

Abdulah Šarčević

**“REVOLUCIONARNI” PRIJELOM
U FILOZOFIJI 19. STOLJEĆA
Filozofija od Hegela do Nietzschea
Mišljenje i sudbina projekata i utopija**

**THE “REVOLUTIONARY” BREAK
IN THE 19TH CENTURY PHILOSOPHY
Philosophy from Hegel to Nietzsche
The Thoughts and Fate of Projects and Utopias**

Sažetak

Izvjesno je da je u Löwithovoj filozofiji, u tom protupravcu spram tradicionalne filozofije uopće sasvim legitimno vezivanje za Heideggera. Kritika Hegela, koja posebno dolazi na vidjelo u knjizi Od Hegela do Nietzschea, susreće se s Heideggerovom kritikom zapadne metafizike, spekulativne ontologije apsolutne svijesti i apsolutnog znanja/poimanja, apsolutne transparentnosti i apsolutne raspoloživosti. Ona se svodi na »faktičko, konačno i povijesno ljudsko postojanje«. Čim neka filozofija ističe onaj protu/pravac spram filozofije uopće, ona je već u tom ishodištu unaprijed našla svoje srodnike; i to u Kierkegaardu i Marxu, u Nietzscheu i Heideggeru; u atakiranju na cijelu tradiranu metafiziku koju je, na svoj način, doveo u sumnju još W. Dilthey. U svakom smislu Hegel predstavlja kraj dovršenja njemačke klasične filozofije.

U svojoj mladosti Löwith je sabrao svoja istraživanja ranih filozofskih spisa Karla Marxa u raspravi o M. Weberu i K. Marxu (1932). Čini se da se on može pohvaliti jasnim kritičkim sudom. Njemu je filozofski neprihvatljiv Weberov egzistencijalni relativizam omiljen u posthegelovskoj misli, u današnjici posebno, ali i Marxova ideja o čovjeku kao društvenom rodnom biću čiji je zadatak (ili = bit) mišljen, na kraju krajeva, u sjeni

Hegelove spekulativne ontologije apsolutne svijesti – da »realizira opću tendenciju svjetske povijesti«. Mi ne možemo da izbjegnemo sadržaj te kritičke postavke.

Ne smijemo zanemariti značaj njegovih nemarksističkih studija Marxa. One se podudaraju s Löwithovim kritičkim raspravama o odnosu filozofije prema teologiji »s obzirom na Bultmanovo prisvajanje Heideggerove 'analitike ljudskog postojanja'«. ¹ Ujedinjujući moment je našao u postavci da su oba prihvatili Kierkegaardovu ideju da istina samo tada postaje istinita kada je subjektivno prihvataju, prisvajaju oni koji »egzistiraju«. Zato je Löwith mislio da je u dvadesetim godinama našeg stoljeća, sigurnog u svojoj strepnji, u pobuni i progonstvu, novu aktuelnost stekao onaj pathos praktičko-egzistencijalne »odluke«, koji su podstakli, svako na svoj način, Kierkegaard i Marx, protiv postojećeg, institucionaliziranog kršćanstva i protiv građanskog društva u cjelini. On je, na kraju krajeva, vodio jednom teološkom, filozofskom i političkom decizionizmu; vodio i, dakako, zavodio. Zato je bio veoma motiviran. O tome svjedoči njegova polemika protiv Političkog decizionizma C. Schmitta koja se pojavljuje (pseudonimno) 1935. godine; također jedna rasprava o Političkim implikacijama Heideggerove filozofije egzistencije koja je publicirana u Francuskoj 1946.

Ključne riječi: *Filozofija od Hegela do Nietzschea, kritika historijske svijesti, priroda i humanitet čovjeka, postmetafizička filozofska antropologija, teologija, kritika metafizike, kriza vremena, Heideggerova analiza tu-bitka, grčko-rimska ideja kosmosa, nacionalsocijalizam, fašizam, »revolucionarni prijelom u mišljenju 19. stoljeća«, motivi kritičke rekonstrukcije ovog mišljenja, kršćansko-zapadna tradicija, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, moguća egzistencija, moguća sloboda, filozofija uma, fenomenološka ontologija i protestantska teologija, »filozofska kritika kršćanske religije u 10. stoljeću« (K. Löwith), filozofija vječnog vraćanja istog, evropski nihilizam, jedinstvo i različitost čovjeka, evropski nihilizam, priroda i povijest, znanje, vjera i skepsa, ateizam kao filozofski problem*

¹ K. Löwith, Der europäische Nihilismus. II. Der politische Horizont von Heideggers Existenzontologie, u: Sämtliche Schriften, 2, Stuttgart 1983, seite 150.

Summary

That there is a completely legitimate binding to Heidegger; the counter direction of traditional philosophy in Loewith's, is certain. The criticism of Hegel especially comes to the light in the book entitled "From Hegel to Nietzsche" and meets the Heidegger's criticism of the western metaphysics, of the absolute conscience's speculative ontology, and of absolute knowledge/comprehension, absolute transparency and absolute availability. It reduces itself on "factual, final and historical human existence". As soon as some philosophy emphasizes certain (counter)direction towards philosophy in general, it has already found in that origin its kinsmen, namely in Kierkegaard, and Marx, in Nietzsche and Heidegger; within the attack against the metaphysics taken from tradition which was doubted even by W. Dilthey, in his own manner. In every sense, Hegel represents the end of German classical philosophy's completing.

In his youth, Loewith had collected his all early Karl Marx's philosophical papers researches in the treatise on M. Webber and K. Marx in 1932. It seems that he can be commended for his clear opinion. He finds Webber's existential relativism, favored by the post Hegelian school, to be philosophically unacceptable, particularly nowadays, but even Marx's idea on man as social and being whose task (or essence) has been speculated under the shadow of Hegel's speculative ontology of the absolute conscience – to "implement the general tendency of the world's history". We cannot avoid the content of that critical premise.

We must not either disregard his other non-Marxist studies of Marx. They are congruent with Loewith's critical treatises on the relationship between philosophy and theology "regarding the Bultman's encroaching of Heidegger's 'human existence's analytics'7). He found the moment of unification in assumption that both of them had accepted Kierkegaard's idea of truth becoming true only when those who "exist", accept it subjectively. That is why Loewith thought that in 1920s, a new pathos of practice-existential "decision" induced by Kierkegaard and Marx in their own particular way against institutional Christianity and civil society in general, had achieved actuality in the century fortified in its anxiety, rebellion and expulsion. He was ultimately leaning to theological, philosophic and politic decisionism; led, and of course lured to it. Hence he was highly motivated. His polemic against "Politic Decisionism" by C. Schmidt

appeared (under pseudonym) in 1935 testify on his motivation, also including a treatise on the political implications of Heidegger's philosophy of existence, published in 1946 in France.

Key words: *Philosophy from Hegel to Nietzsche, the critic of historical conscience, nature and humanity of man, post metaphysical philosophic anthropology, theology, criticism of metaphysics, crisis of time, Heidegger's Dasein Analysis, Greco-Roman notion of cosmos, National Socialism, fascism, the "revolutionary" break in the 19th century philosophy, motives of critical reconstruction of this thoughts, West-Christian tradition, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, possible existence, possible freedom, philosophy of mind, ontology of the phenomenology and protestant theology, "Philosophical Criticisms of Christianity in 10th CT, AD" (K. Löwith), philosophy of eternal return, European nihilism, unity and diversity of man, European nihilism, nature and history, religion and skepticism, atheism as a philosophical issue.*

Mi Nijemci smo hegelijanci čak i da nikad nije bilo nekog Hegela utoliko što (u suprotnosti svim latinskim narodima) bivanju i razvitku pridajemo dublji smisao i bogatiju vrijednost nego onome što „jeste“ – mi jedva da vjerujemo u opravdanost pojma „bitak“.

Friedrich Nietzsche

I

Karl Löwith potječe iz ugledne građanske umjetničke porodice. Otac mu je bio Jevrej čija je domovina Njemačka, zavičaj München. Kao slikar koji je stekao visoko mjesto u slikarstvu tadašnje Njemačke, Karl Löwith je doživio Prvi svjetski rat, prošao mučne borbe i doživio teška ranjavanja, zarobljeništvo u Italiji. Bio je filozof koji je po povratku iz rata upoznao Maxa Webera, prošao studij kod Husserla i Heideggera, habilitirao u Marburgu kod Heideggera, promovirao (1923) s radom o Nietzscheu, uspješno predavao kao docent – sve do 1933. godine. Tada je kao Jevrej

morao napustiti svoj posao, rezigniran i misaono pribran, otputovati u Italiju, gdje ga protjeruje italijanski zakon o rasama. U emigraciji boravi u Japanu i Americi. U Ameriku dolazi prije napada na Pearl Harbour.

Prava novina su Löwithove karakteristike Martina Heideggera², Maxa Webera i Alberta Schweitzera, Bultmanna i Carla Schmitta te drugih ličnosti. Značajan je prvi susret s filozofijom i znanošću, koje se danas, nažalost, strogo podvajaju. Löwith posebno ističe susret sa znanošću u ličnosti istaknutog učitelja biologije koji mu je, pored ostalog, otvorio tajnu i čudo živog svijeta koji je u središtu njegovog filozofskog mišljenja. Studirao je u Münchenu i Freiburgu filozofiju i biologiju. Možemo Löwithu povjerovati; da su ga filozofska refleksija o vlastitom ljudskom postojanju u cjelini prirodnog svijeta, posredovana prije svega Schopenhauerom i Nietzscheom, i nereflektirana znanost o živom bitku potakli da – poslije povratka iz rata i ratnog zarobljeništva – studira filozofiju i biologiju. Dva biologa, botaničar K. v. Goebel i nobelovac H. Spemann, razvili su kod Löwitha, obdarenog i po prirodi sklonog kontemplaciji, smisao za volju za znanjem zarad znanja samog.

