

Περί της οντολογικής-γενετικής μεθόδου στη φιλοσοφία

Η θέση του Λούκατς στο σύγχρονο φιλοσοφικό τοπίο απέχει πολύ από το να έχει οριοθετηθεί. Μια βαριά σιωπή καλύπτει εδώ και αρκετές δεκαετίες τα δυο συνθετικά του έργα: την Αισθητική και την Οντολογία του κοινωνικού Είναι. Ωστόσο ο φιλόσοφος βάζει σε πράξη μια πρωτότυπη μέθοδο σκέψης, που αποφέρει ανέκδοτες και γόνιμες λύσεις σε πολλά μεγάλα προβλήματα του φιλοσοφικού στοχασμού: όπως, για παράδειγμα, εκείνο της σχέσης της σκοπιμότητας της συνείδησης με το δίκτυο των αντικειμενικών αιτιακών σχέσεων, ή εκείνο της σχέσης μεταξύ της “ιστορικότητας” και του “υπερβατικού χαρακτήρα” των μεγάλων κατηγοριών του πνεύματος (τέχνης, επιστήμης, θρησκείας, φιλοσοφίας).

Ο οντολογικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας του διαφοροποιεί τη σκέψη του από τα άλλα ρεύματα της σύγχρονης φιλοσοφίας. Χωρίς αμφιβολία, στοχαστές όπως ο Νικολάι Χάρτμαν ή ο Ρόμαν Ιγγκάρντεν προηγήθηκαν του Λούκατς στην προτεραιότητα που έδωσαν στην *intentio recta* (στον προσανατολισμό προς την πραγματικότητα στην οντολογική της αυτονομία) αναλογικά με την *intentio obliqua* (την κατευθυνόμενη προσοχή προς τον ανακλαστικό χαρακτήρα της συνείδησης), όμως ο Λούκατς ήταν ο πρώτος που επιχείρησε μια γενεαλογία των πολυπληθών λειτουργιών της συνείδησης και των εξαντικειμενεύσεων της (την οικονομία, το δίκαιο, την πολιτική και τους θεσμούς της, την τέχνη ή τη φιλοσοφία), αρχής γενομένης από τη διαλεκτική αντίθεση μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Μπορούμε να ορίσουμε τη μέθοδό του ως “οντολογική-γενετική”, επειδή φιλοδοξεί να κάνει εμφανή την προοδευτική διαστρωμάτωση των δραστηριοτήτων του υποκειμένου (π.χ. ωφελμιστική δραστηριότητα, ηδονιστική δραστηριότητα και αισθητική δραστηριότητα) επισημαίνοντας τις μεταβάσεις και τις διαμεσολαβήσεις, μέχρι τον καθορισμό της ιδιαιτερότητας της κάθε μιας σε σχέση με το ρόλο που εκπληρώνει μέσα στην φαινομενολογία της κοινωνικής ζωής. Ο Μπενεντέτο Κρότσε οικοδόμησε κι αυτός μια “φιλοσοφία του πνεύματος”, βασισμένη στην κυκλικότητα των λειτουργιών της συνείδησης (το ωφέλιμο ή η ζωτικότητα, η τέχνη, η πρακτική θέληση, η εννοιολογική ή στοχαστική δραστηριότητα), αλλά το βασικό του αξίωμα είναι εκείνο μιας προεμπειρικής ψυχολογίας, θεμελιωμένης στην προεμπειρία και τη διστορικότητα των κατηγοριών του πνεύματος. Η πρόθεση του Λούκατς ήταν να κάνει φανερή τη γένεση θεμελιωδών κατηγοριών με αφετηρία

τον ειδικό ρόλο τους στην οικονομία του πνεύματος. Απέβλεπε δηλαδή σε μια “οντολογία του κοινωνικού Είναι” και όχι σε μια “προεμπειρική ψυχολογία”.

Μια καθαρή διαχωριστική γραμμή διακρίνει έτσι τη μέθοδό του από τη “θεμελιώδη οντολογία” του Χάιντεγκερ ή τη “φαινομενολογική οντολογία” που ανέπτυξε ο Σαρτρ στο *Ον* και στο *μη Ον*. Η βασική κριτική που απευθύνει ο Λούκατς στο “ον-μέσα-στον-κόσμο” του Χάιντεγκερ είναι το ότι αγνοεί το θεμελιώδη ρόλο της εργασίας, επομένως της ανταλλαγής ουσιών μεταξύ κοινωνίας και φύσης στη σύσταση του *Dasein* (της ανθρώπινης πραγματικότητας – υιοθετούμε την μετάφραση που προτείνει ο Henry Corbin). Δεν μπορούμε να φτάσουμε σε μια αληθινή θεωρία της διυποκειμενικότητας, της σύστασης ενός *Mit-Sein* (για να διατηρήσουμε την ορολογία του Χάιντεγκερ) χωρίς να λάβουμε υπόψη την ενυπαρχουσα κοινωνικότητα στην πράξη της εργασίας, δηλαδή χωρίς να αποδώσουμε δικαιοσύνη στο μεταβολισμό ανάμεσα στην κοινωνία και τη φύση. Ο Gunter Anders μπόρεσε να παρατηρήσει πως το *Dasein* του Χάιντεγκερ αγνοεί τον πρωταρχικό καταναγκασμό της πείνας: έκανε φανερή την απουσία του κόσμου των αναγκών στη φαινομενολογία του *Dasein*. Η οντολογία του *Dasein* είναι για τον Λούκατς, όπως για τον Anders, όπως επίσης για τον Χέρμπερτ Μαρκούζε, μια μορφή “ψευδοϊσχυροποίησης”, επειδή κάνει αφαίρεση της πραγματικής οντολογικής θεμελίωσης της ανθρώπινης πραγματικότητας και της διαλεκτικής γένεσης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της. *Mutatis mutandis*, οι ίδιες κριτικές μπορούν να απευθυνθούν από τον Λούκατς στην οντολογική φαινομενολογία του Σαρτρ. Η προσήλωση αυτού του τελευταίου στην χαϊντεγκεριανή έννοια του ανθρώπου ως “εγκαταλειμμένου όντος...” (την περιγραφή *Geworfenheit*), πιο συγκεκριμένα την ιδέα της καθαρής “συμπτωματικότητας” της ανθρώπινης ύπαρξης, αμφισβητείται έντονα από τον Λούκατς, ο οποίος θεμελιώνει τη φιλοσοφική ανθρωπολογία του στη σύνθεση αναγκαίων και συμπτωματικών καθορισμών στη γένεση της προσωπικότητας.

Η αντίσταση που συνάντησαν οι απόψεις του ύστερου Λούκατς οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην προσχώρησή του σε αυτό που είμαστε υποχρεωμένοι να ονομάσουμε “οντολογικός ρεαλισμός” (που δεν είναι παρά μια διαφορετική ονομασία της έννοιας του υλισμού). Η υπερβατική θέση του Είναι σε σχέση με την ανακλαστική δράση της συνείδησης, δηλαδή την οντολογική αυτονομία του “καθαινού όντος” (*Das Ansichseiende*, για το οποίο μιλούν από κοινού ο Νικολάι Χάρτμαν και ο Λούκατς) είναι ένα φιλοσοφικό αξίωμα, που αμφισβητεί έντονα, μεταξύ άλλων, ο Αντόρνο αλλά και ο Μερλώ-Ποντύ, που είδαν σε αυτό μια επιστροφή σε μια προ-κριτική, προ-καντιανή ή προ-εγελιανή οντολογία. Στις παραδόσεις του κατά το ακαδημαϊκό έτος 1960-61 στο Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης, με τίτλο *Οντολογία και Διαλεκτική* (η μαγνητοφωνημένη μορφή τους κυκλοφόρησε τελευταία ως έβδομος τόμος των μεταθανάτιων έργων του), ο Αντόρνο δήλωνε αλληλέγγυος με τον Χάιντεγκερ, τον παλαιότερα μεγάλο του αντίπαλο, στην αποδοκιμασία του οντολογικού ρεαλισμού του Νικολάι Χάρτμαν. Ήδη όμως δέκα χρόνια νωρίτερα, συντάσσοντας τις κριτικές σκέψεις πάνω στο αφιερωμένο στον Λούκατς κείμενο στην *Επιστολή για τον ουμανισμό*, υπό τον τίτλο *Haidegger redivivus*, ο Αντόρνο πίστευε πως είχε ανακαλύψει στη διαδυσκολία είναι-συνείδηση που πρότεινε ο Λούκατς μια ολίσθηση προς ένα μη διαλεκτικό στοχασμό.

Ο Λούκατς γνώρισε καθυστερημένα τα μεγάλα οντολογικά έργα του Νικολάι Χάρτμαν (αφού είχε τελειώσει την Αισθητική του, το 1960), όμως επισήμανε αμέσως αυτό που έφερ-

