pokreću »istinski socijalisti«, a među njima i Hess, pitanje o budućnosti (faktički pitanje o vremenu) i time udaraju u najbolniju tačku dijalektike, u njenu apsolutnu dakle, bezvremensku bit.

Ahistorična bit dijalektike počiva, naime, upravo na kategoriji pomirenja koja je njeno bitno obilježje nasuprot loše progresije etičko-utopijske pozicije bitka i trebanja. Onim časom kada u kretanju opreka dolazi do pomirenja prestaje i vrijeme, jer vrijeme nije puko trajanje, niti je ono atribut nekog fiksnog bitka, ono je samo kretanje proizvodnje. Kada prestane proizvodnja prestaje i vrijeme kao radno vrijeme svjetske povijesti. Lukács, koji nikada nije dopro do razlikovanja rada i proizvodnje (prakse), nasljeđuje tako posve automatski Hegelovu identifikaciju vremena i vječnosti, te time bitak povijesti nužno vidi samo u *radnom vremenu*, koje završava s iščezavanjem predmeta rada (objekta) tj. s iščezavanjem radne relacije subjekt — objekt, u apsolutno posredovanoj neposrednosti — u identitetu subjekta i objekta. Gledano povijesno prošlost je za proletarijat robovlasničko i feudalno društvo, a budućnost revolucija kao neposredna aktuelnost klasne samosvijesti. Mogućnost temporalne gradacije iščezava, međutim, u revoluciji kao ostvarenom jedinstvu subjekta i objekta koje kao znanje svega prošlog i sadašnjeg može biti samo jedno *vječno sada*. S ove pozicije čije hegelijanske antinomije nisu Lukácsu osviježene pristupa on kritici Hessove utopije. Bitna okosnica ove kritike zasniva se na prigovoru da Hess ne stoji na klasnoj poziciji proletarijata pa da otuda ne posjeduje transcendentalne uvjete za zbiljsko dohvaćanje povijesne istine. No upravo pozicija, s koje Lukács pristupa oštroj kritici »istinskih socijalista« (pozicija dijalektike totaliteta), otkriva antinomiju dijalektike i napretka u koju je Lukács dospio u svojim nastojanjima da odvoji dijalektiku od sistema.

Odbacivanje Hegelova sistema tj. odbacivanje ideje kao supstrata »dijalektičke vatre« ne pokazuje se kao opasno tako dugo dok se Lukács kreće u sferi prikazivanja geneze proleterske samosvijesti.

Odbacujući Hegelovu ideju a prihvaćajući realnu povijesnu građu kao sadržaj dijalektičkog kretanja Lukács ne primjećuje da je naivno uletio u ekvivokacije. Poražavajuće posljedice ove neopreznosti otkrivaju se onim časom kada se u sadašnjosti iscrpljuje prošlost kao sadržaj dijalektičke forme, kao supstrat dijalektičkog napretka. Sada se odjednom Lukácsom historizmu otkriva horror vacui jer se ispostavilo da je s odbacivanjem ideje odbačen svaki sadržaj, a svjetska povijest smirena i dovršena u apsolutnom znanju *proletarijata*.

Pred ovim teološkim konzekvencijama u koje je Lukácsa dovela Hegelova dijalektička znanost povijesti pribjegava on »importu« novog sadržaja kretanja — *materije*. Jer, ako je iscrpljen i do kraja potrošen dosadašnji predmet rada tj. povijest, utoliko je svršilo i povijesno radno vrijeme. Povijest kao konačno događanje iscrpljuje se u sadašnjosti. Materija kao beskonačni povijesno nesvodivi sadržaj osigurava tako ponovno rađanje povijesti, a dijalektika sada nije više kretanje jedinstvenog S—O (proletarijata) već samo metoda ispitivanja sadašnjosti čiji rezultati postaju apsolutno relevantni kako za prošlost tako i za budućnost.