U Freiburgu je slušao Husserla, tog istraživača neprividnog, u danima kada su francuske trupe okupirale taj dio Njemačke, kada je slušaonica bila prazna. Heidegger je kao privatni docent bio asistent koji je studente uvodio u Husserlova *Logička istraživanja*, ali i u misao Diltheya, Bergsona i Simmela. Löwith je nalazio da je on čudesno neproziran i dubok; on je stavio u sumnju Husserlovu naivnu vjeru u jednu konačnu filozofsko-znanstvenu metodu. Filozof tada upoznaje dubinu krize čitave povijesti, ono što i danas duhovno rastače; sve što spada u arhetip krize, obuhvatne i duboke, nastalo je u to doba Löwithovih godina studija (1919-1922). Sve je tada bilo u znaku moćnog rastvaranja i moći kritike. Za Löwitha je osobita privlačna snaga Heideggerovog mišljenja počivala u produktivnoj razgradnji, „destrukciji” zapadne metafizike. Ona je prodirala do osnova tradicionalne metafizike, traumatskog karaktera i vremenskog

² Usp. o tome K. Löwith, *Der europäische Nihilismus. II. Der politische Horizont von Heideggers Existenzontologie*, u: *Sämtliche Schriften*, 2, Stuttgart 1983, 514-528. Riječ je o povijesno-političkoj pozadini iz koje se osvjetljava „specifično njemačko značenje Heideggerovih pojmova tubitka“, egzistencije i odlučnosti (da se vrijeme razumije iz vremena), bitka i mogućstvenosti bitka, izlaganja ove mogućstvenosti kao sudbe i moranja itd.

smisla starogrčkog razumijevanja bitka u fenomenološkom pogledu, to je značilo razabrati pretpostavku mjerenja povijesti i povijesnih događaja; pretpostavku da samo ono zaista “jest” (biće, stvarnost, realnost itd.) što je svagda u sadašnjosti prisutno.³ Löwith tu vidi radikalni raskid s tradicionalnim razumijevanjem bitka; za Heideggera je mjerodavni vremenski horizont za razumijevanje ljudskog postojanja i bitka uopće – ono “nadolazeće i buduće”. To tumači na jedan način. U razdoblju poslije Prvog svjetskog rata sve do danas u našem svijetu ne postoji *nunc stans*, postojano stanje stvari. Riječju, znakovi su vremena – Heideggerova analiza vremenosti vremena i same povijesnosti. No, to za Löwitha nije apsolutna istina.

Čitav jedan univerzum iščezava u takvom mišljenju i razumijevanju svijeta. Karl Löwith – već u raspravi o M. Heideggeru i F. Rosenzweigu (engleski: 1942. g., njemački: 1958. g.) – nije vjeran tom Heideggerovom mišljenju iz *Bitka i vremena* (1927). Zaboravljeno je da bez horizonta vječnosti – tu je poenta Löwithove filozofije prirode i filozofije povijesti – ne postoji ni takvo nešto kao vremenost; kao što bez odnosa prema *svemu* ne postoji upojedinačena, vlastita egzistencija. Ali, Löwith istražuje traumatične tokove povijesne mijene; ima na umu ono što se događa u razdobljima prijeloma, vulkanskim otvaranjima: pojavljuju se „vođe“ različitih vrsta. Oni primaju u sebe nešto zajedničko, nešto što nose poput sudbine: nastojanje da radikalno negiraju sve postojeće i da otvore put koji, opet, ukazuje na „Jedno koje je nužno“. Tu mišljenje poprima oblik drame s raspletom i ishodištem, s umnogostručenom gorčinom, patnjom, s cinizmom moći i ljudskim iskustvom samoosvješćivanja. Tada se Löwith odlučuje za Heideggera. Ta odluka je u osnovi kritike Heideggerove filozofije koja se pojavila 35 godina kasnije (1953). Nije to bila ona mučna i sterilna imitacija Heideggerovog načina mišljenja i izražavanja koja je umontirana u površje cinične nemisaonosti i pornografije koja pakosno zahtijeva mišljenje, ono što ni sama ne postiže.

Ako pokušamo da odredimo Löwithov odnos prema Marxu, moramo to izraziti uvidom u historiju tog odnosa. Prije svega, prvo pojavljivanje Marxovih ranih spisa potiče Löwitha da strožije artikulira pitanje individuuma i drugog čovjeka, zajednice (u djelu *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928), u spisu kojim je habilitirao kod Heideggera; on

³ K. Löwith, *ibid.*, str. 147 (*Curriculum vitae*, 1959).

je mislio da je neophodno onaj odviše ljudski horizont proširiti, uključiti „objektivnu moć povijesno nastale društvene strukture u krug vlastite egzistencije“. Löwith je želio s Marxom – u novoj životno-povijesnoj i duhovno-društvenoj situaciji – da spozna kako je prividno nezavisni, pojedinačni individuum, svagda član građanskog društva, „bourgeois“, u odnosu prema sebi kao pripadniku jedne države. U toj duhovno plodnoj klimi Löwith poduzima jedan nemarksistički studij Marxa, uvođenje njegovo u povijest filozofije (i filozofiju povijesti). U akademskim krugovima Marx je bio nepoznat, nepoželjan ili nipodaštavan. Löwithu postaje značajna Marxova ideja o kraju filozofije – nakon Hegela, njena transformacija u „teorijsku kritiku postojećeg“ u cilju „praktično-revolucionarne promjene, dakle transformacije *filozofije u marksizam*“.⁴ Filozofski značaj Marxovog mišljenja vidi u njegovoj dalekosežnosti; ne samo u analizi građanskog društva ili „samootuđenja“ čovjeka, društva koje sve proizvodi kao „robu“ što podliježe moralnoj kvalifikaciji (na čemu, opet, insistiraju mislioci Frankfurtskog kruga); već, prije svega, u tome da je Marx u raspi s Hegelom postulirao „ukidanje“ filozofije kao takve.

Tako je Löwith mogao da održi svoj interes za Marxa i marksizam, da ga oslobodi onog paklenskog marksizma iz perspektive Staljina i staljinizma, tužnog i izopačenog ishoda marksizma, koji je postao osnova autoritarnog poretka i vladanja, mehanizma nasilja i diktature potpune istine. U njemu je vidio, ustvari, protivnost čitavom dosadašnjem filozofskom mišljenju. I eto, upravo zato što onaj ko želi svijet „promijeniti“, učiniti ga *drukčijim* nego što jest, taj poznaje granice filozofije; on ne počinje da filozofira, ne prostire se u beskraj na sve strane, ne razmjenjuje *svijet sa pri/poviješću* (u liku priče). Taj također pri/povijest svijeta razumije kao činjenje čovjeka. U posljednje vrijeme postmoderna misao postaje sve više svjesna centriranog, jakog subjekta, koja je svagda žestoka, smrtonosni potencijal koji ni katarza ne ublažava. Filozofija svjetske povijesti je, znamo, jedna filozofska konstrukcija. Dobra ideja je u njenom jezgru: u tome da se ne gubi u ravnodušnosti.

Otuda je u tom protupravcu spram filozofije uopće sasvim legitimno vezivanje za Heideggera. Kritika Hegela, koja posebno dolazi na vidjelo u knjizi *Od Hegela do Nietzschea*, susreće se s Heideggerovom kritikom zapadne metafizike, spekulativne ontologije apsolutne svijesti i apsolutnog

⁴ K. Löwith, *ibid.*, S. 148.

znanja/poimanja, apsolutne transparentnosti i apsolutne raspoloživosti. Ona se svodi na „faktičko, konačno i povijesno ljudsko postojanje”. Čim neka filozofija ističe onaj protu/pravac spram filozofije uopće, ona je već u tom ishodištu unaprijed našla svoje srodnike; i to u Kierkegaardu i Marxu, u Nietzscheu i Heideggeru; u atakiranju na cijelu tradiranu metafiziku, koju je, na svoj način, doveo u sumnju još W. Dilthey. U svakom smislu, Hegel predstavlja kraj dovršenja njemačke klasične filozofije.

II

U svojoj mladosti Löwith je sabrao svoja istraživanja ranih filozofskih spisa Karla Marxa u raspravi o M. Weberu i K. Marxu (1932). Čini se da se on može pohvaliti jasnim kritičkim sudom. Njemu je filozofski neprihvatljiv Weberov egzistencijalni relativizam omiljen u posthegelovskoj misli, u današnjici posebno, ali i Marxova ideja o čovjeku kao društvenom rodnom biću čiji je zadatak (ili = bit) – mišljen, na kraju krajeva, u sjeni Hegelove spekulativne ontologije apsolutne svijesti – da «realizira opću tendenciju svjetske povijesti». Mi ne možemo da izbjegnemo sadržaj te kritičke postavke.

Ne smijemo zanemariti značaj njegovih nemarksističkih studija Marxa. One se podudaraju s Löwithovim kritičkim raspravama o odnosu filozofije prema teologiji, «s obzirom na Bultmanovo prisvajanje Heideggerove ‘analitike ljudskog postojanja’».⁵ Ujedinjujući moment je našao u postavci da su oba prihvatili Kierkegaardovu ideju da istina samo tada postaje istinita kada je subjektivno prihvataju, prisvajaju oni koji »egzistiraju«. Zato je Löwith mislio da je u dvadesetim godinama našeg stoljeća, sigurnog u svojoj strepnji, u pobuni i progonstvu, novu aktuelnost stekao onaj pathos praktičko-egzistencijalne »odluke« koji su potakli, svako na svoj način, Kierkegaard i Marx, protiv postojećeg, institucionaliziranog kršćanstva i protiv građanskog društva u cjelini. On je, na kraju krajeva, vodio jednom teološkom, filozofskom i političkom decizionizmu; vodio, i dakako, zavodio. Zato je bio veoma motiviran. O tome svjedoči njegova polemika protiv *Političkog decizionizma* C. Schmitta koja se pojavljuje (pseudonimno) 1935. godine; također jedna rasprava o *Političkim implikacijama Heideggerove filozofije egzistencije* koja je publicirana u Francuskoj 1946.

⁵ Ibid., S. 150.

Iz Löwithovih iskaza o odnosu prema Hegelu, Marxu i Kierkegaardu postaje jasno da je u tom razdoblju nastajao projekt njegovog djela *Od Hegela do Nietzschea*; radi se o raspravama o povijesti njemačkog duha u 19. stoljeću, o porijeklu duhovnog događanja vremena sa stanovišta Hegelove filozofije povijesti duha, o povijesti građansko-kršćanskog svijeta. Tamo se ta problematika kritički reflektira i analizira. Izvjesno je, međutim, da središnje mjesto zauzimaju predstavnici hegelovske ljevice. Lijevohegelijanci – u Löwithovom dokaznom postupku – žive kao »posljednji filozofi«. Nietzsche je od doba njegove mladosti imao posebno značenje. I to zato što je misaono anticipirao logiku »svjetske povijesti«, porijeklo i epohalni nadolazak »evropskog nihilizma«; on se odvažio na filozofski eksperiment, da radikalizira i naprijed potiče volju za Ništa; da se ona imperativno transformira u nastojanje da se iznova stekne svijet pošto joj je »metafizički i hiperfizički skroviti svijet konačno postao 'pričom'«. ⁶

U razdoblju svoje emigracije (Japan – Amerika) Löwith je objavio djela *Nietzscheova filozofija vječnog vraćanja istog* (1935), *Jacob Burckhardt* (1936), a potom *Od Hegela do Nietzschea* (1941). U tim djelima je nastojao osvijetliti ono što je bitno, odlučujuće događaje u misaonoj povijesti 19. stoljeća, i to na jedan nov i neuobičajen način. Radi se o revolucionarnom prijelomu i transformaciji Hegelove filozofije apsolutnog duha – preko Marxa i Kierkegaarda – u marksizam i egzistencijalizam. Löwith je priznao da je imao nevjerovatnu sreću da je mogao nastaviti svoja predavanja japanskim studentima u Sendaiu, koja su bila prekinuta u Marburgu. Tu se suočio s jedinstvenom pojavom posredovanja i ispreplitanja, nastavljanja orijentalne tradicije i progresivnog moderniziranja starog Japana. On je uočio odgovarajuće odnose i faze u tom povijesnom toku. Uočio je značenje orijentalne tradicije, priznavanje nadljudskih moći u svakidašnjem životu ljudi kao prirodni stav prema sudbini; postojanje bezuvjetne predanosti i pokornosti, spremnosti čovjeka da žrtvuje vlastiti život. On je, možda, dobro uočio da se taj osjećaj povinovanja i pokoravanja gubi u onoj mjeri u kojoj se razvija zapadna civilizacija u liku znanstvenotehničkog napretka, koji je svjestan svojeg vlastitog bića, novog stila života i proizvodnje. Razumio je opasku jednog japanskog sociologa koji je rekao: vi ste nam donijeli svijet kao svijet znanstvene tehnike, vi biste nam trebali sada pokazati kako bismo se mogli uspeti na vrh a da sebe ne izgubimo.