νε κοντά τον έναν στον άλλον. Ο συγγραφέας του *Zur Grundlegung der Ontologie Der Aufbau* και του *der realen Welt* αποκαλυπτόταν σαν ένας σοβαρός σύμμαχος για τη δική του κριτική της φαινομενολογίας του Χούσερλ και τις απόψεις του για το Είναι του Χάιντεγκερ. Αντίθετα η Σχολή της Φρανκφούρτης στο σύνολό της παρέμεινε αδιάφορη στην οντολογική στροφή της φιλοσοφίας που πρότεινε ο Χάρτμαν. Η δυσπιστία του Horkheimer και του Αντόρνο προς την έννοια και μόνο της “οντολογίας” είναι πολύ γνωστή. Στο μάθημά του *Οντολογία και Διαλεκτική* ο Αντόρνο κατηγορεί τον Χάρτμαν ότι χρησιμοποιεί μια στατική ερμηνεία της διμορφίας υποκείμενο-αντικείμενο, παραχωρώντας στο αντικείμενο μια οντολογική αυτονομία που θα οδηγούσε σε αφαίρεση της διαμεσολαβητικής δράσης της υποκειμενικότητας. Είχε διατυπώσει δέκα χρόνια νωρίτερα, όπως το είδαμε, την ίδια κατηγορία στο διαλεκτικό υλισμό του Λούκατς, ανακαλύπτοντας στον οντολογικό ρεαλισμό του μια πραγματοποίηση της σκέψης (και ωστόσο ο Αντόρνο θεωρούσε ο ίδιος τον εαυτό του διαλεκτικό υλιστή). Οι βαθιοί φιλοσοφικοί λόγοι που οδήγησαν τον Λούκατς να αποστασιοποιηθεί από το νεανικό του έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* του διέφευγαν. Η παραδοχή της υπερβατικής θέσης του Είναι στην ανακλαστική ικανότητα της συνείδησης και η ταύτιση του όντος με την αντικειμενοποίηση (*die Gegenständlichkeit*) κατά την περίφημη θέση του Μαξ που αναπτύσσεται στα *Οικονομικο-φιλοσοφικά χειρόγραφα* “*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Un-wesen*” (ένα μη αντικειμενικό ον είναι ένα μη-ον) δεν έχει τίποτα να κάνει με μια οποιαδήποτε πραγματοποίηση της σκέψης. Απέχοντας πολύ από το να εφαρμόζει μια στατική και άκαμπτη ερμηνεία της διαδυκνότητας υποκείμενο-αντικείμενο, ο Λούκατς θεμελιώνει τη σκέψη του στη διαλεκτική αντίφαση μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Η Οντολογία του κοινωνικού Είναι, μια σύνθεση των φιλοσοφικών του αντιλήψεων, είναι οικοδομημένη από την αρχή μέχρι το τέλος πάνω στο κατηγοριακό ζεύγος τελεολογία-αιτιότητα, και η τελεολογική δραστηριότητα (*la teleologische Setzung*) εμφανίζεται ως ο πυρήνας απ’ όπου ανθίζει η κοινωνική ζωή. Βρισκόμαστε λοιπόν μακριά από τον φιλοσοφικό “αντικειμενισμό” που καταγγέλλει ο Αντόρνο. Είναι χαρακτηριστικό πως οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φρανκφούρτης, από τον Horkheimer και τον Αντόρνο μέχρι τον Habermas και τον Alfred Schmidt, έμειναν σιωπηλοί μπροστά στα αποτελέσματα του οντολογικού στοχασμού του ύστερου Λούκατς (ακόμα κι αν οι δυο πρώτοι δεν μπόρεσαν να λάβουν γνώση της Οντολογίας του κοινωνικού Είναι, η οποία εκδόθηκε στην πλήρη της μορφή μετά το θάνατό τους, οι Διάλογοι του Λούκατς με τους Abendroth, Kofler και Holz, που εκδόθηκαν από τον Rowohlt το 1967, έδιναν ήδη μια πολύ καθαρή ιδέα του γενικού προσανατολισμού του έργου). Τελευταία ακόμα, στις σημειώσεις που συνόδευαν το κείμενο *Οντολογία και Διαλεκτική*, ο Rolf Tiedemann, ο εκδότης των γραπτών του Αντόρνο και του Walter Benjamin, μιλούσε με συγκатаβάση για τις απόψεις του Χάρτμαν, που τις θεωρούσε σαν μια επιστροφή στον “απλοϊκό ρεαλισμό”, μην παραλείποντας να υπενθυμίσει το ενδιαφέρον του ύστερου Λούκατς γι’ αυτές τις απόψεις. Θα αναρωτιόταν κανείς αν οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φρανκφούρτης και οι μαθητές τους έχουν κατανοήσει το νόημα της “κριτικής οντολογίας”¹ του Χάρτμαν, της οποίας το διάγραμμα δανείστηκε και ανέπτυξε ο Λούκατς ξεκινώντας από το στοχασμό του Μαξ (που ο Χάρτμαν λίγο-πολύ τον αγνοούσε): η ονομασία και μόνο “κριτική οντολογία” κάνει φανερό ότι ο Χάρτμαν ενσωμάτωσε στη σκέψη του τα αποτελέσματα του καντιανού κριτικι-

σμού, την ίδια στιγμή που εξέφραζε με αποφασιστικότητα την αντίθεσή του σε αυτά, όπως θα το κάνει επίσης, *mutatis mutandis*, ο Αντόρνο με την καντιανή προεμπειρία, και πιο συγκεκριμένα ενάντια στη θέση για τη συστατική λειτουργία της υποκειμενικότητας στη συναρμογή του κόσμου.

Ο Jürgen Habermas, που τόνιζε πάντα τη σπουδαιότητα του έργου του Λούκατς *Ιστορία και ταξική συνείδηση* στη συγκρότησή του ως στοχαστή (όπως και οι Αντόρνο και Horkheimer το είχαν κάνει από τη δική τους μεριά), ήταν ο μόνος που εκδήλωσε μια κάποια κατανόηση για τον πρόλογο με τον οποίο συνόδευε ο Λούκατς το 1967 την πρώτη επανέκδοση του βιβλίου στην πρωτότυπη γλώσσα. Και όμως πρόκειται για ένα θεμελιώδες κείμενο στο οποίο ο Λούκατς εξηγεί την οντολογική στροφή της σκέψης του και παρουσιάζει τους λόγους που τον οδήγησαν να επανεξετάσει την εννοιολογική δομή του πιο διάσημου βιβλίου του. Σε μια μεγάλη σημείωση, στο τέλος του κεφαλαίου με τίτλο *Von Lukacs zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung* (από τον Λούκατς στον Αντόρνο: η εκλογίκευση ως πραγματοποίηση) στο βιβλίο του *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*, ο Habermas εκφράζει τη συμφωνία του για την διόρθωση που έκανε ο Λούκατς σχετικά με τον “υπερθεματισμό του Χέγκελ” (ein Überhegeln Hegels), στο βιβλίο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Πράγματι, δεν μπορούσε παρά να προσυπογράψει το επιχείρημα του Λούκατς ότι στα νεανικά του χρόνια έβλεπε στο προλεταριάτο την ενσάρκωση της ταυτότητας υποκείμενο-αντικείμενο στην ιστορία (εγελιανή και σελινγκιανή ανάμνηση μπολιασμένη στον κορμό του μαρξισμού), επειδή ήταν και ο ίδιος ενταγμένος σε μια επιχείρηση “απομυθολογικοποίησης” του μαρξισμού και αναδόμησης του ιστορικού υλισμού, χειραφετημένου από την κηδεμονία μιας “φιλοσοφίας της ιστορίας” εγело-μαρξιστικού τύπου. Όμως η συμφωνία του Habermas με τις απόψεις του Λούκατς περιοριζόταν σε αυτό το μοναδικό σημείο (όπως το υπογράμμιζε άλλωστε *expressis verbis*).² Ενώ ο Λούκατς προσανατολιζόταν προς μια αναδόμηση της θεωρίας του Μαρξ, πιστή σε μια φαινομενολογία της υποκειμενικότητας πάνω σε μια βάση αυστηρά υλιστική (απ’ όπου και το βάρος της κατηγορίας της αιτιότητας, που απουσιάζει από το στοχασμό του Habermas) και προς μια αξιοποίηση της έννοιας του ανθρώπινου είδους, προορισμένου να εξασφαλίσει μια οντολογική θεμελίωση του κινήματος της χειραφέτησης (η κληρονομιά της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* και της εγελιανής διαλεκτικής έχοντας ενσωματωθεί με κριτικό τρόπο), ο Habermas αντίθετα θα ήθελε να ξεφορτωθεί την ολοκληρωτίζουσα αντίληψη του “εγело-μαρξισμού” (συμπεριλαμβανομένης της έννοιας *Gattungsmässigkeit*, του ανθρώπινου είδους) και αναζητούσε στηρίγματα στον Καντ και τον Μαξ Βέμπερ, στον πραγματισμό του Pierce ή του Mead, στην αναλυτική φιλοσοφία ή στη “γλωσσολογική στροφή”.

Αν ο Habermas μαθαίνοντας το Μάιο του 1966 (μέσω της Agnès Heller) για την οντολογία του κοινωνικού Είναι που σχεδίαζε ο Λούκατς, του εξέφρασε την καταρχήν αντίθεσή του, ήταν γιατί δεν αντιλαμβανόταν καλά την αναγκαιότητα της θεμελίωσης του ιστορικού υλισμού πάνω σε μια γενική θεωρία των κατηγοριών του Είναι (σε μια οντολογία). Η άκρως ιστορικίστικη αντίληψη της κοινωνίας, την οποία συμμεριζόταν η Σχολή της Φρανκφούρτης, του φαινόταν ασυμβίβαστη με την επιστροφή στη μεγάλη, παραδοσιακή φιλοσοφία, που χαρακτηριζόταν από οικουμενικές φιλοδοξίες. Η ομάδα των μαθητών που περιτοίχιζαν την εποχή εκείνη τον Λούκατς (Heller, Feher, Vajda και Markus), πρώτοι μάρτυ-

ρες της γένεσης της Οντολογίας, αποκαλύφθηκε στην πορεία ευάλωτη στα επιχειρήματα του Habermas. Στο κείμενό τους *Aufzeichnungen für Genossee Lukacs zur Ontologie*, που εκδόθηκε δέκα χρόνια αργότερα, το 1975, κάνουν ένδειξη μιας ολοκληρωτικής έλλειψης κατανόησης για τις πραγματικές προθέσεις του έργου.

Ο Λούκατς αισθάνθηκε την ανάγκη να ανατρέξει στην αριστοτελική θεωρία των κατηγοριών, στη διαλεκτική του δυνάμει και του ενεργεία, της ισχύος και της πράξης, ώστε να δώσει μια στέρεα οντολογική βάση στη μαρξιστική έννοια της πράξης. Αν αναγνωρίζει στην εργασία το γενεσιουργό κύτταρο (l' *Urphänomen*) της κοινωνικής ζωής, αναλύοντας τον τρόπο με τον οποίο οι πιο σύνθετες και πιο πολύπλοκες αντικειμενοποιήσεις υιοθετούν το πρότυπο της σχέσης υποκειμένο-αντικείμενο σφυρηλατημένο από την εργασία, δεν είναι για να συρρικνώσει την κοινωνική ζωή στο επίπεδο του "παραδείγματος της εργασίας (όπως φαίνεται ότι νόμιζε ο Habermas και όπως θα του τον κατηγορούσε ξεκάθαρα η Agnès Heller), παρά για να αποδείξει πως η προοδευτική διαφοροποίηση της κοινωνικής ζωής, με ένα πλήθος ετερογενών συμπλεγμάτων, βρίσκει την καταγωγή της σε αυτή την πρωταρχική δραστηριότητα που είναι η εργασία. Τι το ξεπερασμένο υπήρχε σε αυτό το εγχείρημα που, στοχεύοντας να παράσχει στέρεες βάσεις στην πρακτική της υποκειμενικότητας, στη νομοτέλεια μέσα από την πληθώρα των διαστρωματώσεων της (οικονομική, αισθητική ή ηθική νομοτέλεια) ανακάλυπτε πως η οντολογία ως ιδέα του Είναι και των κατηγοριών του (συμπεριλαμβανομένων των τροπικών κατηγοριών όπως η αναγκαιότητα, η δυνατότητα, η συμπτωματικότητα) αποδεικνυόταν απαραίτητη; Έτσι πράττοντας ο Λούκατς παρέμενε πιστός στην ισχυρή αποκατάσταση της έννοιας της ολότητας που ανέπτυξε στο νεανικό του έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (δηλαδή στην εγγεληνή αρχή: *Das ganze ist das wahre*, ολότητα είναι η αλήθεια, που απορρίφθηκε έντονα από την αρνητική διαλεκτική του Αντόρνο), που όμως αυτή τη φορά τη στηρίζει σε μια γενετική-οντολογική ερμηνεία του Είναι, όπου κάθε κατηγορία αντιμετωπίζεται στο πλαίσιο της ιστορικής της εμφάνισης και του συγκεκριμένου ρόλου της στην οικονομία του Είναι. Ο Habermas, όπως πριν από αυτόν ο Αντόρνο και ο Horkheimer, αντιμετώπισαν σαν ένα αναγκαίο κακό την έννοια της "πραγματοποίησης" (*Verdinglichung*), επιφυλάσσοντας τον θαυμασμό τους προς τον Λούκατς του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Η Οντολογία του κοινωνικού Είναι παρέχει ακόμα μια ξεχωριστή θέση στην έννοια της πραγματοποίησης και ιδίως στην πιο πλατιά έννοια της αλλοτρίωσης *Entfremdung*, που αποτελεί το αντικείμενο του τελευταίου μεγάλου κεφαλαίου του έργου, όμως εκεί βρίσκεται ενσωματωμένο σε μια φαινομενολογία της υποκειμενικότητας άπειρα πιο ευρείας και πιο σύνθετης, που αποδίδει δικαιοσύνη επίσης στις δραστηριότητες της αντικειμενοποίησης (*Vergegenständlichung*) και της εξωτερίκευσης (*Entäusserung*)³, παντελώς απούσες από το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (οι τέσσερις καλά διακριτές κατηγορίες είναι άλλωστε ολότελα συγκαλυμμένες, φυσικά τω τρόπω, από τον αλτρουσεριανό μαρξισμό, αδιάφορο στη δράση της υποκειμενικότητας, ενώ η *Κριτική της διαλεκτικής λογικής* του Σαρτρ είχε το προσόν να ενδιαφερθεί εκ του σύνεγγυς τουλάχιστον σε ένα μέρος από αυτές).