Tako se prividno ispostavlja da je Lukács konačno prebrodio svoje mladenačke zablude i dospio na čvrsto tlo materijalističke znanosti. No zaključak je preuranjen. Mnogo godina kasnije, 1954. g. on će se u svojoj knjizi *Die Zerstörung der Vernunft* javiti kao pravi »materijalistički Hegel«: »Da li je dakle dijalektika objektivna forma kretanja same zbilje? Ako jeste kako se prema tome odnosi svijest? Mi znamo da materijalistički dijalektika na posljednje pitanje odgovara da je subjektivna dijalektika ljudske spoznaje odražavanje objektivne dijalektike stvarnosti, i da se u skladu sa strukturom objektivne zbilje taj proces odražavanja zbiva također dijalektički a ne mehanički kako je to mislio stari materijalizam. Time je osnovno pitanje jasno, jednoznačno i znanstveno odgovoreno.«<sup>6</sup> Ovaj identitet unutarnjeg i vanjskog, pojma i predmeta koji je nezaobilazni uvjet jasnoće i znanstvenosti ostaje tako i u ovoj svima dobro poznatoj formuli posve u skladu s Hegelovom koncepcijom unutarnje i vanjske refleksije. Razlika je samo ali bitno u tome, što je subjektivna dijalektika ili vanjska refleksija isključivi posao glave (čovjek misli mozgom), dok je objektivna dijalektika

6. G. Lukács *Die Zerstörung der Vernunft*, str. 202.

ili unutarnja refleksija ostala u sebi nereflektirana, mrtvi neosvijesteni proces ili naprosto stvar koja ne misli (materija). Tek sada se u tom raskoraku subjektivnog i objektivnog do zdvojnosti zapliče Lukáčseva interpretacija Hegelove dijalektike. Objektivna dijalektika same zbilje odvija se posve iracionalno kao kretanje same stvari, subjektivna pak dijalektika kao čisto mišljenje, kontemplacija. Njihov dijalektički odnos time je faktički ukinut, jer dijalektika koja je kod Hegela bila određena kao mučni rad pojma sada je svedena na puklo reproduktivno, a ne produktivno odražavanje. No dijalektičko odražavanje to je drveno željezo — taj dokaz je ovdje doista suvišno izvoditi.

Da rezimiramo. S Hegelovom dijalektikom Lukács nije uspio da prijeđe preko mrtve tačke sadašnjosti, pa dosljedno tome niti preko revolucije. Socijalizam tako postaje posve neobjašnjivo utopijsko utočište o kojem je preporučljivo jedino šutjeti ukoliko se ne želi zapasti u vode etičko-utopijskog sanjarenja jednoga M. Hessa. U studiji o *Lenjinu* dolazi taj stav na karakterističan način do izražaja.<sup>7</sup> Međutim, druga solucija kojoj pribjegava stari Lukács bacajući materiju pod kotlove dijalektičkog stroja dovodi do faktičkog miniranja dijalektike totaliteta ali se kao rezultat te eksplozije dobiva ne nova filozofija, već samo anahronična građanska teorija odraza.

U nedijalektičkoj alternativni ili povijest ili materija ostaje Lukács faktički van dimenzije u kojoj bi se stvarno moglo kritički raspraviti povijesno mjesto M. Hessa i njegove etičke utopije.

Ostavši do kraja u okvirima Hegelove spekulacije Lukács je u svojoj historiografiji ostavio posve otvoreno Marxovo pitanje o bitku povijesti, pa mu dosljedno tome revolucija i proletarijat ostaju u krajnjoj liniji samo građanske političke i filozofske kategorije, a historijski materijalizam samo teorijski refleks aktuelnosti proletrske revolucije koja se dosljedno tome samo formalno razlikuje od građanske revolucije.<sup>8</sup>

Time se, međutim, nipošto ne želi omalovažiti značenje G. Lukácsa za razvitak marksizma. Naprotiv. Njegova je sudbina teorijski upravo zato značajna jer je on produbljujući sve mogućnosti Hegelova mišljenja u silaznoj fazi građanske povijesti priredio teren za još radikalnije tematiziranje centralne kategorije Marxova mišljenja — *prakse* — i time po onoj nezahvalnoj negativnoj liniji ušao u povijest marksizma kao stvaralačka ličnost čije mjesto u povijesti ne mogu uzdrmati nikakva zanovijetanja.

Davor RODIN

7. G. Lukács *Lenjin*. »U Lenjinovim ćemo spisima kao i u ostalom u Marxovim djelima naći veoma malo izjava o socijalizmu kao stanju, nego mnogo više o koracima koji mogu dovesti do njegova ozbiljenja«. Treba naglasiti da se s Lukáčseve pozicije o socijalizmu doista ne može ništa kazati dok se kod Marxa stvar postavlja sasvim drukčije.

8. Usporedi bilješku br. 4.