⁶ Ibid., 150.

Poslije ovih uvida o Löwithovoj filozofiji lakše ćemo sebi razjasniti njezinu temeljnu nakanu; tu imamo na umu i ono što je došlo do izražaja u raspravama o Nietzscheu i Burkhardt, o M. Weberu i Marxu. Naravno, marksizam ga ne interesira samo kao ekonomska i socijalistička teorija, na što se danas svodi, i zato postaje, s pravom, sumnjiv, već kao radikalna kritika građansko-kršćanskog svijeta uopće, njegove filozofije povijesti. Zato je uvodio svoje studente u ono novo što donose Marxovi rani filozofski spisi. To je doba kada se na univerzitetima sumnjalo u to da Marxovo mišljenje nosi u sebi opći interes, da je ono pronašlo šifre za čitavu povijest i moderno građansko društvo. Löwithu se čak činio paradoksalnim obrazac akademskog načina mišljenja: da povijesna snaga koju predstavlja Marx i marksizam mora postati »historijskom«, pasti na nešto muzejirano i životu izmaklo, na ono što se nikoga više ne tiče i jest od »općeg interesa«. Marx je tada bio okovan jednom shemom mišljenja, ustrojstvom duha. Iz njega proishodi kapituliranje njemačke inteligencije pred zbiljskim povijesnim veličinama, pred pojavom Marxovog mišljenja, naprimjer, koje je Löwith već tada uzimao izvan njegovog značenja za Rusiju i Sovjetski savez. Povijesno je on anticipirao novi odnos Marxa prema povijesti. S druge strane, Löwith je imao na umu i odnos između filozofije i politike koji se opire kako politiziranju tako i steriliziranju znanosti. Politiziranje će naći svoj najpuniji izraz u oficijelnom terorizmu nacionalsocijalista, fašista. Ovdje prosijava bezumlje; u nalogu da se odstrani, naprimjer, »jevrejska matematika«, »jevrejska fizika« itd. Državni despotizam pokazao je svoju »potpunu istinu«. Ideologija »potpune istine« predstavlja ćudljivi vrtlog nove tragedije. Bezbroy ljudskih odnosa i egzistencija bilo je razoreno i rasuto; novine su donosile dugu listu samoubojica.

Moguće je već iz toga nagovijestiti Löwithovu kritiku »povijesne egzistencije«, filozofske i kršćanske tradicije, historijske svijesti. Löwith odbija diktatorski stil »povijesne egzistencije«. On počinje i okončava s katastrofalnim načinom mišljenja, s inflacijom odgoja i prinude, s fanatizmom koji je opijen riječima »spas biti«, »volja za bitnim, jednostavnim i velikim«, s »odvažnošću« koja tjera ljude u šutnju, koja odbija svako raspravljanje i sporazumijevanje. Još s radom o Burkhardt (1935/36) oslobađa se Nietzschea i posljedica njemačkog radikalizma. Životni put Karla Löwitha, njegove etape, svjedoči o dramatskom karakteru događanja, o (njemačkoj) mizeriji, aveti adaptiranja, oportunitizma, o

karakteru »njemačkog duha«⁷ i onoj »potpunoj istini« koja tjera ljude da se »uključe« u tokove vremena, da izgube sposobnost razumijevanja i raspravljanja, da razviju u sebi potpunu ravnodušnost prema općoj sudbini naroda, ljudi i zemalja. Nekada je Löwith ukazivao na ustrojstvo epohe, na cinizam sudbine koja ne može da pronađe izgubljeni ali i najdublji humanitet: koja difamira sve ono što nije u znaku ontologije građanskog svijeta, njegove vjere u znanstveno-tehnički napredak i humanitet koji na njemu počiva.

III

Ono što Löwithovo filozofsko mišljenje izražava višestruko je. U filozofiji 20. stoljeća to je, čini nam se, bilo u sjeni drugih, značajnijih filozofskih ili društvenih pitanja. U sjeni je pitanja koje otvara filozofski diskurs moderne, koja literarnokritički, esejistički, kritičko-estetički, filozofsko-antropološki slavi samo pobjedu jednog principa, jedne logike. Tu logiku danas vidimo u vladavini principa subjektivnosti koja stječe svoju samosvijest u procesu subjektiviranja, potčinjavanja svega što se može potčiniti. Ustvari, Löwith također spada u tok diskursa moderne koji je otvorio Hegel, na svoj način Kant. »U diskursu moderne optužitelji izriču prigovor koji se u supstanciji nije izmijenio od Hegela i Marxa do Nietzschea i Heideggera, od Bataillea i Lacana do Foucaulta i Derride. Optužba je uperena protiv uma utemeljenog u principu subjektivnosti; i ona znači da taj um samo denuncira i razara sve neprikrivene forme potčinjavanja i iskorištavanja, ponižavanja i otuđenja da bi na njihovo mjesto postavio nedohvatljivije gospodarenje same racionalnosti« (J. Habermas, DM, 70). Löwithovo filozofsko mišljenje ostalo je u sjeni filozofija koje, htjele one to ili ne, vrhune u jednom fundamentalizmu, empirističkih ili spekulativnih motiva.

Otkako je uočena kriza uma u suvremenoj filozofiji, koja počiva u metafizici subjektivno centriranog uma, ističu se filozofski zahtjevi koji dolaze do svojevrsnog izražaja i u Löwithovom mišljenju. Tiranija znanja, apsolutne istine, diktatura scijentističkog razumijevanja znanosti, ona koja, paradoksalno, odavno prijete opstanku kako samog objekta

⁷ Ibid., XI, 5 i dalje.

znanstvenog istraživanja tako i subjekta znanstvenog nacrtu svijeta, sve više postavlja druga pitanja. Na postmodernoj sceni to su pitanja koja još uvijek ostaju bez odgovora. Da li je stvarno došao (ne samo teorijski) kraj »velikih ideja«? Onih ideja koje okončavaju u diktaturi metode, svakovrsnog obuhvaćanja, discipliniranja, hipostaziranja? Da li je sve metodsko/subjektivno, ustvari, u znaku procesa generalizacije, gospodarenja i otuđivanja? Da li je riječ o Descartesovom mitu, o njegovom modernom liku u formi strategije metodskog normiranja i uniformiranja, jedne etike koja opravdava samo princip metafizike subjektivnosti? Da li tom principu mora odgovarati jedan tip znanja ili znanosti koji »proizlazi iz nadmoći onog koji spoznaje nad spoznatim« (P. Sloterdijk), iz primata subjekta?

To su, dakako, pitanja koja su još otvorena, o kojima nije lahko odlučiti. Naravno, mi živimo u doba kada je o njima potrebno odlučivati. To zahtijeva uvid u ekologiju života koji trpi one interese moderne civilizacije što su koncentrirani u praksi eksploatiranja i uništavanja čovjeka, prirode, biosfere uopće. Ponajprije, suvremena filozofija ne može izbjeći to da i sama sebe oslobodi metafizičkih tonova; da otkrije kako su i znanosti, prije svega prirodne znanosti, priznavale to ili ne, upletene u jedan represivni proces industrijske tehnike i postvarenja uopće, koje dovodi do smrti i prirode i čovjeka. To se izražava u krizi društva. Iz više filozofskih nastojanja mi znamo da su nam neophodna nova, filozofska iskustva ekologije, ekologije trpećeg života (P. Sloterdijk). Mi znamo za pogubne granice egoističko-ekonomskog mišljenja, koje ima potpuno otvoreno polje djelovanja u svijetu moderne, u civilizaciji čiji je princip u produktivnosti, eficijenciji, u pravu i mogućnostima najvišeg učinka.

No, ako je moguća jedna drukčija, rekli bismo, *ekološka* civilizacija, onda se sve iz osnove mijenja. U svakom slučaju, ona je neophodna, jer je pretpostavka opstanka svega što jest: i čovjeka i prirode. Time, čini nam se, počinje postmoderna u jednom još nedovoljno promišljenom značenju. Postmoderno mišljenje, međutim, nije moguće u formi metafizičkih shema: u formi vodeće ideje ili projekta, kao što je bio projekt moderne, koji započinje s Descartesovim mitom; nije moguće u formi velikih principa koji se razvijaju u svim područjima ljudskog života: u ekonomiji, pravu, politici, u državi i znanosti itd. Moderna je odavno demonstrirala sistem svojih pravila, način diskursa koji, uvodeći svakovrsnu policiju, vrijednosti vidi samo unutar njega, u svjetskom planu, u trijumfalizmu planetarnog jedinstva, u mikrozajednici i makrozajednici. Danas je ta

logika moderne postala forma ateističke religije i eshatologije. Ona ima svoj plan urbanizacije ne samo Heideggerove provincije, kako je o tome jedanput govorio Habermas.

Eto zašto Löwithova filozofija postaje danas značajna. Ako je neophodna ekološka civilizacija, ekološko društvo. I to kao nešto što načelno ima za sobom modernu, koja je stvorila tri metapriče ili okvirne motive: emancipaciju čovječanstva u punom smislu riječi, o čemu je riječ u prosvjetiteljstvu, teleologiju duha, koja se obrazuje u idealizmu, hermeneutiku smisla života, povijesti, smisla jezika kao bića, tradicije kao bića, hermeneutiku smisla samog smisla, što do uzavrelosti priziva historizam (Jean-Francois Lyotard). Dovoljno je uočljivo da u modernoj vlada kult jedinstva, trijumfalizma tehničkog uma. Ona pretpostavlja »monomitske« poretke svega što jest, uma i povijesti. Ništa nam ne nedostaje da opažamo taj »teror« cjeline, istine: od politike i tehnike do spoznajne teorije i umjetnosti. Tek postmoderna situacija svjedoči što nam znači ritual općenitog, svejedinstva. Taj ritual počiva na zbilji koja nije zbilja, na vjeri da je cjelina realna, da je proces procesa, da je ona jedini kriterij spoznaje, podnošljivosti.