Προσανατολίζοντας το στοχασμό του προς μια οντολογική κατεύθυνση, ο Λούκατς στηρίχτηκε στην οντολογία του Νικολάι Χάρτμαν, όχι στη "θεμελιώδη οντολογία" του Μάρτιν Χάιντεγκερ, και καταλαβαίνουμε περίφημα για ποιους λόγους. Ο Χάρτμαν υπήρξε

ο πρώτος σημαντικός φιλόσοφος που εξέτασε με τρόπο έντονα κριτικό το αξίωμα αυτό καθ'αυτό του σκεπτικού του Χάιντεγκερ στο *Sein und Zeit*. Στο έργο του *Zur Grundlegung der Ontologie* (Συνεισφορά στην θεμελίωση της οντολογίας), που εκδόθηκε το 1935, αναρωτιέται με ποιο δικαίωμα ο Χάιντεγκερ έθεσε ως πρωταρχικό σκοπό της οντολογίας την απάντηση στην ερώτηση για το “νόημα του Είναι” (der Sinn des Seins). Σαν καλός αριστοτελικός υπενθυμίζει στον Χάιντεγκερ πως, πριν θέσει το ζήτημα του “νοήματος του Είναι”, θα πρέπει πρώτα να ξεδιαλύνει το πρόβλημα του Είναι απλά και μόνο· το θέμα του “νοήματος” δεν μπορεί να τεθεί παρά σε σχέση με την ύπαρξη ενός αντικειμένου, όμως κατά τον Χάρτμαν, το Είναι του όντος βασίζεται σε μια ηγεμονική αδιαφορία απέναντι σε αυτό που θα μπορούσε να είναι “für jemand” (για κάποιον) συμπεριλαμβανομένου και του Dasein.⁴ Μπορούμε να φανταστούμε την ικανοποίηση του Λούκατς στο διάβασμα αυτών των γραμμών. Η προτεραιότητα που απέδιδε ο Χάιντεγκερ στην κατηγορία της Jemeinigkeit (της δικότητας) είναι για τον Χάρτμαν η έκφραση του Daseinsrelativität που εφάρμοζε ο Χάιντεγκερ, ασύμβατη με μια αληθινή υπερ-υποκειμενικότητα του Είναι. Δεινός κριτής του θεολογισμού στην ερμηνεία του κόσμου, ο Χάρτμαν τον καταδίδωκε μέχρι τα έσχατα μετερίζια του, μέχρι την έννοια της forma substantialis του Αριστοτέλη ή την έννοια του “παγκόσμιου Λόγου” (Weltvernunft) του Χέγκελ. Έθεσε σε αμφισβήτηση συμμετρικά τον ντετερμινισμό ή τον αναγκαστισμό, πιο συγκεκριμένα την απολυτοποίηση της κατηγορίας της αιτιότητας. Ο Λούκατς ήταν πεπεισμένος πως ο αγιοποιημένος από τη βουλγατά της 2^{ης} και της 3^{ης} Διεθνούς μαρξισμός ήταν μέχρι τη ρίζα στιγματισμένος από αυτές τις δυο σοβαρές οντολογικές διαστρεβλώσεις (απ’ όπου προκύπτει για παράδειγμα η τελεολογική ή ντετερμινιστική ερμηνεία της “αναγκαιότητας του σοσιαλισμού”, που την αμφισβήτησε σκληρά στην Οντολογία). Ο Χάρτμαν εμφανιζόταν λοιπόν σαν ένας πολύτιμος σύμμαχος στον πολύ σκληρό αγώνα της αποκάθαρσης της θεωρίας του Μαρξ από τη σκωρία του τελεολογισμού και του ντετερμινισμού, και για να ξαναδοθεί στην ιστορία η πολυπλοκότητα και ο ανοιχτός της χαρακτήρας.

Ο Νικολάι Χάρτμαν υπεράσπισε ενεργά την άποψη της οντολογικής αυτονομίας της φύσης με τις απειράριθμες αιτιακές αλυσίδες, αναλογικά με τις πολυπληθείς σκόπιμες δράσεις του ανθρώπου. Ο Λούκατς αναγνώρισε πλήρως τον εαυτό του στη *Φιλοσοφία της φύσης* (1950) του Χάρτμαν, έργο που παρέμεινε σαν κινούμενος όγκος στο φιλοσοφικό τοπίο της εποχής του (σε τόση αντίθεση βρισκόταν με τη φαινομενολογία, τις φιλοσοφίες της ύπαρξης ή την αναλυτική φιλοσοφία, που αδιαφορούσαν πλήρως για την οντολογία της φύσης). Ένα άλλο έργο του Χάρτμαν, ένα μικρό βιβλίο που είχε τον τίτλο “Teleologisches Denken” (εκδόθηκε μετά το θάνατό του το 1951), τον εντυπωσίασε επίσης πολύ, ενισχύοντας μέσα του την άποψη πως μια οντολογία του κοινωνικού Είναι πρέπει να βασίζεται σε μια οντολογία της φύσης, ως μια αναγκαία προϋπόθεση, όχι με σκοπό την ταύτιση των νόμων της κοινωνίας με εκείνους της φύσης (κάτι το αδύνατο), αλλά για να περιχαραχτεί με ξεκάθαρο τρόπο η ποιοτική τους ετερογένεια. Ο “κοινωνιοκεντρισμός” του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, που σε ένα πασίγνωστο χωρίο αμφισβητούσε την ύπαρξη μιας διαλεκτικής της φύσης, βρέθηκε έτσι ξεπερασμένος. Όμως ο Λούκατς διαχωρίζει τη θέση του από τον Χάρτμαν σε ένα ουσιαδές σημείο, όπως δεν παραλείπει να το τονίσει στο κεφάλαιο που του αφιερώνει στο ιστορικό τμήμα της Οντολογίας. Κατ’ αυτόν, ο συγγραφέας του *Der aufbau der realen Welt*

δεν έδωσε την πρέπουσα σημασία στη γένεση των οντολογικών κατηγοριών, στις διαλεκτικές μεταλλαγές από το ένα οντολογικό επίπεδο στο άλλο και ειδικά στον πρωταρχικό ρόλο της εργασίας στο πέρασμα από το φυσικό στο ψυχικό. Η στενή αλληλεπίδραση μεταξύ της εργασίας και της γένεσης της γλώσσας ήταν προφανής για τον Λούκατς. Και η γενετική ανθρωπολογία ενός Arnold Gehlen, για παράδειγμα, που τονίζει την αποφασιστική βαρύτητα του *Handlung* (της δράσης) στο πέρασμα από τη ζωότητα στην ανθρωπότητα (χωρίς να ξεχάσουμε τις μελέτες του για τα ένστικτα, για τις βιολογικές καταβολές των καθαρά ανθρωπινων τρόπων συμπεριφοράς ή για τη συνεργία των αισθήσεων) του έδωσε δίκιο.

Η γενετική-οντολογική μέθοδος που εφαρμόζει ο Λούκατς στα δύο συνθετικά έργα του, την Αισθητική και την Οντολογία του κοινωνικού Είναι, επιδιώκει να περιγράψει τις τριχοειδείς μεταστάσεις από ένα πιο απλό οντολογικό επίπεδο σε ένα οντολογικό επίπεδο πιο σύνθετο, ξεχωρίζοντας με ακρίβεια τους ενδιάμεσους κρίκους. Το ζήτημα της γένεσης κατέχει μια πρωταρχική θέση, επειδή η εμφάνιση των διαφόρων επιπέδων με τις χαρακτηριστικές τους κατηγορίες επεμβαίνει μέσω της εσωτερικής διαλεκτικής των προηγούμενων επιπέδων. Δεν πρόκειται μόνο για την πιστοποίηση της μετάβασης από τη ζωότητα στην ανθρωπότητα (στην οποία η δράση της εργασίας αποτελεί αποφασιστικό παράγοντα), αλλά ακόμα και ιδίως για το πέρασμα από τις στοιχειώδεις μορφές ανταλλαγής ουσίας μεταξύ της κοινωνίας και της φύσης (μέσω της εργασίας) με όλο και πιο σύνθετες μορφές διυποκειμενικότητας, όπου εμφανίζεται για παράδειγμα η “φωνή της συνείδησης” (*das Gewissen*), δηλαδή η ηθική συνείδηση, όπου φανταστικές παραστάσεις κοινωνικών αντιπαραθέσεων (οι ιδεολογίες μέσα στην πληθώρα της διαστρωμάτωσής τους). Η οικουμενική σημασία του σχεδίου είναι εμφανής. Η δημιουργία μιας οντολογίας του κοινωνικού Είναι ήταν το απαραίτητο προοίμιο της ηθικής (οπότε είναι για βαθιούς θεωρητικούς λόγους που ο Λούκατς ανέλαβε το εγχείρημα, στο τέλος της πνευματικής πορείας του, της συγγραφής της Οντολογίας του κοινωνικού Είναι, πριν να ασχοληθεί με το τελευταίο μεγάλο συνθετικό έργο του, την Ηθική, η οποία και έμεινε στο στάδιο του προσχεδίου). Με την Αισθητική, που γράφτηκε ανάμεσα στο 1957 και το 1960 και εκδόθηκε το 1963, έπαιρνε μορφή μια δομή σε τρεις πτυχές σθεναρά οικοδομημένες. Μπορεί να φαίνεται παράδοξο που ο Λούκατς επεξεργάστηκε την Οντολογία, αφού είχε τελειώσει την Αισθητική. Το πιο λογικό θα ήταν να είχε κάνει το αντίθετο. Η αλήθεια είναι ότι οι απόψεις που αναπτύσσονται στην Αισθητική είχαν διαρκώς σαν βάση τους μια γενική άποψη οντολογικού χαρακτήρα (η αισθητική νομοτέλεια έχει σαν πλαίσιο το σύνολο της ανθρώπινης δραστηριότητας, από τη μαγεία και τη θρησκεία έως την επιστήμη), και στον ορίζοντα της Αισθητικής προβάλλει αδιάκοπα η Ηθική, σε σημείο που ένα ειδικό κεφάλαιο έχει αφιερωθεί στις μεταξύ των δύο σχέσεις, με τον επί τούτου τίτλο *Zwischen Ethik und Asthetik*. Μπορεί ακόμα να είναι η ενασχόληση με την Αισθητική που έκανε φανερή την ανάγκη της ενίσχυσης του οικοδομήματος με την πρόσθεση σε αυτό μιας οντολογίας, σαν απαραίτητο προοίμιο στην Ηθική, με άλλα λόγια το σχέδιο της συγκρότησης ενός αληθινού φιλοσοφικού συστήματος έλαβε μορφή καθώς οι έρευνες στον τομέα της αισθητικής προχωρούσαν. Όπως κι αν έχει, ο Λούκατς έθεσε στον εαυτό του το σκοπό να προτείνει μια συνεκτική ερμηνεία του συνόλου των κατηγοριών της ύπαρξης, με την επεξεργασία μιας Οντολογίας, μιας Αισθητικής και μιας Ηθικής, παρόλο που αυτή η τελευταία έμεινε στο στάδιο του προσχεδίου. Και είναι αυτό που αποτελεί την

ιδιαιτερότητα στη φιλοσοφία του 20ού αιώνα: αυτό το ολικό σχέδιο, συνώνυμο ενός ομοιογενούς και παντοιοτρόπου συστήματος. Τη στιγμή που η μεταμοντέρνα σκέψη δεν παύει να δίνει έμφαση στο μάταιο των “μεγάλων αφηγήσεων” και να καλλιεργεί τη δυσπιστία προς την κατηγοριακή σκέψη και τελικά προς την απλώς συνεκτική σκέψη (ο Richard Rorty, για παράδειγμα, αναμειγνύει δίχως αναστολές τον Ντιούι, τον Χάιντεγκερ, τον Βίτγκενσταϊν και τον Derrida για να καταρρίψει κάθε ιδέα συστήματος και για να προωθήσει έναν *sui generis* πραγματισμό). Μένει να δούμε τι πάει να πει πραγματισμός στη φιλοσοφία. Ο Λούκατς οικοδομεί ένα από τα τελευταία συστήματα στη φιλοσοφία. Αυτοί που προσπάθησαν κάτι τέτοιο δεν μπορούν να μετρηθούν μαζί του: ο Χάρτμαν για παράδειγμα, του οποίου η θεωρία της ιστορίας, που αναπτύσσεται στο *Das Problem des geistigen Seins* (1933), είναι υπέρ το δέον συμβατική σε σχέση με την *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Ο Αντόρνο, που ξεκίνησε με ένα έργο φιλοσοφικής σύνθεσης, την αρνητική διαλεκτική, πριν να επεξεργαστεί μια Θεωρία της αισθητικής (η πορεία του ήταν η αντίθετη από αυτή του Λούκατς), μα που δεν στοχάστηκε ποτέ να ασχοληθεί με μια οντολογία, της οποίας απέρριπτε ακόμα και την ιδέα. Ο Ernst Bloch, ο μόνος που είχε τη φιλοδοξία να κλείσει το έργο του με μια οντολογία, *Experimentum Mundi*, εμπνεύστηκε ίσως από την πρωτοβουλία του Λούκατς, αλλά είναι δύσκολο να μιλήσει κανείς στη δική του περίπτωση για μια συστηματική αισθητική ή ηθική.

Επιστρέφοντας στο πρώτο μεγάλο έργο σύνθεσης του Λούκατς, την αισθητική, ας πούμε πως αποτέλεσε ένα μείζον δείγμα της γενετικής-οντολογικής μεθόδου. Ο Λούκατς εισάγει εδώ τις κατηγορίες της “καθημερινής ζωής” και “της καθημερινής σκέψης” (*Alltagsleben* και *Alltagsdenken*), ώστε να καθορίσει τη γένεση των ανώτερων δραστηριοτήτων του πνεύματος, της τέχνης και της επιστήμης. Οι ολοένα και πιο σύνθετες αντικειμενοποιήσεις της συνείδησης συλλαμβάνονται έτσι στην αναγκαία ανάδυσή τους, έχοντας σαν πλαίσιο την ανταλλαγή ουσιών μεταξύ της κοινωνίας και της φύσης. Οι παγκόσμιες δυνατότητες της θεωρίας του Μαρξ βρίσκουν έτσι την ολοκλήρωσή τους, χάρη στην τεράστια ποσότητα θεωρητικής εργασίας ενός φιλοσόφου πεπεισμένου πως η μαρξική σκέψη δεν είναι απλά και μόνο μια οικονομική θεωρία.

Η ευρηματική ικανότητα και η πρωτοτυπία του Λούκατς γίνονται εμφανείς αν συγκρίνουμε το ερευνητικό του πρόγραμμα με ένα άλλο μεγάλο θεωρητικό εγχείρημα του καιρού μας, “τη θεμελιώδη οντολογία” που σκιαγράφησε ο Χάιντεγκερ στο έργο του *Sein und Zeit*, που έμελλε να υποσκελιστεί αργότερα από την ιδέα του Είναι. Μπορούμε πράγματι να διαβάσουμε το *Είναι και ο Χρόνος* σαν μια μεγάλη πραγματεία περί της οντολογικής γενέσεως των κατηγοριών του Είναι, από το υπάρχον Είναι ή το διαθέσιμο Είναι (*Vorhandenheit*) διαμέσου της χρήσης εργαλείων ή το άμεσα διαθέσιμο Είναι (*Zuhandenheit*), μέχρι τα “υπαρξιακά” συστατικά του *Dasein* (την ανησυχία, το απορριγμένο είναι κτλ.). Όμως η μέθοδος του Χάιντεγκερ δεν έχει τίποτα να κάνει με μια γενετική-οντολογική μέθοδο που να βασίζεται στη διαλεκτική τάση ανάμεσα στην υποκειμενικότητα και την αντικειμενικότητα (η εκφρασμένη φιλοδοξία του ήταν άλλωστε η κατάργηση της διμορφίας υποκείμενο-αντικείμενο), επειδή εντάσσεται στο φαινομενολογικό προεμπειρισμό, με την κατηγοριακή διαίσθηση (την περίφημη *Kategoriale Anschauung* του Husserl) σαν κριτήριο γνησιότητας.

Έχουμε παρατηρήσει εδώ και πολύ καιρό την πολύ μικρή θέση που ο Χάιντεγκερ αφιέ-

ρώνει στο *Είναι και ο χρόνος* στη Φύση και την οντολογική της αυτονομία στη φαινομενολογική περιγραφή του Είναι-μέσα-στον κόσμο (η ίδια παρατήρηση μπορεί να διατυπωθεί σχετικά με το *Είναι και το Μηδέν* του Σαρτρ). Μπορούμε όμως να φτάσουμε σε μια αυθεντική “αναλυτική υπαρξιακή της ανθρώπινης πραγματικότητας” χωρίς να λάβουμε υπόψη μας τους φυσικούς και βιολογικούς καθορισμούς (υπό αυτή την έννοια έγινε αναφορά στον “ασεξουαλικό χαρακτήρα” του *Dasein* του Χάιντεγκερ), και κυρίως χωρίς να ληφθεί υπόψη η δράση των αντικειμενικών αιτιακών αλυσίδων πάνω στις πολυπληθείς, σκόπιμες δραστηριότητες του ανθρώπου, ο οποίος καλείται αδιάκοπα από αυτές και είναι υποχρεωμένος να δώσει κάποιες απαντήσεις; Η κατηγορία της αιτιότητας ούτε λίγο ούτε πολύ σβήνεται από το χάρτη στο *Είναι και ο Χρόνος*. Ο αντικειμενικός κόσμος δεν υπάρχει παρά μόνο σε σχέση με αυτό που καλά και καλά πρέπει να ονομάσουμε πραγματισμό του *Dasein* (πρβλ. στην ίδια κατεύθυνση το κατατοπιστικό έργο του Marc Okrent, *Heidegger's Pragmatism*, Cornell University Press, 1988). Ο Karl Löwith, από τους πρώτους που επισήμανε ότι το Είναι-μέσα-στον κόσμο του Χάιντεγκερ κάνει αφαίρεση της οντολογικής αυτονομίας του κόσμου και της υπερβατικής θέσης της Φύσης σε σχέση με την υπαρξιακή εμπειρία. Το 1969, με την ευκαιρία των 80εικοστών γενεθλίων του Χάιντεγκερ, ο παλιός μαθητής του του υπενθύμιζε το πόσο η “ερμηνευτική του του προσποιητού” στερούνταν την ισχυρή παρουσία της φύσης σε αυτή καθαυτή την ενύπαρξη της ανθρώπινης πραγματικότητας. Παρών στη γιορτή των γενεθλίων, ο δημιουργός του *Είναι και ο Χρόνος* άκουσε χωρίς να αντιδράσει τη σκληρή κριτική του σημαντικότερου έργου του. Θα πρέπει να ένοιωσε μεγάλη έκπληξη ακούγοντας τον Löwith να του μιλά για το βιολογικό νόημα του θανάτου (προγενέστερο από κάθε υπαρξιακή προσέγγιση) ή για το ρόλο του ύπνου στη βιολογική σύσταση του ανθρώπου, απόδειξε πως η υπαρξιακή διάσταση της ανθρώπινης πραγματικότητας δεν περιοριζόταν στην κατάσταση της εγρήγορσης. Ο Löwith παρέθετε στην παρέμβασή του μια επιστολή που του είχε απευθύνει ο Χάιντεγκερ το 1927 και όπου υποστήριζε πως ήταν αδύνατο να περιγραφεί η ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης πραγματικότητας μέσω κατηγοριών όπως η Φύση και το Πνεύμα, και πως η μόνη αξιόπιστη προσέγγιση ήταν η υπαρξιακή. Τέσσερις δεκαετίες αργότερα όμως ο παλιός μαθητής, που έγινε κριτικός του δασκάλου του, του υπενθύμιζε πως η Φύση είναι μια απαραίτητη οντότητα και πως η υπαρξιακή διαλεκτική δεν μπορεί να επιβληθεί παρά με την αποδοχή των αντιθέτων της.

Η μαρξική έννοια της ανταλλαγής ουσιών μεταξύ κοινωνίας και φύσης (der stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur) είναι ο θεμέλιος λίθος της Οντολογίας του κοινωνικού Είναι του Λούκατς. Η κοινωνικότητα είναι παρούσα σαν μια αδιαχώριστη διάσταση στην ανθρώπινη πραγματικότητα, αλλά δεν μπορεί να αναπτυχθεί παρά δεχόμενη τους εξαναγκασμούς της φύσης (οι παραγωγικές σχέσεις στηρίζονται στις παραγωγικές δυνάμεις) και επιβεβαιωόμενη διαμέσου ολοένα και πιο σύνθετων σκόπιμων δραστηριοτήτων.