Tu i nema pustolovine. Samo jedan tok cjeline koji je nošen vlastitim mitom, dijalektikom tehničko-tehnološkog napretka. Ona je odavno oskvrnula sve svoje momente u prostoru i vremenu, sve što je već bilo manifestirano i što je potisnuto ili razoreno. Znanje u formi jedinstva vrhuni u trijumfalizmu moći u kapitalističkom ili tzv. socijalističkom društvu, u sistemu gospodarenja. Potomak prosvjetiteljstva koje je htjelo savladati vanjske sile prirode i društva, zablude i sujevjerja danas je novo prosvjetiteljstvo. U formi unutarnje racionalnosti, u formi logike znanstvenog postupka i »objektiviranja«. Odatle je razumljivo da slijepo vjerujemo u svemoć tehnologije, u tehničke i znanstvene inovacije, u mogućnost »tehničke države«, u visoko industrijaliziranu civilizaciju. A zapravo je svako pitanje o uvjetima mogućnosti ekološkog društva dovedeno u sumnju.

Posve je u Löwithovom duhu predstavljanje *ekološki orijentirane* filozofije. Ona bi mogla biti samo izraz postmoderne. I kao kritika metafizike, filozofije subjekta, cjeline kao prinudne i represivne istine. Ona ima svoj dijagram vladavine ili hegemonije. Poenta je u institucionaliziranju principa: jednog uma čija je privilegija i bezumno ponašanje, kriptonormativizam, totaliziranje, potiranje pluraliteta i diferencija, u teorijskom i praktičkom polju. Jer postmoderno mišljenje predstavlja

raskid s kultom napretka, sa svakim tipom prisile (individualne, kolektivne, klasne, nacionalne, rasne, spolne itd.). Vrijednost dobija ono što je izvan vladajućeg diskursa; ono što izmiče jednodimenzionalnosti mita pojma, figure poimanja. Postmoderna jasno upućuje da je kraj cjeline, kraj jedinstva smisla, da je kraj diktature istine, svakog zahtjeva da se formulira jedino i istinsko tumačenje pojava, događaja – da je to kraj moderne.

Čini se zato da postmoderna otkriva značajnost Löwithove kritike filozofije povijesti, mita i optimizma napretka, pogubnog antropocentrizma. Ona uzima u obzir pluralitet formi mišljenja, to da dosadašnja filozofija, koja vuče svoje porijeklo još od Descartesa i Bacona, u činu spoznaje, otkrivanja vrši nasilje, atakira na predmet spoznaje. A to mogu biti društva, sam čovjek, priroda itd. Strukturalno: mišljenje se ne može svesti na teorijsku djelatnost; a ova na recept koji je osnova za oblikovanje istine, ali i za donošenje »ispravnih« odluka.

IV

U razdoblju ostvarenja kartezijskog projekta, kompjuterskog razuma, najviših teorijskih i tehničkih mogućnosti odavno se postavlja pitanje: 1. o drukčijem razumijevanju prirode, vanjske i unutarnje, ljudske prirode; 2. o odnosu tehnologije i ekologije; 3. o etici u modernoj civilizaciji. Moderno doba izražava prije svega jedan tok: model novovjekovnog racionalizma, logiku prirodne znanosti. Na vrhu piramide je svakovrsno iskorištavanje prirode kojem odavno odgovara drastično podjarmljivanje unutarnje prirode; napredak je polje pseudonapretka. Živimo životom koji to nije; koji je pozitiviranje mučnine, straha, ludila, žuči, odvratnosti prema punom i smisaonom životu.

Polemologija je u osnovi svih stvari. Mogu se povući jasne linije sve do novih tehnologija. One su vezane za mit jasnog i razgovjetnog, brižljivog razlučivanja, preciznosti i instrumentalne racionalnosti. Da bismo saznali šta je ona u istini, dovoljno je znati šta su značili Auschwitz, Hirošima, rat s vanjskom prirodom, rat s čovjekom, društvom, kulturnim univerzumom. Čini nam se da je dijalog s prirodom ravan besmislu. Zaboravljamo da je on moguć i spasonosan. Prije svega u umjetnosti, u pjesništvu, muzici, slikarstvu itd. Ali ne vidimo kako se dvosmislenost napretka, u smislu svjetske i ekološke katastrofe ili u smislu svjetskog mira,

miri u prirodi i s prirodom. Danas se često govori da nam je potrebna pravna zajednica s prirodom, vanjski i unutarnji mir s njom. To je veliki i trajni mir, koji je osnova slobode, konsenzusa, pravičnosti i humaniteta.

Čini mi se da je Löwithova filozofija svijeta prirode i svijeta povijesti u skladu s orijentacijom prema drukčijem ophođenju s unutarnjom i vanjskom prirodom. Ona se oprašta od principa, ako se svi principi manifestiraju u diktaturi onoga što polučuju u spoznaji i djelovanju, u državi i ekonomiji, u filozofiji i politici. No, svi principi se skupljaju u principu gospodarenja prirodom. Tu caruje polemologija, teorijski i praktički totalitarizam. Mir je samo privid, stanka između dva rata. Mi danas nju prihvatamo i time samo produbljujemo krizu koja uzdrjava i izopačuje čovjekov odnos prema prirodi i jeziku, prema razgovoru uopće, onom koji se ne podruguje, koji ne laže; danas, kada smo se vezali za najraznolikija iskustva povijesti i suvremenosti.

Ekološki orijentirana civilizacija je svakako ono što predstavlja novu utopiju. Ona je neophodna. Nadamo se da je i moguća. Moguća je ako svijet u pravom smislu nije već ekološkom katastrofom potpuno uništen; ako nismo zaboravili da u svijetu sve ne počiva na moći imperije metafizike subjekta i subjektiviranja, one moći koja do danas blokira drukčiji poredak, koji se ne mjeri logikom kvantiteta, logikom antropoteizma ili antropocentrizma. Iz toga proizlazi puna značajnost Löwithove kritike povijesnog mišljenja (a) i povijesne egzistencije (b).

Ukratko, vrijedi kritički razmisliti o pitanju da li i u kojoj mjeri upravo Löwith, ma koliko to izgledalo paradoksalno, ide izvan antropokratskih i teokratskih tokova moderne i dopijeva u horizont iskustva postmodernog orijentiranja u svijetu; a to znači i nove utopije kojom se suodređuje novo razumijevanje svijeta i prirode, s onu stranu mita koji vlada u modernoj kulturi, sistema kosmološke linearnosti i logike subordinacije po kojoj smo svi slobodni pripadnici zla, oni koji ne znaju drukčije nego da popuštaju solipsizmu utvara, ideje da je svijet djelo nekog mračnog boga.

Smatra se da je to ono što je nekada istakao gnosticizam. Gnostičar ne pomišlja, doduše, da je sve zlo došlo s čovjekom, s njegovom antropoteokratijom, s historijom, kako bi rekao Karl Löwith. Osnova zla je dublja. Pošlo se od toga da čovjek svagda doživljava svijet s jezom i odvratnošću, kao nešto paklensko i izdajničko, u kome se sve stvari i ljudi kotrljaju prema apsolutnom ništavilu. Porijeklo tog planetarnog i zemaljskog zla nalazimo, shodno gnostičkoj filozofiji, u božijoj utaji ili zavjeri. Tim putem

je krenuo jedan tok suvremene filozofije. Löwith, međutim, dovodi pod znak sumnje metafizičko-*antropocentrično* mišljenje, teokratsko i antropokratsko, koje potiskuje, zaboravlja ili pak izopačuje ono *iskonsko*. Löwith ga je odredio kao *svijet prirode koja voli da se skriva* (Heraklit), koja, paradoksalno, samo uvećava tajnu. Spoznaja prirode nije otkaćena od tajne, ali je i ne iscrpljuje. Ništa slično nije moguće. Svaka spoznaja prirode je samo poseban slučaj tajne, prepuštanje novoj tajni.

Nije baš sasvim jasno da li je i teorijski u pitanju iza nas metafizika subjektivnosti, historija u svojim kultskim reprezentacijama, historija u horizontu teološkog tumačenja kao događanje spasenja. Nije jasno da li je moguće razbaštiniti eshatologiju u toku četrnaest stoljeća zapadnog mišljenja. S Löwithom, mi smo suočeni s horizontom novih problema. Da li je cijela skala povijesnog mišljenja jedna vrsta filozofskog lukavstva da se očuva teološko/kršćansko vjerovanje u iskupljenje? Löwith je davno uvidio jednu mogućnost: da se ta filozofija povijesti završava u sekulariziranju eshatološkog prauzora. A to znači u vjeri, u *fatalizmu napretka*. Danas, u doba u kojem se kotrljaju lavine post-izama, postindustrijskih društava, postscijentističkih, postkolektivističkih, postcivilizacijskih, vjera u napredak, u kosmičku linearnost (U. Eco), zamijenila je vjeru u providnost.

Löwith je bio naznačio – veoma oštroumno i diferencirano – kako je »lakše nekadašnje vjerovanje u providnost razumjeti putem kritičke analize teoloških pretpostavki svjetovnog vjerovanja u napredak nego obratno, iz starije teologije povijesti razviti moderno vjerovanje u napredak« (Weltgeschichte und Heilsgeschehen – WH), u: Sämtliche Schriften 2, 1983, 12). Pretpostavlja se da nam je u razumijevanju potreban retrospektivni put, jer je povijesno kretanje moguće samo u smislu napretka. Löwith je predstavljao zaista »jednostrano« zapadnu historiju i historiju zapadnog mišljenja. »Jednostrano« jer je u njoj vidio samo zapadanje, moć eshatologije, zaborav iskona (physis) koji je dat kao beskrajno po/navljanje. Ničeovski: kao vječito kruženje, ono se ne može svesti na uspjeh ili neuspjeh, na sve ono što diktira moderni znanstveni racionalizam.

Kritika teoloških pretpostavki historije i filozofije historije nastoji da pokaže hegemoniju historijske svijesti. Prvo, ona u svakom projektu svjetske povijesti polazi od sebe same, od manje ili više skrivenih impulsa koji potječu iz sadašnjosti. Svjetska povijest se čita kao knjiga: unatrag od posljednje do prve strane. Löwithu, naravno, nije promaklo da historijska svijest stvara svoju sliku ili pripovijest, kompoziciju povijesti; da predstavlja i osuvremenjuje »mišljenje drugih vremena i drugih ljudi«. Njegov sud je

također nošen onim osnovama u koje odlučno i oštroumno sumnja. Historijski časovnici, paradoksalno, otkucavaju kraj modernog historijskog mišljenja.