Η οντολογική προτεραιότητα της οικονομίας (πρωταρχική μορφή της ανταλλαγής ουσίας μεταξύ κοινωνίας και φύσης) δεν σημαίνει με κανέναν τρόπο τη συσκότιση των άλλων μορφών διυποκειμενικότητας που αναπτύσσονται αναφορικά με ειδικούς σκοπούς, όπως την πολιτική και το δίκαιο, τα ήθη και την ηθική. Και ο Λούκατς συνεχίζει το διμέτωπο αγώνα: από τη μια αρνείται κάθε μορφή αναγωγισμού, δηλαδή τη θυσία της ετερογένειας των διαφόρων κοινωνικών μορφωμάτων σε μια μονολιθική αιτιοκρατία, και από την άλλη

απορρίπτει την λογιστο-τελεολογική ερμηνεία της κοινωνικής ζωής, που παραβλέπει το ρόλο των ενδιάμεσων καταστάσεων στη μετάβαση από το ένα μόρφωμα στο άλλο, καταργώντας το ζήτημα της γένεσης. Το σχέδιό του είναι εκείνο μιας αποϋπερβατοποίησης του πνεύματος, δείχνοντας το πώς και οι πιο ευφυείς και εξευγενισμένες δραστηριότητες της συνείδησης (η αισθητική ή η ηθική δραστηριότητα) δεν γίνονται πλήρως καταληπτές παρά μέσω της συνολικής παραγωγικής διαδικασίας και της αναπαραγωγής της ανθρωπίνης ύπαρξης. Θέλει να αφιερώσει, για παράδειγμα, στην Αισθητική του ένα κεφάλαιο στο πρόβλημα του ευχάριστου (das Angenehme), δηλαδή στην ηδονική ενασχόληση, επειδή για να τονιστεί η ιδιαίτερη διαφορά της αισθητικής δραστηριότητας δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τον ενδιάμεσο ρόλο του αισθήματος της ευφορίας των αισθήσεων ανάμεσα στον κόσμο της καθαρής χρησιμότητας (das Nützliche) και της καθαυτό αισθητικής ενασχόλησης. Το περίφημο ρήγμα που έθεσε ο Καντ στην αναλυτική του ωραίου της Κριτικής της επιλογής μεταξύ “του ευχάριστου” και του “ωραίου”, του φαίνεται πολύ απότομο, επειδή χωρίς να αρνηθεί την ποιοτική τους ετερογένεια (το αντίθετο, υπογραμμίζοντάς την), επιθυμεί να κάνει φανερές τις γενετικές μεταβάσεις από το ένα επίπεδο στο άλλο. Η ηθική συνείδηση, με τη σειρά της, δεν θα ήταν δυνατό να απομονωθεί μέσα στην καθαρή αυταρχία των “κατηγοριακών επιταγών” και του *mundus noumenon*. Στην Οντολογία, καταρρίπτει τον απόλυτο προεμπειρισμό του πρακτικού λόγου του Καντ, δείχνοντας πως οι ηθικές επιταγές δεν είναι αντιληπτές, παρά αν λάβουμε υπόψη το πλήθος των ανθρωπίνων απαιτήσεων, δηλαδή και τις ενδιάμεσες ζώνες μεταξύ της καθαρής οικονομικής δραστηριότητας και της καθαρής ηθικής δραστηριότητας (την πολιτική και το δίκαιο, για παράδειγμα). Ο Λούκατς βασίζεται εδώ, όπως έκανε στο βιβλίο του *Ο νεαρός Χέγκελ*, στην κριτική που διατύπωσε ο Χέγκελ στο φορμαλισμό της καντιανής ηθικής: το καντιανό παράδειγμα της παρακαταθήκης (δεν μπορούμε να βάλουμε χέρι σε μια παρακαταθήκη που μας εμπιστεύτηκε κάποιος) χρησιμοποιήθηκε από τον Χέγκελ για να αποδείξει πως δεν μπορούμε να συναγάγουμε τις ηθικές επιταγές από τον καθαρό φορμαλισμό της προεμπειρικής γνώσης, παρά θα πρέπει να τις επαναποθετήσουμε στο πεδίο της πραγματικής ζωής. Γενικότερα, ο Λούκατς έκανε αναφορά, για να υποστηρίξει την οντολογική του μέθοδο, στις αυστηρές κριτικές του Χέγκελ, που έβρισκε πολύ απότομο το διαχωρισμό που έκανε ο Καντ μεταξύ του *Sollen* (πρέπει) και του *Sein* (Είναι): δεν θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε το *Sollen* κάνοντας αφαίρεση της γένεσής του στη διαδικασία της παραγωγής και της αναπαραγωγής της ζωής. Η γένεση των πολυπληθών σκοπιμοτήτων της συνείδησης μέχρι τις πιο λεπτεπίλεπτες μορφές είναι στο κέντρο της Οντολογίας του κοινωνικού Είναι. Αν ο Χέγκελ παρέμενε για το συγγραφέα του έργου μια κεντρική αναφορά, του συνέβαινε εντούτοις να διαχωρίσει τη θέση του στα σημεία που ο εγελιανισμός του φαινόταν πως δεν απέδιδε δικαιοσύνη στις απαράγραπτες απαιτήσεις της ατομικής συνείδησης: αν ο Καντ δεν είχε διακρίνει το ήθος (die Moralität) από την ηθική (die Sittlichkeit), ο Χέγκελ θα είχε σε μεγάλο βαθμό θυσιάσει το πρώτο χάρη της δεύτερης, σκιαάζοντας έτσι τη μη αναγωγικότητα της ηθικής πράξης.

Μια από τις σημαντικές συνεισφορές του Λούκατς στην ανανέωση του ιστορικού υλισμού είναι η σοβαρότητα με την οποία αντιμετώπισε την ασυμμετρία και την ετερογένεια που εκδηλώνονται στην ανάπτυξη των διαφόρων κοινωνικών μορφωμάτων. Η άποψη του Μαξ για τον άνισο χαρακτήρα της κοινωνικής ανάπτυξης βρίσκεται έτσι πλήρως αξιοποι-

ημένη, αλλά πιστεύουμε ότι δεν σφάλουμε ανιχνεύοντας επίσης έναν απόηχο της οντολογίας του Νικολάι Χάρτμαν. Ο Γερμανός φιλόσοφος πολέμησε σθεναρά, από τα πρώτα του, οντολογικού χαρακτήρα, γραπτά, “την πλάνη της ομοιογένειας” (είναι ιδίως η πλατωνική μέθεξις, η θεωρία της συμμετοχής των πραγμάτων στις ιδέες που είχε στο στόχαστρο), προβάλλοντας τον ετερογενή χαρακτήρα των διαφόρων στρωμάτων της πραγματικότητας. Ο Λούκατς μιλούσε κι αυτός, ήδη στην Αισθητική, για “τη δογματική ομοιογενοποίηση” της πραγματικότητας στην πλατωνική θεωρία των ιδεών. Επρόκειτο τόσο για τον έναν όσο και για τον άλλον να καταπολεμηθεί η υποταγή του πραγματικού στην ομοιογενετική διαδικασία της έλλογης σκέψης, κάνοντας φανερό πως η εμφάνιση των κατηγοριών υπακούει σε μια εσώτερη λογική, που δεν χρωστάει τίποτα στην υπέρβαση του Λόγου ή σε εκείνη των Ιδεών. Η ετερογένεια είναι η εννοιολογική έκφραση αυτής της αναλλοίωτης ποικιλότητας των κατηγοριών της πραγματικότητας. Ο διάσημος διαλεκτικός νόμος που διατυπώθηκε από τον Χέγκελ: ταυτότητα της ταυτότητας και της μη-ταυτότητας, που ο Λούκατς τον θεωρούσε σαν το πιο σημαντικό κεκτημένο της εγγελιανής διαλεκτικής, εκφράζει την ίδια πραγματικότητα. Ο Χάρτμαν πολέμησε όχι μόνο “την πλάνη της ομοιογενοποίησης” αλλά και “την πλάνη του ορθολογισμού”, ώστε να κάνει εμφανή την ετερογένεια της πραγματικότητας αναφορικά προς τη λογική σχηματοποίηση (το σφάλμα του Αριστοτέλη ήταν το ότι ταύτιζε τη μορφή των φαινομένων, *la forma substantialis*, με την λογική λειτουργία, η οποία δεν είναι παρά η αφαίρεσή τους, η ιδεατή συμπίκνυσή τους). Αν ο Λούκατς, ανυποχώρητος υπερασπιστής του ορθολογισμού στο πολεμικό έργο του *Η καταστροφή του ορθού λόγου*, κατήγγειλε επανειλημμένα στην Οντολογία αυτό που ονομάζει “άκρατο ορθολογισμό” (*überspannter Rationalismus*), ήταν για να εμποδίσει τη θυσία του πραγματικού και των συστατικών κατηγοριών του στη συρρικνωτική αντίληψη της σχηματοποιημένης λογικής. Η εσωτερική νομιμότητα των διαφόρων κοινωνικών μορφωμάτων υπακούει σε μια ίδια λογική, που είναι ετερογενής προς εκείνη των άλλων μορφωμάτων. Η τέχνη ή η ηθική έχουν η καθεμιά μια δική τους νομοτέλεια, που δεν μπορεί να αναχθεί στη σκοπιμότητα της οικονομικής ή της πολιτικής δραστηριότητας. Απ’ όπου και ο ασύμμετρος χαρακτήρας των διαφόρων “τελεολογικών θέσεων” (*teleologischen Setzungen*). Δεν εξελίσσονται με τον ίδιο ρυθμό και συμβαίνει η οικονομική πρόοδος να συνοδεύεται από μια υποχώρηση ή ακόμα και ατροφία των πνευματικών αξιών. Ο Λούκατς υπενθυμίζει υπό τον τύπο λογοτεχνικού παραδείγματος τη διορατικότητα του Μπαλζάκ, ο οποίος στο μυθιστόρημά του *César Birotteau* δείχνει πως ο Porpneau, ο γαμπρός του Birotteau, αντιπροσωπεύει μια πιο ανεπτυγμένη και πιο αποτελεσματική φάση του καπιταλισμού, μα από την άποψη της ηθικής αποτελεί μια οπισθοδρόμηση αναφορικά με το ηθικό ανάστημα του πεθερού του.

Η άποψη του Λούκατς για την ετερογένεια των διαφόρων κοινωνικών μορφωμάτων και το μη αναγώγιμο των ανώτερων επιπέδων στα κατώτερα θυμίζει αναπόφευκτα τις εκτιμήσεις του Max Weber για τον πολυθεϊσμό των αξιών. Όμως ενώ ο Γερμανός κοινωνιολόγος θεωρούσε τη διαμάχη των αξιών στον αποϊεροποιημένο κόσμο του μοντερνισμού ένα τραγικό δεδομένο (η άποψη αυτή εντυπωσίασε πολύ τον Karl Jaspers, ο οποίος αναζητούσε τη λύση στην υπαρξιακή διάσταση του υποκειμένου και στην καθαρή εσωτερικότητα, ενώ ο Χάιντεγκερ κατήγγελλε στην “αποϊεροποίηση” μια “μαγεία”-*Verzauberung*- και αναζητούσε τη διέξοδο στη λατρεία του Είναι και του Συμβάντος), ο Λούκατς πίστευε ότι θα έβρισκε τη

λύση σε μια γενετική-δυναμική αντίληψη της ανθρώπινης υπόστασης, που κατορθώνει μέσα από τις πολυπληθείς αντικειμενοποιήσεις, συμπεριλαμβανόμενων των πιο υψηλών (των μεγάλων ηθικών πράξεων, των έργων τέχνης, των φιλοσοφικών συνθέσεων) να εξασφαλίσει τη διάρκεια των κεκτημένων του ανθρώπινου είδους.

Ο ακρογωνιαίος λίθος της αντίληψης του Λούκατς για την υποκειμενικότητα είναι η διαχωριστική γραμμή που ξεχωρίζει τον κόσμο της “ατομικότητας” (τις αυστηρά ατομικές συνθήκες και ανάγκες, αυτές που ο Καντ χαρακτήριζε με έναν όρο ελαφρώς υποτιμητικό, ως “παθολογικές”) από τον κόσμο των ανώτερων αντικειμενοποιήσεων της συνείδησης, όπου η υποκειμενικότητα αίρεται στο επίπεδο του ανθρώπινου είδους (σύμφωνα με την αρχή *tu es agitur*, επειδή κάθε άτομο μπορεί να αναγνωρίσει σε αυτήν τον εαυτό του, εφόσον πρόκειται για αντικειμενοποιήσεις που φέρουν τη σφραγίδα της οικουμενικότητας). Οι ηδονικές απολαύσεις που περιλαμβάνονται στην κατηγορία του ευχάριστου ξεχωρίζουν καθαρά από τη σοφία του επικουρισμού, που προϋποθέτει τον έλεγχο των ενστίκτων και των παρορμήσεων, την αταραξία. Η μορφή του σοφού στωικού ή επικούρειου, *l' amor dei intellectualis* του Σπινόζα, η αντίληψη του Γκαίτε για την αρμονική προσωπικότητα περιλαμβάνονται στις αναφορές τις οποίες επικαλούμαστε, για να τονίσουμε τον υπερβατικό χαρακτήρα του ανθρώπινου είδους σε σχέση με την καθαρή ατομικότητα. Η φαινομενολογία της καλλιτεχνικής δημιουργίας προσφέρει στον Λούκατς ένα ιδιαίτερα ευνοϊκό πεδίο για να εξωτερικεύσει αυτή την οντολογική-γενετική αντίληψη της υποκειμενικότητας. Κατά τις εκτενείς έρευνες αναφορικά με τις διαμεσολαβήσεις μεταξύ της καθημερινής υποκειμενικότητας και της αισθητικής υποκειμενικότητας (ανάμεσα στην “πραγματικότητα της βιωμένης εμπειρίας” -*Erlebniswirklichkeit*- και το “κανονικό βίωμα” -το *normatives Erlebnis*- του έργου τέχνης, σύμφωνα με την ορολογία της νεανικής του αισθητικής, την *Heidelberger - Ashtetik*), ο Λούκατς ξετάζει όλως ιδιαιτέρως στην Αισθητική μια κατηγορία δημιουργιών που τοποθετούνται σε μια ενδιάμεση ζώνη ανάμεσα στα προϊόντα του ερασιτεχνισμού ή της καθαρής δεξιοτεχνίας (χωρίς να ξεχνάμε τα προϊόντα κιτς) και τα αυθεντικά έργα τέχνης. Πρόκειται για την *Belletristik* (λογοτεχνία) δημιουργίες εξαιρετικά αξιόλογες, που έχουν τη μορφή ενός αισθητικού έργου, μα που στην πραγματικότητα στερούνται κάθε προεμπειρικό χαρακτήρα, που θα τα ύψωνε μέχρι το επίπεδο της τέχνης. Η υποκειμενικότητα που εκφράζεται μέσα στην εσωτερικότητά τους δεν φέρει τη σφραγίδα της οικουμενικότητας, δεν αγγίζει το επίπεδο της αυτοσυνείδησης του ανθρώπινου είδους. Ο Μπενεντέτο Κρότσε είχε ήδη προσφέρει στο τελευταίο έργο του αισθητικής *Η Ποίηση* (που εκδόθηκε το 1936) μια αριστοτεχνική ανάλυση της διαφοράς που υπάρχει μεταξύ “της ποίησης”, της “μη-ποίησης” και της “αντι-ποίησης”, μεταξύ της “*l'espressione oratoria*”, “*l'espressione letteraria*” και της “*espressione poetica*”. Από αυτή την άποψη ο Λούκατς βρίσκεται σε τέλεια σύγκλιση με τον Κρότσε: παρουσιάζει με ποιον τρόπο έργα όπως η *Frau Jenny Treibel* του Theodor Fontane, *Ο Νέγρος του Νάρμισσου* ή *Υπό το βλέμμα της Δύσης* του Joseph Conrad αποτελούν παραγωγές *Belletristik*, εκφράσεις μια ηθικής αντίληψης ή μιας αξιοσέβαστης κοινωνικής τάσης, που όμως στερούνται την υπέρβαση της καθαρής ανθρωπότητας, ενώ το *Effi Briest* και το *Irrungen, Wutungen* του ίδιου Fontane, ή ο *Λόρδος Τζιμ* και ο *Τυφώνας* του Κόνραντ αίρονται στο επίπεδο της μεγάλης λογοτεχνίας χάρα στο “*accento inconfondibile*” (Κρότσε) της ολοκληρωμένης ανθρωπότητας. Για να πραγματοποιήσει πα-

ρόμοιους διαχωρισμούς στη μουσική, ο Λούκατς παραθέτει ένα πολύ καυστικό κείμενο του Alban Berg, “Υπεύθυνη απάντηση σε μια επιπόλαια ερώτηση” (γραμμένο το 1926), όπου ο διαπρεπής μαθητής του Schönberg σκιαγραφούσε μέσω παραδειγμάτων την απόρριψη των πραγματικών μουσικών αξιών τη στιγμή της εμφάνισής τους. Ο Mahler, ο Bruckner ή ο Max Reger αγνοούνταν σχεδόν από το Meyers-Konversation Lexikon (έκδοσης 1900) προς όφελος ονομάτων που έκτοτε σκεπάστηκαν από πλήρες πέπλο λήθης. Το απαιτητικό πνεύμα του Berg καθώς και σε ένα άλλο πεδίο οι παρατηρήσεις του Hermann Broch αναφορικά με το κιτς και τον “άνθρωπο κιτς” αποτέλεσαν για τον Λούκατς επιχειρήματα υπέρ ενός αυστηρού διαχωρισμού της πραγματικής τέχνης από τις απομιμήσεις της.

Το τρίτο σκέλος ενός στέρεα δομημένου οικοδομήματος, του οποίου η Αισθητική και η Οντολογία αποτελούν τα άλλα δυο σκέλη, έμελλε να είναι η *Ηθική*. Ο φιλόσοφος δεν είχε το χρόνο να τη συντάξει, ωστόσο μπορούμε να ανακατασκευάσουμε το περίγραμμά της βασιζόμενοι στα δυο μεγάλα έργα που προηγήθηκαν και λαμβάνοντας φυσικά υπόψη τις προκαταρκτικές σημειώσεις που βρίσκονται συνενωμένες υπό τον τίτλο *Versuche zu einer Ethik*, που εκδόθηκαν το 1994 στη Βουδαπέστη από τα Αρχεία Λούκατς. Πριν όμως να μιλήσουμε για την Ηθική, θεωρούμε απαραίτητο να φωτίσουμε τη μέθοδο που ακολούθησε ο Λούκατς συγκρίνοντάς την με τις αντιλήψεις του Μάρτιν Χάιντεγκερ ή εκείνες, πιο πρόσφατες, του Jürgen Habermas πάνω σε αυτό το θέμα. Όπως ήδη αφήσαμε να εννοηθεί, η οντολογική-γενετική αντίληψη της υποκειμενικότητας ρίχνει ένα φως που ξεκαθαρίζει αρκετά τα πράγματα σχετικά με τα όρια και τις αδυναμίες της “υπαρξιακής ανάλυσης” του Χάιντεγκερ. Σκιαγραφήσαμε την ασυμφωνία των δυο μεθόδων σε ένα κείμενο με τον τίτλο *Η αντίληψη της αλλοτρίωσης στον Χάιντεγκερ και τον Λούκατς*, που εκδόθηκε στα Φιλοσοφικά Αρχεία (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1993). Χρειάζεται τώρα να επιστρέψουμε στα οντολογικά θεμέλια των διαφορών τους.

Ο πρώτος που έφερε σε αντιπαράβολή το *Είναι και ο Χρόνος* του Χάιντεγκερ και τη θεωρία για την υποκειμενικότητα του Λούκατς ήταν ένας μαθητής του πρώτου, που εξελίχθηκε αργότερα σε φιλόσοφο των μαθηματικών και θεωρητικό της Para-Existenz, ο Oscar Becker. Μαζί με τον Karl Löwith, ο Becker ήταν μεταξύ των ακροατών των πρώτων παραδόσεων του Χάιντεγκερ στις αρχές της δεκαετίας του '20 (αργότερα χρημάτισε καθηγητής στη Βόννη και έμελλε να έχει μεταξύ των φοιτητών του τον Otto Röggeler και τον Jürgen Habermas). Πιστός στον Husserl και τον Χάιντεγκερ ο Becker εξέδωσε στα τέλη της δεκαετίας του '20 στο *Festschrift* το αφιερωμένο στον Husserl (έκδοση του 1929) ένα κείμενο αρκετά περίεργο, για την ευθραυστότητα του ωραίου και τον τυχοδιωκτικό χαρακτήρα του καλλιτέχνη, όπου εμφανίζεται ιδιαίτερα δεκτικός στις θέσεις που υπεράσπιζε ο Λούκατς σε μια μελέτη που έφερε τον τίτλο *Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Asthetik* (πρόκειται στην πραγματικότητα για το κύριο κεφάλαιο της αισθητικής του νεαρού Λούκατς, *Die Heidelberger Asthetik*, που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Logos* το 1917-18 σαν αυτόνομο κείμενο). Ο Becker εκδήλωσε ζωηρό ενδιαφέρον, μεταξύ άλλων, για τη διάκριση που έκανε ο Λούκατς ανάμεσα στο επίπεδο της καθημερινής ύπαρξης, όπου ο άνθρωπος ζει αποδιοργανωμένος μέσα στην πληθώρα των δραστηριοτήτων του (το επίπεδο του *der ganze Mensch*), και εκείνο των ανώτερων αντικειμενοποιήσεων του πνεύματος (της τέχνης ιδιαίτερα, όπου οι ανθρώπινες ικανότητες συνενώνονται και εστιάζονται, επίπεδο που ο Λού-

κατς αποκαλούσε με μια έκφραση δανεισμένη από τον Schiller, der Mensch “ganz” – ο άνθρωπος μέσα στην συμπτυκνωμένη του πληρότητα).

Προσεκτικός αναγνώστης του *Sein und Zeit*, που εκδόθηκε δέκα χρόνια μετά τη μελέτη του Λούκατς, ο Oscar Becker εντυπωσιάστηκε από ορισμένες ομοιότητες ανάμεσα στα δυο κείμενα. Έβρισκε στις αναλύσεις του Λούκατς το οικείο τοπίο των αντιλήψεων του Χάιντεγκερ σχετικά με το πέρασμα από την “οριζόντια χρονικότητα” του κοινού χρόνου “στην εκστατική χρονικότητα (κατακόρυφη)” του αυθεντικού χρόνου, και ίσως πάνω απ’ όλα στις παραπομπές στο Ganzein (το όλον) και το Ganzeinkönnen (τη δυνατότητα του όλου) στο τελευταίο μέρος του βιβλίου. Μπορούμε να παρατηρήσουμε πως ο Λούκατς διατήρησε ανέπαφη στην Αισθητική του την ωριμότητα της διάκρισης μεταξύ der ganze Mensch της καθημερινότητας και der Mensch “ganz” αντικειμενοποιημένου από το έργο τέχνης, επειδή ταίριαζε περίφημα με την οντολογική-γενετική αντίληψή του για την υποκειμενικότητα.