Ovo što smo rekli o kraju modernog historijskog mišljenja trebalo bi dobro objasniti i brižljivo razmotriti. Da bi se izbjegli hitri zaključci. Kritika modernog projekta filozofije povijesti ima svoju dubinsku strukturu. Ona nije u nekom imaginarnom skoku u »prakršćanstvo ni u klasično paganstvo«. Skidanje kriptičnih maski teologije, kršćanstva na drugi način, ocrtava razumijevanje historije koje polazi od iskustva nevolje i patnje, »koje se rađa u povijesnom djelovanju«. Veza sa zapadnom kulturom je bjelodana: to su mit o Prometeju i vjerovanje u Raspetoga. Ali ni mit o povijesti kao napretku nije realiziran. Nije odstranjena patnja, materijalna oskudica, glad, socijalno zlo i eksploatacija. Danas svako zna da su pored čudesnih otkrića u znanosti i tehnici, neophodnih u svakom smislu, i planetarne pojave pustošenja, rata protiv biosfere.

Ako se osvrnemo na same činjenice moderne, Löwithova filozofija nam se pokazuje u smislu postmodernog mišljenja. Kao protuteža *teologiji jedinstva*, jevrejskom i kršćanskom mišljenju, koje postavlja pitanje o krajnjem smislu povijesti »koji nadilazi sve mogućnosti znanja i zaustavlja nam dah.« Kao protuteža povijesti koja se predstavlja u smislu događanja spasenja i iskupljenja. Tako je Löwith kritički razmatrao jevrejsko, kršćansko i postkršćansko tumačenje povijesti koje je u načelu futurističko. I prizivao jedno drukčije mišljenje. Ako je on jevrejsko/kršćansko/postkršćansko mišljenje nazvao historijskim (što predstavlja prejak i krut zaključak), onda je mišljenje koje priziva, ustvari, ne-historijsko.

Historija se kod Löwitha u izvjesnom smislu okamenjuje. Pretvara se u ono što je u osnovi bila. Povijest je, međutim, pojam koji također zahtijeva unutarnja razlikovanja. Löwith samo uvodi zaokret. To već anticipira Nietzsche u nastojanju da čovjeka raskrije, da ga unatrag prevede u vječni osnovni tekst prirode. Doduše, Löwith vjeruje da i Nietzsche nije dovoljno radikalno, jer njegovo protivljenje jevrejsko/kršćanskom Bogu (koji je mrtav) ostavlja dramaturgijsku perspektivu: odvija se još u jevrejsko-kršćanskoj konstelaciji. To znači da je Nietzscheova protuteža okovana onim što dovodi u pitanje.

Priznajući vrijednost novom nastojanju da se promisli i odrede historija i priroda, mi ga ne odvajamo od egzistencijalne drame starogrčkog mišljenja, paganstva koje je izbjeglo historizam.

Ne postoji danas radikalnija misao koja bi odgovarala suvremenom mišljenju, jednoj novoj i humanoj, filozofskoj ekologiji, koja će, vjerujemo, uspjeti na pravi način odviti sve ono što spada u teološke pretpostavke tradicionalne i moderne filozofije povijesti. Dakle, *physis* kao iskon, kao izvornost, ne odgovara samo grčko-rimskom pojmu prirode, nego ranogrčkom iskustvu bitka, vremena i kretanja (kako misli M. Müller). Radikalnije od svake forme modernog mišljenja. Postoji samo priroda/beskrajna tajna, čovjek kao biće u prirodi, kao biće/tajna, kao biće sposobno da pita. To znači: priroda nije ni antička ni moderna, ni zapadna ni istočna itd. U svom filozofskom djelu Löwith dokazuje da postoji samo antičko ili moderno shvaćanje prirode. Moderno u formi prirodnih znanosti, logike kvantifikacije i kompjuterizacije.

Mi bismo neopravdano previdjeli originalnost i značajnost Löwithovog mišljenja ako bismo pomislili da smo time rekli sve o njemu. Za njega je priroda ono što je po sebi, neraspoloživa umu ili požudama civilizatorske moderne. Podjarmljivanje prirode i katastrofa su postali sinonimi. Onaj koga ne muči briga zbog smisla neekološke civilizacije, taj bi smio biti antropocentrik. Njegova misao nije upravljena na to da je čovjek u prirodi zaista paradoksalno biće: biološki je tajna, filozofsko-antropološki je biće sposobno da transcendirira, da dospijeva u neraspoloživo i netransparentno; čovjek je i um, biće sposobno da pita, propituje svijet i da samom sebi bude upitno biće. To je nešto više no vidjeti čovjeka raspetog između krajnosti kao što su život i smrt, grijeh i milost, očajanje i vjera, briga i radost, moć i slabost, nada i razočarenje. Ne živimo samo u svijetu da bismo u nečemu profitirali. Löwithova kritika kršćanskog mišljenja po svojoj namjeri je filozofska, kao što je to bila i Nietzscheova. S njim se drukčije postavlja pitanje o dobru i zlu, o moralitetu morala, o zajedničkom životu s prirodom i u prirodi, o kriptoteološkoj pozadini pitanja o bitku.

V

O posthegelovskoj filozofiji želio bih govoriti s dvostrukog stanovišta. Prvo ću razmatrati Löwithov odnos prema cijeloj zapadnoj filozofiji, tradicionalnoj metafizici, kršćanstvu i posthegelovskoj filozofiji. Drugo, pokušavam pokazati da li i u kojoj mjeri problematika u Hegela, Marxa,

Kierkegaarda, Nietzschea itd. dospijeva u postmoderno mišljenje. Na kraju pokušavam pokazati da se ona može razumjeti unutar krize moderne, samoosvješćivanja koje potiče filozofija subjekta, apsolutni antropocentrizam, koji je, kao što znamo, izazvao agoniju povijesti, dramu svijeta.

Prema Karlu Löwithu, danas je neophodno dati historijski prikaz našeg povijesnog mišljenja. On bi trebalo da dadne odgovor na pitanje koje je prije gotovo 50 godina postavljeno u djelu *Od Hegela do Nietzschea*: »Određuje li se uopće bitak i 'smisao' povijesti iz nje same, a ako ne, iz čega se onda određuje« (HN, 8). Löwithova studija razdoblja od Hegela do Nietzschea nije, dakle, samo historiografska. Ovdje se radi o prekretnici »između Hegelove dovršenosti i Nietzscheovog novog početka, da bi u svjetlosti sadašnjosti osvijetlile epohalan značaj jedne epizode koja je pala u zaborav« (ibid.).

Da bi označio filozofsku i kulturnu veličinu 19. stoljeća u Njemačkoj, Löwith s pravom odustaje od arogancije doksografskog i historiografskog postupka koji se u sadašnjosti smatra nadmoćnijim od filozofije u prošlom stoljeću. On se ograđuje od fetišističke opsesije za iscrpljivanjem smisla ovog razdoblja. Ako tu postavku pojednostavimo na njene poente, ona bi mogla izgledati ovako: iz perspektive krize cijele ljudske egzistencije na Zemlji, u kojoj čovječanstvo traži oslonac za svoje djelovanje, koje je danas moguće u znaku ne/ekološke civilizacije, u znaku koji korespondira s kapitalističkom i tzv. socijalističkom verzijom industrijskog društva, iz te perspektive Löwithova filozofija postaje sastavnim dijelom postmodernog mišljenja. Preko njega se retroaktivno može razumjeti tradicionalna filozofija povijesti, pitanje o uvjetima mogućnosti kritike tehnicističkog progresivizma, jednog razdoblja u kome bi se spoznala i osvijestila granica one filozofije koja dolazi na vidjelo u procesu gospodarenja prirodom.

U postmodernoj se ne pojavljuju samo moderna područja ljudskog interesa. Daleko od ekodiktature. Löwithova filozofija svjedoči o naporu da se o povijesti, posebno o povijesti »zapadnoevropske tradicije«, još jednom misli kao o mediju antropoteologije. To što je Löwith tematizirao problematiku kršćanstva u filozofiji poslije Hegela samo je izraz osnovnog tona njegove kritike – filozofije povijesti, njenih teoloških pretpostavki, filozofije koju nosi posvjetovljena vjera u buduću spas i u ispunjenje smisla. No, u djelu *Od Hegela do Nietzschea*, kao i u ostalim spisima, Löwith otkriva teološke implikacije cijelog postkršćanskog metafiziciranja koje se okuplja oko trostrukog odnosa: Bog, čovjek i svijet. Prema njemu

bi se sve to sabralo u presudnom i najpretencioznijem Nietzscheovom pitanju: »Čemu uopće čovjek?«

Löwith problematizira upravo u reprezentativnom obliku cijelu zapadnoevropsku metafiziku. Važno je tu, dakle, povijesno mišljenje (a) i povijesna egzistencija (b). On sada povezuje koncepciju povijesti, povijesti filozofije i kulture s kritikom historijske svijesti.

Hegel

Löwith je nastojao da dokaže neophodnost jedne nove filozofije, koja se ne bi nametala svojim mišljenjem. To nastojanje se iskazuje u kritici krutog ograničavanja na Hegelov sistem i izopačavanja Nietzscheovog mišljenja. Zato opisati historiju filozofije od Hegela do Nietzschea iz perspektive sadašnjosti znači nešto više od doksografskog postupka. S obzirom na vlastito mišljenje, Löwithu je stalo da dokaže kako »opisati historiju ne znači krivotvoriti neopozivu snagu onoga što se jednom zauvijek dogodilo nauštrb istine, a u korist života, nego voditi računa o vitalnoj činjenici da se stablo prepoznaje po njegovim plodovima, a otac u sinu« (ibid. 7). Löwith ima pravo kad ističe da se 19. stoljeće razjasnilo tek u 20. stoljeću. Istovremeno, težište je na stavu da povijest filozofije može biti nesuvremena; njegova se okončava sa Spinozom. Ona nije kontinuirani napredak u svijesti o slobodi, kao što je pretpostavljao Hegel; kada ono o čemu se radi jest istinita spoznaja jedne i uvijek iste prirode svih bića.

No i »najnaprednija« misao je, kao što to Löwith kaže s Heideggerom, i ono što historijski može da leži u dalekoj prošlosti, ali ima svoju budućnost, zbog čega je metafizička teologija od Descartesa do Hegela i svojim načinom dokaza Božije opstojnosti – već u načelu prošla. Pa ipak, Löwithova interpretacija povijesti postkršćanske metafizike dramatički je otvorila jedan uvid u filozofiju koja dopijeva u ono slobodno iz metafizički opterećene tradicije.