Αν ο Λούκατς άσκησε πάντα δριμεία κριτική προς το *Sein und Zeit* (και όχι μόνο στη μελέτη του *Heidegger redivivus* ή στο *Η καταστροφή του ορθού λόγου*, αλλά επίσης στην Αισθητική του και κυρίως στο κεφάλαιο για τον υπαρξισμό της Οντολογίας του κοινωνικού Είναι), το έκανε επειδή συναισθάνθηκε, πέρα από τη συγγένεια με την προβληματική του Χάιντεγκερ και του ζωηρού ενδιαφέροντός του για ορισμένες φαινομενολογικές περιγραφές του Όντος (στις οποίες ανακάλυπτε, ίσως εσφαλμένα, τον εξιδανικευμένο απόηχο της μαρξικής κριτικής του φετιχισμού του εμπορεύματος), το ασυμβίβαστο των δυο μεθόδων, της δικής του και εκείνης του Χάιντεγκερ. Σχετικά με την υπερβατική φύση του Dasein, με τη φύση του σχεδίου (Ent-Wurf), με την Geworfenheit (το απορριγμένο ον) και ιδιαίτερα με την ελευθερία και τα οντολογικά της θεμέλια, οι απόψεις του είναι αντίθετες με εκείνες του Χάιντεγκερ. Η Οντολογία του κοινωνικού Είναι επιτρέπει την επανάληψη της αντιπαράθεσης που είχε ξεκινήσει άλλοτε ο Lucien Goldmann, αλλά με αμφισβητούμενες προκείμενες, σε μια πιο συγκεκριμένη και ακριβή βάση. Μπορούμε να επιλέξουμε σαν σημείο αφετηρίας ένα μάλλον ιδιαίτερο οντολογικό πρόβλημα: την τυπική κατηγορία της δυνατότητας, που ανοίγει όμως πολλές διόδους για μια αντιπαράθεση με τις θέσεις του Νικολάι Χάρτμαν, του Μάρτιν Χάιντεγκερ και του Γκέοργκ Λούκατς, χωρίς να λησμονήσουμε εκείνες του Αντόρνο ή του Habermas. Η κατηγορία της δυνατότητας παίζει ένα κεντρικό ρόλο στην αναλυτική του Dasein, γιατί ο δημιουργός του *Sein und Zeit* θεωρεί την υπεροχή της δυνατότητας απέναντι στην πραγματοποίηση (Wirklichkeit) και στην αναγκαιότητα σαν ένα διακριτικό γνώρισμα της ανθρώπινης πραγματικότητας σε σύγκριση με το επιβιώνον (das Vorhandene).

Ο Χάιντεγκερ γράφει ιδίως: “Ως τοπική κατηγορία του επιβιώνοντος όντος η δυνατότητα σημαίνει αυτό που δεν είναι ακόμα πραγματικό και όχι πάντα αναγκαίο. Μια τέτοια δυνατότητα χαρακτηρίζει το μόνο δυνατόν. Οντολογικά είναι κατώτερη της πραγματικότητας και της αναγκαιότητας. Η δυνατότητα ως υπαρξιακή κατηγορία αντιθέτως είναι ο θετικός οντολογικός ντετερμινισμός, ο πιο αρχέγονος και έσχατος του Dasein”. Λίγο πιο πριν ο Χάιντεγκερ έγραφε: “Το Dasein δεν είναι κάτι το πρόχειρο που διαθέτει επιπλέον το χάρισμα να μπορεί να κάνει κάτι τι, παρό είναι πρώτα απ’ όλα δυνατότητα”. Η κατηγορία της δυνατότητας παίζει ένα κεντρικό ρόλο και στον Λούκατς, στην ανάλυση της σχέσης μεταξύ σκοπιμότητας και αιτιότητας στο ζήτημα της πράξης της εργασίας: πρόκειται καλά

και καλά επίσης σε αυτόν για την ικανότητα του ορισμού της ιδιαιτερότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο Λούκατς συμφωνεί σε αυτό το σημείο με την περιγραφή που έκανε ο Χάρτμαν της σχέσης μεταξύ της “τελεολογικής αντίληψης” (die teleologische Setzung) και των αντικειμενικών αιτιακών αλυσίδων (περιγραφή που υιοθετεί το σχεδιάγραμμα που προτείνει ο Αριστοτέλης στη Μεταφυσική του), αλλά θα αντιταχθεί σθεναρά στον Χάρτμαν όσον αφορά την υπεράσπιση από αυτόν των απόψεων της Σχολής των Μεγάλων ενάντια στον Αριστοτέλη, αναφορικά με την ίδια κατηγορία της δυνατότητας.

Ο Λούκατς τονίζει με όχι λιγότερη ενέργεια από τον Χάιντεγκερ την *differentia specifica* της ανθρώπινης πραγματικότητας σε σχέση με τα άλλα οντολογικά επίπεδα, αλλά την αναζητά στην ειδική σχέση της σκοπιμότητας των ανθρώπινων δραστηριοτήτων με τα αντικειμενικά, αιτιακά δίκτυα. Δεν τίθεται λοιπόν θέμα γι' αυτόν αυτονόμησης της κατηγορίας της δυνατότητας αναφορικά με εκείνες της πραγματικότητας ή της αναγκαιότητας (όπως το προτείνει το κείμενο του Χάιντεγκερ), παρά να δείξει αντίθετα πως η ανθρώπινη σκοπιμότητα παίρνει πάντα τις ρίζες της στην αιτιότητα: ο εκσυγχρονισμός της δύναμης, οι δυναμικότητες, οι λανθάνουσες καταστάσεις και οι λανθάνουσες δυνατότητες της πραγματικότητας, που χαρακτηρίζει τη σκοπιμότητα στην πράξη της εργασίας, σημαίνει *ipso facto* πως η πραγματικότητα (Virklichkeit) είναι οντολογικά πρωταρχική. Ούτε ο Χάρτμαν ούτε ο Λούκατς διανοήθηκαν να αμφισβητήσουν την οντολογική προτεραιότητα της πραγματικότητας, ακόμα κι όταν πρόκειται για την αναλυτική της ανθρώπινης πραγματικότητας.

Ο Oskar Becker σκιαγράφησε μια φορά σε ένα από τα τελευταία του έργα, το εγχειρίδιο *Untersuchungen über den Modalkiül* (Έρευνες για τοπικό υπολογισμό, έκδοση 1952), μια σύγκριση των οντολογιών του Χάρτμαν και του Χάιντεγκερ (ευχαριστούμε τον καθηγητή Otto Röggeler, που επέστησε την προσοχή μας σε αυτό το κείμενο). Αρχίζει την ανάλυση ξεκινώντας ακριβώς από την κατηγορία της δυνατότητας και υπογραμμίζει τη φιλοδοξία του Χάιντεγκερ να αναστατώσει την παραδοσιακή οντολογία, συμπεριλαμβανομένης και εκείνης του Χάρτμαν, βασιζόμενος σε μια ανανεωμένη προσέγγιση της δυνατότητας. Το ενδιαφέρον του κειμένου του Becker βρίσκεται στις εκτιμήσεις του σχετικά με τα “υπαρξιακά”, που ευνοεί ο Χάιντεγκερ στην αναλυτική του για την ανθρώπινη ύπαρξη: “το απορριγμένο” (die Geworfenheit). Θα αποτελέσει επίσης το αντικείμενο αυστηρών κριτικών του Λούκατς. Ο Becker δείχνει ενδιαφέρον στις κατηγορίες του “απορριγμένου σχεδίου” (geworfenen Entwurf) και της “απορριγμένης δυνατότητας” (Geworfene Möglichkeit), αλλά διερωτάται κυρίως για την ιδιότητα της “αναγκαιότητας” στο “Geworfenheit” του Χάιντεγκερ. Το *Dasein* είναι από τη μια μεριά βυθισμένο στην “πλασματικότητα”, πεταμένο μέσα σε συνθήκες που δεν έχει το ίδιο επιλέξει (υπόκειται λοιπόν, λέει ο Becker, στην αναγκαιότητα και ειδικά στον καταναγκασμό). Από μια άλλη πλευρά όμως αποτελεί ένα σχέδιο “Entwurf”, εστία δυνατοτήτων, με άλλα λόγια αυτό που ο Χάιντεγκερ ονομάζει “απορριγμένες δυνατότητες”. Ο Becker μιλάει για μια “αχρεία αναγκαιότητα” (unreine Notwendigkeit) στον Χάιντεγκερ, επειδή τη θεωρεί μολυσμένη από το τυχαίο και δεν ανταποκρίνεται στους πραγματικούς καθορισμούς της ανθρώπινης ύπαρξης. Ανατρέχει και αυτός στο ρόλο της φύσης σαν μιας αναγκαίας υποδομής της ανθρώπινης ύπαρξης και προτείνει την έννοια της “Para-Existenz” για να καθορίσει τις δομές που δεν είναι σχετικές με το *Dasein* (δεν μπορούμε να σταθούμε για πολύ εδώ στις συζητήσιμες πλευρές των απόψεων του

Becker, και ειδικά στην προσπάθειά του να διακρίνει την "Para-Existenz" από τη σφαίρα του πραγματικού του Χάρτμαν, υπενθυμίζοντας μόνο παρεμπιπτόντως το συμβιβασμό του με τον εθνικο-σοσιαλιστικό ρατσισμό).

Η κατηγορία του απορριγμένου όντος (Geworfenheit) χρησιμεύει στον Λούκατς σαν ανιχνευτής των βαθέων τάσεων της οντολογίας του Χάιντεγκερ. Διερευνά με επιμονή τη συμπτωματικότητα του απορριγμένου όντος, το σκότος μέσα στο οποίο υποτίθεται ότι βρίσκονται βυθισμένα κατά τον Χάιντεγκερ το "από πού έρχεται" και το "προς πού πάει" της ανθρώπινης ύπαρξης. "Das pure "dass es ist" zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel" (αυτό το αγνό "που είναι" εμφανίζεται, αλλά το "από πού" και το "προς πού" παραμένουν στο σκοτάδι). Επισημαίνει πως από τη μια μεριά το *Dasein* του Χάιντεγκερ βρίσκεται παραδομένο στον κόσμο της μη-αυθεντικότητας (είναι απορριγμένο μέσα στο *On*, das *Man*), από την άλλη μεριά η ανάληψη των αυθεντικών δυνατοτήτων παραμένει σε μια καθαρή απροσδιοριστία, επειδή τα σημεία αναφοράς βρίσκονται, κατά τα λεγόμενα του Χάιντεγκερ, τυλιγμένα στο σκοτάδι.

Η μετάβαση από το "πλασματικό" στο "σχέδιο", και στην "κατάσταση εγκατάλειψης" (Preisgegebenheit) που χαρακτηρίζει την πρώτη στην αυτο-επιβεβαίωση του εαυτού της, που χαρακτηρίζει τη δεύτερη, από την αναισθητικότητα του Όντος στην "αποφασιστικότητα" (Entschlossenheit) που είναι συστατική του εαυτού της παραμένουν στον Χάιντεγκερ αινιγματικές. Το πρότυπο της σαφήνειας που προτείνεται από τον Λούκατς επιμένει στις διαμεσολαβήσεις μεταξύ των δυο επιπέδων, αυτού του ετερο-καθορισμού της προσωπικότητας και εκείνου της αυτο-επιβεβαίωσής της. Η οντολογική-γενετική μέθοδος του επιτρέπει να τονίσει τη γένεση της υπέρβασης του ανθρώπινου όντος, από την "αποστασιοποίηση" που προκύπτει από τις πιο στοιχειώδεις πράξεις της εργασίας, μέχρι τον έλεγχο του θυμικού και την εμφάνιση των ενεργειών της αυτο-ολοκλήρωσης του εαυτού. Το ανθρώπινο ον είναι και γι' αυτόν εστία δυνατοτήτων (ο Χάιντεγκερ το είχε ορίσει ως ένα "ον του μακρινού", ein *Wesen der Ferne*), όμως οι δυνατότητες αναδύονται πάντα στον Λούκατς μέσα σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον. Πρόκειται για "συγκεκριμένες δυνατότητες" και όχι για "δυνατότητες αφηρημένες", σύμφωνα με τη διάκριση που εισήγαγε ο Χέγκελ. Η επιλογή, κατά τον Λούκατς, δεν εμφανίζεται μυστηριωδώς από το "θεμελιακό μηδέν" (die *Nichtigkeit des Grundes*), αλλά αναπτύσσεται σαν μια απάντηση σε ένα κάλεσμα, σαν μια απόφαση που λαμβάνεται από μια καθορισμένη κατάσταση. Η έννοια της εναλλακτικής επιλογής –ακρογωνιαίος λίθος της Οντολογίας του κοινωνικού Είναι– είναι θεμελιωμένη σε μια διαλεκτική του ενεργείας και του δυνάμει, που ξεκινά από λανθάνουσες και υπάρχουσες δυναμικότητες στην ενύπαρξη του πραγματικού και της υποκειμενικότητας. Η άρνηση είναι πάντα μια "άρνηση καθορισμένη" (σύμφωνα με τη φόρμουλα του Χέγκελ) και ο ορισμός του ανθρώπου που προτείνει ο Λούκατς: "ein antwortendes *Wesen*" (ένα ον που απαντά) εκφράζει όντως αυτή την καταγραφή της εναλλακτικής επιλογής στις τροπικές κατηγορίες της πραγματικότητας (αναγκαιότητα, δυνατότητα, συμπτωματικότητα).

Τη στιγμή που η μεταμοντέρνα αντίληψη χαιρετίζει "τον αντι-φοντασιοναλισμό" (ο Rorty για παράδειγμα), όπου κάποιοι αρέσκονται σε καταστάσεις "μη αποφασιστικότητας" (Derrida) και όπου ο παραδοσιακός μαρξισμός περιορίζεται στον ορισμό της ελευθερίας ως "καταληπτής αναγκαιότητας" (σύμφωνα με τη φόρμουλα του Χέγκελ, δανεισμένη

mutatis mutandis από τον Ένγκελς), η προσέγγιση του προβλήματος της ελευθερίας έτσι όπως εκδηλώνεται στην Οντολογία του κοινωνικού Είναι έχει μια κάποια επικαιρότητα. Ο Λούκατς κάνει φανερή την ανεπάρχεια του ορισμού των Χέγκελ - Ένγκελς για την ελευθερία ως διάνοημα της αναγκαιότητας, αξιοποιώντας το ρόλο της δυνατότητας και της συμπτωματοκότητας (Zufälligkeit) στην σύσταση της ελεύθερης πράξης. Υπενθυμίζει υπό τύπο παραδείγματος τον τρόπο με τον οποίο ο Ραφαήλ μπόρεσε να χρησιμοποιήσει στο Βατικανό την κακή συγκυρία του σχήματος των παραθύρων για την υπέροχη εκτέλεση των νωπογραφιών του: τον Παρνασσό και την Απελευθέρωση του Πέτρου. Η ελεύθερη πράξη δεν ανάγεται λοιπόν στην αποδοχή της αναγκαιότητας, αλλά συνεπάγεται την αξιοποίηση των δυνατοτήτων και των συγκυριών που ενυπάρχουν στην πραγματικότητα. Είμαστε μακριά από τη μυσταγωγία του Χάιντεγκερ σχετικά με την ελευθερία ως “θεμέλιο του θεμελίου” ή “βαράθρου (Abgrund) της ανθρώπινης ελευθερίας”. Ο Χάιντεγκερ περιφρονούσε την κατηγοριακή προσέγγιση των φαινομένων (που σύμφωνα με αυτόν ανήκε στην απαρχαιωμένη μεταφυσική), αλλά ο Λούκατς απέδειξε πως το ζήτημα της θεμελίωσης δεν μπορεί να λυθεί παρά παίρνοντας στήριγμα τις συστατικές κατηγορίες της πραγματικότητας (η ελευθερία δεν είναι μια προεμπειρική κατηγορία, αλλά ένα εξελισσόμενο δεδομένο της συνείδησης, και θα ήταν νόμιμο να μιλάμε για έναν πλουραλισμό των ελευθεριών, διαφορετικών ανάλογα με τα πεδία δράσης).

Ο Habermas μας έλεγε κάποτε πως είχε την αίσθηση πως ο ύστερος Λούκατς ήταν λιγότερο γόνιμος σε νέες έννοιες απ’ ό,τι ο νεαρός Λούκατς. Ωστόσο αρκεί να μελετήσει κανείς με προσοχή την Αισθητική και την Οντολογία του κοινωνικού Είναι για να πειστεί για το αντίθετο. Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε, ανάμεσα από τόσα παραδείγματα, τη διάσταση δυο διακεκριμένων στιγμών: της αντικειμενοποίησης (Vergegenständlichung) και της εξωτερίκευσης (Entäusserung)⁵ στην κάθε πράξη, πράγμα που επιτρέπει να καταδεικνύεται η συνύπαρξη του είδους (Gattung, αποτέλεσμα της αντικειμενοποίησης) και της εξατομίκευσης (αποτέλεσμα της εξωτερίκευσης) μέσα στην πληθώρα των σκόπιμων διαδικασιών. Η πόλωση, εξατομίκευση (Einzelheit) - είδος (Gattungsmässigkeit) διαπερνά την Οντολογία. Είναι σε αυτό το πλαίσιο που εγγράφεται ο δυϊσμός: ανθρώπινο είδος καθεαυτό (Gattungsmässigkeit an sich) και ανθρώπινο είδος για τον εαυτό του (Gattungsmässigkeit für sich), που είναι η παύση της Οντολογίας. Ο πολλαπλασιασμός των ιδιοτήτων και των ικανοτήτων των ατόμων που συνοδεύει αναγκαστικά την ανάπτυξη της κοινωνίας και τις τεχνο-οικονομικές προόδους της αντιπροσωπεύει για τον Λούκατς το στάδιο του ανθρώπινου όντος καθεαυτού: την ανάληψη των ιδιοτήτων του στην ανώτερη ενότητα μιας Humanitas που έχει γίνει κυρία του εαυτού της (εκεί όπου, κατά τη φόρμουλα του Μαξ, “die menschliche krafte entfaltung... sich als Selbstzweck gilt” – η ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων... γίνεται ένας αυτοσκοπός) καθορίζει το στάδιο του ανθρώπινου είδους για τον εαυτό του. Το πέρασμα από το ένα στο άλλο είναι συνώνυμο της περίφημης μετάβασης του “βασιλείου της αναγκαιότητας” προς το “βασιλείο της ελευθερίας”.

Ο Λούκατς είναι ο μόνος μεταξύ των σύγχρονων φιλοσόφων που ανέπτυξε με συνέπεια μια πραγματική φιλοσοφία της ενύπαρξης (Diesseitigkeit). Δεν υπάρχει χώρος στη φιλοσοφία του για οποιονδήποτε μεσσιανισμό, για οποιαδήποτε υπερβατική επέμβαση. Τοποθετείται λοιπόν στην απ’ ευθείας συνέχεια του έργου του Μαξ. Η μέριμνά του στο τελικό κε-

φάλαιο της Οντολογίας του κοινωνικού Είναι (αυτό που αφιερώνει στην αλλοτρίωση) είναι να καθορίσει τις διαμεσολαβήσεις που εξασφαλίζουν τη μετάβαση από το ανθρώπινο είδος καθεαυτό στο ανθρώπινο είδος για τον εαυτό του, πέρα από τις κρίσεις, τα πισωγυρίσματα και τα αδιέξοδα της ιστορίας. Από αυτή την άποψη ξεχωρίζει καθαρά από τον Χάιντεγκερ. Ο Λούκατς επίσης ήταν ο πρώτος που έκανε λόγο για “τον θρησκευτικό αθεϊσμό” που χαρακτηρίζει την προβληματική του Dasein. Διαβάζοντας τις σελίδες του Χάιντεγκερ σχετικά με το “θείον” που αναδύεται μέσα από τον αυθεντικό εαυτό (πρβλ. *Einführung in die Philosophie*, τις παραδόσεις του 1928-29, σσ. 360-361) ή σχετικά με την πολύ μεγαλύτερη γειτνίαση του χωρίς θεό στοχασμού του θείου όντος (πρβλ. Ταυτότητα και Διαφορά, σ. 306), δεν μπορούμε παρά να δώσουμε δίκιο στον Λούκατς. Το πιο εκπληκτικό όμως είναι ότι παίρνει τις αποστάσεις του ακόμα σε αυτό το σημείο από τις απόψεις άλλων μαρξιστών φιλοσόφων. Υπενθυμίζει διαρκώς, για παράδειγμα, αυτό που τον διαχωρίζει από τις απόψεις του φίλου του Ernst Bloch. Μια διαχωριστική γραμμή διαγραφόταν ήδη μεταξύ του *Geschichte und Klassenbewusstsein* και του *Der Geist der Utopie*. Η Αρχή της Ελπίδας τον άφηνε εντελώς αδιάφορο και δεν παρέλειπε να ειρωνεύεται “την φαινομενολογική αυτονομία της ψυχής” που υπεράσπιζε ο Bloch στο έργο του *Πνεύμα και Ουτοπία*. Ο βιβλικός μεσσιανισμός αυτού του τελευταίου του ήταν εντελώς ξένος. Και δεν θα ήταν ίσως πολύ τρυφερός απέναντι στις *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας* του Benjamin, κι αν είχε εγκρίνει την κριτική του σοσιαλδημοκρατικού οπορτουνισμού ή της βαρβαρότητας της “προόδου”, θα είχε σίγουρα αποδοκιμάσει το κάλεσμα της μεσσιανικής σκέψης και τις φιλικές ματιές προς τη θρησκεία. Ο δημιουργός της Οντολογίας του κοινωνικού Είναι παρέμεινε αδιάφορος προς κάθε θεωρητικολογία σχετικά με το υπερπέραν, κράτησε μέχρι το τέλος τη θέση του του στοχαστή της Diesseitigkeit, της καθαρής γήινης ύπαρξης, χωρίς καμιά παραχώρηση στην υπέρβαση, την πίστη, την εσχατολογία ή τον χωρίς μεσσία μεσσιανισμό.

Σημειώσεις

1. (Πώς η κριτική οντολογία είναι τελικά δυνατή;) τιτλοφορούνταν η μελέτη που εξέδωσε ο Χάρτμαν το 1924 σε ένα τόμο αφιερωμένο στον Paul Natorp. Πρβλ. *Kleinere Schriften*, vol. IIIn 1958, Walter de Gruyter & Comp. p. 268-313)
2. Cf. Jürgen Habermas, *Thorie des kommunikativen Handluis*, Band I, 1982, Zweite Auflage, Suhrkam pp. 487-488.
3. Στον πρόλογο του 1967 ο Λούκατς λυπάται για την έλλειψη ενός πλάνου εργασίας, μαζί με τα πολυπληθή πορίσματά του, στο βιβλίο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, που έγινε το βιβλίο κατήχησης του “δυτικού μαρξισμού”.
4. Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1965, Vierte Auflage, Berlin, Walter Gruyter & comp. pp. 41-42.