Autentični trag toga nalazimo u razumijevanju Descartesove filozofije. On je utemeljitelj projekta modernog svijeta koji je u Hegelovoj filozofiji dobio svoj najpuniji izraz. Polazi se od samosvijesti čovjeka ili od najistinskijeg postojanja. Svijet su napustili bogovi. On je još za Leibniza i Newtona *fabrica di machina sa optimus ordo*, u kojem se sve

postiče najjednostavnijim i najracionalnijim sredstvima. Dolazi do trijumfalizma prirodnih znanosti, njihovog modela spoznaje. Ona počiva na metafizičkom motivu: da sve dospijeva u refleksiju, na potuđenju. Odbacuje se svako čulno iskustvo i s njim povezana taština ljudske svijesti. Hegel bi rekao da je cijela nova filozofija moderne potekla od Descartesa (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 1844, 202).

Iznova nailazimo na Hegelov veliki scenarij, na filozofski projekt moderne. Iznova gledamo kako filozofija i ideju čovjeka određuje iz odnosa prema transcenciji (Theodor Haecker, Max Scheler, Jaspers, Heidegger). Svi su oni u zaboravu prirode. Bit čovjeka ne određuju polazeći od prirode i cjeline svijeta. Oni je određuju s obzirom na transcenciju. Šta ovo znači u odnosu na spomenutu problematiku?

Naravno da izvorni povijesni razlog za ovu srodnost između Boga i čovjeka leži u biblijskoj nauci o stvaranju, prema kojoj je samo čovjek, a ne nebo i zemlja, samo paslika boga. Zajednička im je »anihilacija prirode«. Löwith zato kritički procjenjuje Heideggerovu osnovnu formulu »analitike tubitka.« Tu/bitak je bitak u svijetu. Ne bih htio zatajiti da je i to vremensko-povijesno »egzistiranje«, svijet bez prirode i svijet bez Boga. Heideggerova analiza »prirodnog« pojma svijeta tako je neprirrodna kao i egzistencijalno utemeljenje umiranja iz prethodećeg bitka – na kraju (ibid., 37).

Treba se prisjetiti stare kartezijanske metafizike. Iz nje potječe volja za znanjem, ideja znanosti, matematička prirodna znanost, fundamentalno orijentiranje prema znanstvenoj spoznaji, da je ona prikrla svijet prirode, svijet koji se ne može osvijetliti u samoj mogućnosti matematiziranja.

Descartes još uvijek diktira svijet kao sliku. Za njega je fizika »znanost svijeta«. Ako se uzme u obzir interpretacija Descartesa, Spinoze, Kanta, Hegela, Heideggera, Valéryja i Sartrea, pokazuje se puna različitost stanovišta i nakana; i jedan zajednički osnovni tok koji izražava samo Valéry, ukoliko govori o »svojem« Descartesu. Valéry nije »nemuzikalni barbarin mišljenja« (P. Sloterdijk).

Löwith kritički procjenjuje i Fichteovu filozofiju. U njoj se jasno označava tačka u kojoj se i svijest vezuje za sav realitet, za »faktičke interese djelatnog jastva prema realitetu« (ibid., 73). Između Kanta (1724-1804), Fichtea (1762-1814), Jacobija (1743-1819), Schellinga (1775-1854) zjapi apsolutna subjektivnost kao otvorena rana. Hegel nadmašuje razum *prosvjetiteljstva* apsolutnim umom.

Hegel filozofiji povjerava ono što je bio posao teologije i religije. Još 1802. Hegel uvjerava da je vrijeme »ispunjeno«, da kršćanska vjera više ne živi u izvorno religioznoj svijesti otkako je prosvjetiteljska kritika Biblije ono što je vjera u sebe prihvatila i traži sada opravdanje putem umnog mišljenja filozofije. »Das Salz ist dumm geworden.«

Jedino filozofija može opravdati nauku o transcendenciji, očovječenje Boga. Hegel zna da konačni i beskonačni duh koincidiraju. Duh – hegelovski – nije *res cogitans*, subjektivni ili statični duh. Duh je proces procesâ, svijet svjetova, samokretanje, vlastita djelatnost koja se ospoljava ili manifestira ukoliko izlazi iz sebe, ukoliko se podvaja (89). To je, kao prvo, perspektiva jedne metafizike subjektivnosti. Njen je vrhunac sam duh. Predmet je samorefleksivan – sve do beskonačnog božanskog duha u pojedinačnom subjektu. Kršćanstvo je u umnom mišljenju filozofije došlo do izražaja.

Hegel je započeo sa prestiliziranjem filozofije kršćanstva. Na umu mu je ono što je moderni još na umu: veličina stanovišta modernog svijeta je ovo samo/udublјivanje subjekta u sebe, da se samo konačno spozna kao beskonačno, da se vezuje za suprotnost koja je potiče. To je ono što bi trebalo riješiti. Suprotnost jest: ja sam subjekt, slobodan, za sebe sam ličnost. Zato oslobađam i drugo. Poenta je u ideji da filozofija koja zna samo konačno, ograničeno, ne-božansko, nije filozofija, nego je u najboljem slučaju znanje o svijetu i čovjeku, univerzum znanosti. Ona se nasukala na greben vremena.

Hegel se, po Löwithu, pita šta čovjeka čini čovjekom. On ima na umu Hegelovu tezu da je čovjek u ljudskom smislu – samo bourgeois, subjekt potreba, puka posebnost u odnosu prema njegovoj unutarnjoj općenitosti. To je bilo dovoljno da se kritički ocijene filozofije najrazličitijih usmjerenja: od Feurebacha, Rugea, Marxa, Stirnera.

Löwithu je očigledno stalo do toga da pojmom prirode spasi ono što je metafizika potisnula. Svijet prirode je *res extensa* (Descartes), fizikalni mehanizam (Kant), besciljno i besmisaono smjenjivanje nastajanja i nestajanja (Fichte), vječiti poriv (Schelling), agregat konačnosti (Hegel) koji ništa o sebi ne zna. Svijet prirode je za Descartesa, kao i za Hegela, izvan nas, spoljašnost, samo u odnosu prema unutrašnjosti (97). Za Löwitha je veoma karakteristično da gaji velike simpatije za mnoge Goetheove stavove ili za stoičke ideje. Löwith ne prihvata Hegelovu ideju da je historija napredak u slobodi.

Marx i Löwith

Der Geld-Gott ist nur ein Demiurg, er ist der Gott dieser Welt.
Die Welt seiner Formen ist nicht vom Menschen gemacht, sie
Ist seine, des Geld-Gottes Schöpfung.⁸

Inventivna, ingeniozna rasprava o Marxu predstavlja uranjanje u njegovo mišljenje. Löwith ima na umu Marxa, ali ne na liniji steriliziranja novog mišljenja. On ga ne uzima samo kao ekonomsku i socijalističku teoriju, nego kao radikalnu *kritiku građansko-kršćanskog svijeta* uopće. Marx postaje povijesna veličina.

To o čemu govori, i poslije *socijalističkih konclogora*, poništenja ljudskih prava na čovjeka dostojan život, na slobodu u svakom smislu, na sreću, na život bez poniženja i očajanja, nije *danas* izgubilo svoju vrijednost. To je i novo iskustvo mišljenja, odnos prema filozofiji. S druge strane, Löwith uzima u obzir Marxovu ideju o kraju filozofije. Marx i Kierkegaard predstavljaju mislioce preokreta. *Svijet* je širi od *povijesti*, od svijeta koji se manifestira u povijesti. Ne može se svesti na jedno pitanje. Ako se to zaboravi, to da je svijet širi, da je život bogatiji nego što dopušta mišljenje koje sve dijeli na »prije« i »poslije«, onda smo na kolosijeku krutih tokova, shema.

Povijest nije sve. »Suma ljudskoga i posljednja istina svjetske historije pokazuje se, međutim, isto toliko u ratu koliko i u miru, jer ljudska situacija kao takva ostaje jednaka u svim promjenama.« U provokativnom razgovoru s historičarom Ludenom Goethe veli:

»Čak i da možete osvijetliti i proučiti sve izvore: šta biste našli? Ništa drugo izuzev jedne velike istine, koja je odavno poznata i radi čijeg potvrđivanja nije potrebno ići daleko; naime, istine da je sve bilo bijedno u svim vremenima i u svim zemljama. Ljudi su uvijek strepili i patili; uzajamno su se mučili i mrcvarili; i sebi i drugima zagorčavali su taj kratki život, a ljepotu svijeta i slast postojanja, koje im pruža prekrasni svijet, nisu umjeli ni cijiniti ni uživati. Ugodno i veselo bilo je samo rijetkima. Većina je, nakon što je tokom izvjesnog vremena iskušavala život, vjerovatno radije htjela da ga napusti nego da ga iznova započne.

⁸ „Novac-bog je samo demiurg, on je bog ovog svijeta. Svijet njegovih formi nije sačinio čovjek, on je njegova tvorba, tvorba novca-boga.“, Thomas Assheuer.

Ono što ih je još činilo ili čini privrženim životu, bio je i jest strah od smrti. Tako to jeste, tako je bilo; tako će vjerovatno i biti. To je čovjekova sudbina. Zar su nam potrebni dalji dokazi?«

Löwithova teorija je *kritika filozofije povijesti*. Ako se povijest uzima kao sam svijet. Ona je filozofska teorija prirode koja zna da se sve historije nadmašuju i relativiziraju. Iz polemičkog ugla moglo bi se reći: to nije Marx. Ali šta to znači? Riječ je o *postmetafizičkom* toku mišljenja: sve se historije nadmašuju, prolaze, stalno ostaje samo što se ne zna: ni prije ni poslije, jer je ono uvijek tako kako je uvijek bilo i kako će uvijek biti.

Svijet života je očigledno beskrajno širi od svijeta historije. Löwithova filozofija podsjeća na svijest ekstatičnih fizičara. Svijet prirode nema obala, nije ničim ograničen, ni početkom ni krajem, ni smislom ni besmisлом.

Nietzsche kao mislilac i kritičar

Svi su filozofski pojmovi i iskazi oskudni. Također i filozofska pitanja.

Nietzsche je za Löwitha kritičar modernog čovjeka, humaniteta »*sekulariziranog* kršćanstva, koji mijenja 'mjeru čovjeka'« (HN, 328). Pitanje koje je postavio Nietzsche postoji i dalje – i za nas, »upravo na temelju Nietzscheove kritike humaniteta« (330). Löwith kaže da je nemoguć povratak u vremenu, ni Goetheu ni nekome drugom. Vrijeme je kao takvo *zapalo* na *napredak*. I samo u trenucima u kojima se pojavljuje vječnost kao istina bitka pokazuje se vremenska shema napretka kao historijski privid.

Pitanja koja je postavio Nietzsche i dalje postoje. Ona pogađaju prije svega kršćanstvo i *evropski* humanitet koji je odatle iznikao. Tu je i srodstvo s Marxom. U pitanju oslobođenja čovjeka od političke države i građanskog društva.

Nietzsche je izrekao ime svoje filozofije: to je nastojanje da se rehabilitira svijet kao svijet. Nietzscheovo mišljenje sastoji se u tome da se ono odvažilo da se s »*voljom za istinom*« i *ona sama stavi u pitanje*.

S Nietzscheom filozofija postaje literatura. A »*bez literature nema istine*« (P. Sloterdijk). Upravo time, doduše potajno, okončava ovo razdoblje od Hegela do Nietzschea. Ono ima i svoju drugu ili treću historiju, još uvijek u svojoj istini neodlučenu i otvorenu. Svakako da je već od Nietzschea do krajnosti istaknuto pitanje o »*imanentnom humanitetu*«

koji je »najviša potencija fatuma«. Čovjek nije ekstramundano stvorenje; on je heraklitovsko dijete svijeta i kao takvo – stvaralačka igra svijeta, razarajuća kao i stvaralački u igri sudjelujuća (121). No, ne treba se varati u pogledu statusa Nietzscheove filozofije i psihologije.

Mjerodavna paradigma za cijelu metafiziku volje za moći jest kršćanska teologija i njena eshatologija, koja svijetu svagda pretpostavlja fetišizam stvaralačke volje, koja je tu da bi čovjek dosegao svoj krajnji cilj. Potonja riječ navodi na to da je Löwith mislio da čovjek pripada *univerzumu* svijeta, a ne obrnuto. On ništa nije izvan te cjeline u kojoj se odmjerava i samoocjenjuje. On predstavlja »veliko oslobođenje« od krivnje kao i od cilja (133). Sugerirao bih ideju da Löwith upravo u Nietzscheovom dionizijskom mesijanizmu, u sudbi Zaratustre ogledava i vlastitu poziciju. »Smrt boga otvara, preko nihilizma, put ka ponovnom stjecanju svijeta.« Ne njegovoj promjeni ili pak očuvanju.

Bez Dionizija nema ni otrežnjenja, obzirnosti, ni razmeđivanja. Tu je vječni život, vječno vraćanje života. *Budućnost u prošlosti*, ali i budućnost evropske prošlosti. Trijumfirajuće Da životu – preko prolaženja, smrti i mijene. Istinski život kao potpuno nastavljanje života. Prije bi se moralo kazati: da je Nietzsche pledirao za tim da se čovjek, s onu stranu antropocentričnog mišljenja, prevede u prirodu svih stvari. Da će to postati mjera vremena, *renaturaliziranje čovjeka, to niko nije mogao naslutiti*.

U ovom kratkom interpretativnom postupku spomenut ću da je zaborav prirode, ljudske prirode, prije svega, izazvao Nietzscheovu parodiju filozofije i filozofa uopće; parodiju volje za istinom, parodiju taštine koja se okuplja oko visokih vrijednosti kao što je istina. Valja uvidjeti da se pristup ljudskoj prirodi ne zbiva više neposredno preko pogleda i istraživanja svijeta, nego samo još sa stanovišta iskustva vlastitog jastva kao tjelesnog, egzistencije koja je spojena s tijelom, s hermeneutikom tjelesnog izraza.

Moglo bi se reći da je Nietzsche uveo svojevrsnu gerilu protiv metafizike i »velikih istina«. Bogatstvo njegovog postmetafizičkog mišljenja je ono što mu omogućuje da bude autentični predstavnik postmoderne. Prva i najočiglednija je pojava postmoderne raskid s onim što predstavlja »strahopoštovanja dostojna katastrofa dvijetisućljetnog odgajanja za istinu, koje na kraju sebi uskraćuje laž vjere u Boga« (VII, 480). Nietzsche nema drugog načina da istakne osnovni tekst *homonatura*, kojem priroda nije drugo, biće izvan nas, nešto vanjsko, jer je priroda

ono što otvoreno izriče svoje ime, svoj logos; ona je, kao i čovjek, samosvjesna. Nietzsche, u prevođenju čovjeka u prirodu kao njegov vlastiti iskon i mjeru, »depotencira« taštinu i fetišizam subjektivnosti čovjeka. No, ustvrdio bih da je ta metafizika subjektivnosti osnova izostajanja istine koje odavno opominje na katastrofu.

Bilo bi stoga nedosljedno braniti metafiziciranje Nietzschea. U situaciji u kojoj tek spoznajemo značaj pitanja o porijeklu dramske slobode kojoj ona sama sebi pada teško. Spoznajemo, poput Nietzschea, »veliki um tijelac«; to da je »tijelo jedan veliki um, pluralitet s jednim smislom«. Nietzscheov opus legitimira ne samo velikog psihologa i filozofa; on bitno pripada jednom velikom nastojanju da se čovjek prevede u prirodu, a time i u život svijeta. Sve to sugerira jednu općenitiju povijesnu hipotezu: da je Löwith spoznao principijelni značaj Nietzscheove filozofije, značenje koje je danas postavljeno kao postmetafizičko i postmoderno, kao početak destrukcije ili dekonstrukcije modela mišljenja koji počiva na filozofiji subjekta.

U pogledu Nietzscheovog prevođenja čovjeka u svijet prirode, Löwith, govoreći o Spinozi, ima na umu da je neophodno oslabiti teološku predrasudu da je Bog stvorio svijet zarad čovjeka i Božiju moć prevesti u moć prirode. Ono što Löwitha fascinira jest u svakom slučaju kritika historijske egzistencije, platonizma, kršćanstva, sekulariziranog kršćanstva, suvremene kulture i suvremenog čovjeka.

Pokazalo se plodnim misliti to iskustvo mišljenja od Hegela do Nietzschea. Predlažemo i drukčije čitanje i prosuđivanje djela ovih mislilaca. Oni su i danas suvremeni: sposobni za rekonstruiranje, za sjećanje na ideje. Ne samo u smislu da Kierkegaard ističe osnovnu kategoriju pojedinca, Stirner pojam »Jedinog«, Marx pojam samorazlikovanja potpunog čovjeka prema biti i nebiti, po biti/ideji čovjeka, Nietzsche rehabilitaciju svijeta, koja predstavlja radikalnu kritiku Hegela.

Ovdje se spajaju Hegel i filozofska kritika kršćanskog morala, »imoralizam« – kao posljednji plod na drvetu kršćanskog morala. Ono nije iskustvo koje nas usređuje. Bojimo se da bi bio pre nagljen zaključak da su to filozofi koji imaju svoj značajan krajolik u filozofskom muzeju. Pitanja pojedinačne egzistencije, »supstancijalnog negativiteta«, filozofskog (Hegel) i socijalnog (Marx) prosuđivanja čovjeka, historije i društva, jezika i djelovanja, ne gube svoju značajnost. Dubinu stječu već u prikazu Löwithovom. Ona traže drukčije osvjetljenje nego što je to historijski

bilo izraženo, naprimjer kod Marxa i Kierkegaarda. Čovjek kao pojedinac nije antipod čovjeku kao socijalnom »rodovskom biću«.

Možemo stoga govoriti o tome da Löwith priziva svijet, prevladavanje određenog načina mišljenja da bi dosegao onu dimenziju koja se po njemu može nazvati *physis*. Njena je osnovna crta beskrajno ponavljanje kao vječito kruženje. On potcrtava da je povratak u grčko-rimsko razumijevanje iskona nadsvođavanje onog mišljenja koje znači zaborav iskona, subjektivnost, relativizam, eshatologija, misao napretka, ukratko, historizam u najširem smislu. Postmoderna se ne može zamisliti bez inauguriranja takve kritike, to znači: ne može se zamisliti bez nepovijesnog, iskonskog polja, koje odgovara *physisu*.

Bez obzira na to kako bismo u krajnjoj liniji vrednovali Löwithovo mišljenje, ono je zaslužno bar toliko što nam skreće pažnju na (a) povijest kao povijest za/propadanja, (b) na smrt onog jevrejsko-kršćanskog Boga, na (c) to da je čovjek biće koje iskonski pripada kosmičkom zakonu postajućeg bitka. On je izrazio ideju da postoji antičko ili moderno shvaćanje prirode, ali ne postoji *antička* ili *moderna physis*. Na drugom mjestu je Löwith dokazivao da je osnovna krivnja Nietzscheova u tome što nije zahtijevao povratak samoj prirodi. Od tada je taj Nietzscheov nedostatak izvan sumnje.

U svakom slučaju, Löwith je svojim djelom prodro u iskon zapadno-evropskog mišljenja. On je na taj način profilirao jednu novu spekulativnu filozofiju prirode. Dakako, ona uključuje čovjeka kao biće i tajnu, kao biće koje nadilazi prirodu, koja je nenadmašiva. Doduše, tu nedostaje jedna nova *hermeneutika prirode*, prirodnih zakona, umjetnost kao oblikovanje i spašavanje prirode, kao heliotropizam koji trpi genijalno, kongenijalno, ali ne trpi hermeneutiku osvete, očajanja, hermeneutiku događanja, koja odbacuje prevladavanje metafizike, antropocentričnog mišljenja.

II

Čovjek kao homo naturalis i kao povijesna ideja / Aspekti Löwithove filozofije 1986/1987.

Čini se da je naša najdublja supstancija postala apsolutna aktivnost i da u svakom od nas prebiva, ja ne znam koja početna snaga, koji kvantum u čistoj nezavisnosti. Ali mi živimo u jednoj čudesnoj epohi u kojoj je napadnuta, osporena većina prihvaćenih ideja, koje su se činile u najvišoj mjeri neospornim, vidimo da su ih činjenice iznenadile i razorile tako da mi u sadašnjosti prisustvujemo jednoj vrsti bankrota snage uobrazilje i ukidanju sporazumijevanja.

K. Löwith, P. Valéry

I

Löwithova filozofija ima na umu cijelu zapadnu filozofiju i teologiju povijesti. Zanimanje za problematiku kršćanstva u filozofiji poslije Hegela, u Hegelovoj metafizici povijesti duha, u onom historizmu koji je, to danas dobro znamo, imao više izgleda na budućnost nego Goetheovo nehistorijsko viđenje svijeta, postalo je središnje u djelu *Od Hegela do Nietzschea*. Ono seže do Nietzschea, do epohe radikalne kritike cijele zapadnoevropske filozofske tradicije: platonizma i kršćanstva, svakog krivotvorenja u životu čovječanstva. Značajka je Löwithovih spisa da su oni u znaku polemike ili kritike filozofske i teološke tradicije, posebno njemačke. Bila bi zabluda pomisliti da se tu radi o rekonstruiranju jednog razdoblja od Hegela do Marxa i Nietzschea.

Pažljiv čitalac Löwithovih spisa zapaža da se to razdoblje, koje predstavlja epohalni prijelom u mišljenju, između Hegelove dovršenosti i Nietzscheovog novog početka, razmatra iz vidokruga suvremenosti.

Dakako, i Löwithovo djelo *Od Hegela do Nietzschea*, od čijeg prvog pojavljivanja nas dijeli skoro pola stoljeća, razdoblje dramatičnog iskustva krize uma i krize istine povijesti, potresa vrijednosti moderne civilizacije i ekološke krize, može se također promišljati iz perspektive jednog novog vremena. Löwith je također bio – čak i u polemici – fasciniran onim što čini bitne crte zapadne povijesti, bogatom i raznovrsnom tradicijom zapadnog mišljenja.

Uz Martina Heideggera, koji je u 20. stoljeću postavio, čini se, najradikalnije i najpromišljenije pitanje o smislu i strukturi metafizičke tradicije, Löwithu također pripada uvaženo mjesto u jednom kritičkom, u izvjesnom smislu »romantičnom« povratku starogrčko-rimskom razumijevanju iskona. U tom svjetlu bi trebalo ocjenjivati stvarnosno razmatranje teoloških pretpostavki filozofije, odnosa filozofije prema kršćanskoj teologiji, koje čini nit vodilju Löwithovog djela *Svjetska povijest i događanje spasa* (koje se pojavilo prvo na engleskom jeziku 1949. pod naslovom *Meaning in History*, a potom na njemačkom pod primjerenijim naslovom 1953. godine).

Od mislilaca 20. stoljeća najbliži mu je Martin Heidegger. I to po ideji kritike i ideji da filozofska spoznaja sadrži metafizički trinitet koji čine: Bog, čovjek i svijet / *priroda, čovjek, Bog*; bliska srodnost je u ideji da se kršćanstvo u svojoj biti, neposredno ili posredno, očito ili skrovito, crkveno ili necrkveno, ipak dovoljno jasno opisuje kosmologijom, psihologijom i teologijom. Šta se time nagovještava? Prije svega da se u tom trodijelnom jedinstvu kreće zapadno predstavljanje bića u cjelini, da je zapadna metafizika po svemu teološka, čak i tamo gdje je u sukobu s crkvenom teologijom. Želeći istaknuti Löwithovu radikalnu kritiku zapadne metafizike, ma koliko ona bila po načinu i ishodištu različita od Heideggerove, koja želi raskriti ono nemišljeno u filozofskoj tradiciji, ono što nije u metafizičkom mišljenju došlo do pravog izražaja, moramo se pitati o nečemu što ima dalekosežno značenje.

Još od Heideggera znamo da postoji pretpostavka da se Friedrich Nietzsche, na kraju krajeva, priklanja u onom trodijelnom području – kosmologiji. No to bi zaista bila zabluda. U Nietzscheovoj kosmologiji kosmos se ne promišlja primitivno-dogmatski, u smislu »prirode« koja se razlikuje od čovjeka i Boga. Time se anticipira jedna moderna krajnost. Usprkos tome ostaje mnogo toga značajnog i otvorenog u Löwithovim spisima. Pitanja što ih ona postavlja nisu minula. Postala su drukčija

i još značajnija. Pitanja sežu daleko: da li je moguć povratak u grčko-rimsko razumijevanje kosmosa/iskona? Šta znači povijest kao povijest zapadanja, naprimjer, u antropocentrizam? Postoji li mjerilo po kojem je moguće takvo razumijevanje? Kako je moguće biti u predjelu mogućeg uopće? Dakle, onog što nam omogućuje razumijevanje grčke filozofije, koja je počela time što se *logos*, koji je zahtijevao da se spozna priroda svih stvari, svih bića, oslobodio vladajućeg mita?

Pitanja se javljaju, isprepliću, nadopunjuju i potiru, osvjetljavaju i zamaćuju. No svagda u jednom dramatičnom buđenju svijesti. Danas se čak širi osjećanje o inkompetenciji filozofije, o monopolu znanosti da otkrije ispravno i istinito, o privilegijama tehnološkog uma i tehnološkog čovječanstva. Ali se na svoj način stilizira ideja o »kraju filozofije« koja je i Löwithova. Strpljiva analiza pokazala bi nam, pak, da se bavimo filozofijom poslije kraja filozofije (Heidegger, Löwith i dr.). I da je veliki majstor bio u pravu kada je rekao: »Filozofirati u društvu znači živo se zanimati za nerješive probleme« (Goethe). Dakako, dade se ova misao potkrijepiti ne samo problemskim stanjem suvremene filozofije nego i znanosti, posebno novije fizike kao fundamentalne znanosti. Ova pitanja mogu biti i ekscesi logificiranja, ali i nešto više: znakovi da je postmetafizičko mišljenje, ma koliko to izgledalo paradoksalno, kadro da raspozna povijest neistine, povijest u tendenciji zapadanja, izopačavanja. No što se tiče već izraženih pitanja i kompetencije filozofije da na njih odgovara, za nas nije samo začuđujuća formulacija da je filozofija i opća arheologija i generalna dubinska psihologija (Hans Lenk); da je »riješeni problem ili štaviše rješivi problem« onaj koji prestaje »neposredno da pripada filozofiji« (Paul Valéry).

II

Löwithov pokušaj da misaono analizira i procijeni, da prevlada povijest zapadanja, po svojoj intenciji plodotvoran i izazovan, po izvedbi često sporan i nedomišljen, ostaje u granicama jedne dijalektike »naturalizma« za koju je priroda jedina zbiljnost (Heidegger). On ustrajava na kritici filozofije, kršćanske, postkršćanske, koja ne može biti kršćanska (»jer tada ne bi bila više filozofija«) ni pretkršćanska ili paganska, kao da nije ništa čula i iskusila o kršćanskom Otkrovenju ili ideji spasenja.

Time kritički rasvjetljava 1) velike epohe zapadanja povijesti, 2) filozofije od Descartesa i Spinoze do Kanta, Hegela i Marxa, 3) jevrejsko-kršćanske tradicije, 4) povijesti kao zaborava prirode u drevnom smislu *physisa*. Ali to se zapravo razlaže u kritici trijumfalizma moderne subjektivnosti, eshatologizma, totalitarne ideje napretka.

Prvi putokazi u tom smjeru bili su već Löwithovi rani spisi u kojima se ogleda utjecaj Husserlove fenomenologije, njezine istraživačke metode, možda još više Heideggerov. Löwith se 1928. godine habilitirao kod Heideggera s fenomenološkom raspravom *Individuum u ulozi su/čovjeka/zajednice/*. Filozofska pitanja o drugom našla bi ovdje svoje zavičajno jezerce. Spis se najavljuje kao dio fenomenološke antropologije kakva je, naprimjer, Finkova, u kome se brižljivo raspravlja određena strukturna povezanost ljudskog života; zapravo »odnos« jednog prema drugom, njegovoj fenomenološki mišljenoj »zajednici«. Specifična nastrojenost ovog Löwithovog habilitacionog spisa sastoji se, sažeto rečeno, u jednom novom postavljanju antropoloških osnova na koje se mogu svesti »najelementarnije strukture povezanosti ljudskog života«; to su: jedno i drugo; zajednica, odnos, drugo u drugoj i trećoj ličnosti, kao *alter* i *alius*, različita zvanja, ljudsko odnošenje koje implicira ljudsko osnovno odnošenje ili *ethos*. Treba naglasiti da se to djelo pojavilo 34 godine poslije prvog izdanja. Löwithu je bilo jasno da se iznova moglo drukčije postaviti i elaborirati. Prije svega u smislu obuhvatnijeg pitanja o odnosu čovjeka i svijeta u čijem su okviru »u/svijet« (društveni svijet) i okolni svijet samo dva relativna svijeta. To je već postignuto u drugim spisima, posebno u onima koja su naslovljena *o svijetu i ljudskom svijetu*.

Löwithov interes usredotočuje se, prije svega preko ovog briljantnog spisa – Fenomenološke ontologije i protestantizma, Osnovnih crta razvitka fenomenologije u filozofiju i njen odnos prema protestantskoj teologiji itd. – na kritiku eshatološki orijentirane filozofije, jevrejsko-kršćanske tradicije. No to je također zaobilazni put do filozofskih pitanja o pojmu prirode, o iskonu, o svijetu koji je po prirodi i cijeli svijet, koji, usprkos vjerovanju antropocentrično orijentirane filozofije, one koja predstavlja apologiju subjekta, subjektiviranja, koja se dovršava u zapadnom »racionalizmu«, u definiciji čovjeka kao umnog bića, da je to svagda jedan svijet za čovjeka – ostaje svijet prirode, uvijek postojećeg i obuhvatnog, u kojem čovjek po prirodi živi i umire!

Ono što Löwith dovodi u sumnju, to su dramatične diobe svijeta prirode i svijeta duha (povijesti). Jedini svijet prirode jest svijet iz kojeg je proizašao čovjek, ljudski rod sa svojim moćima, sa svojim duhom i vlastitom poviješću. Tu se i nameće privid da je svijet povijesti jedini svijet, moćniji i smisleniji od prirode koja je »ona sama« – apsolutno samobitna (od *quod substat*), to što se iz sebe kreće. Mi u njoj ostajemo i kada je mijenjamo u nepregledni i opasni artifičijelni svijet, posredstvom znanosti i tehnike, u svjetskopovijesnim trenucima, sa svojim svijetom/poviješću, povijesnim odlukama.

Vodi li se briga o cjelini Löwithovog mišljenja, vidjet ćemo puno filozofsko značenje njegove kritike filozofije, posebno filozofije povijesti. Ona se, čini mi se, podudara s modernim opažanjem da to što još uvijek nazivamo povijesnim svijetom sadrži u sebi skrovite redukcionizme i brutalnosti, mišljenje koje vrhuni u kompjuterskom programiranju, u logici samo/razaranja i čovjeka i svijeta. Ono zavodi. No mi smo svi u bijegu – iz prirode kao jedine zbilje. Ne možemo se zadovoljiti opravdanjem života iz ethosa »tehničkog rasterećenja«, »političkog sudjelovanja i ekonomskog bogaćenja« (P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*), umom koji samo moralizira.

III

Ne treba, uostalom, zaboraviti da u suvremenom dobu Löwithova kritika filozofije povijesti dobiva načelan značaj i novu aktualnost. Doduše, on je reducira na njezine teološke pretpostavke, koje su u osnovi i kršćanske i postkršćanske filozofije uopće. Riječ je o kritičkoj funkciji nauke o stvaranju, o stvaranju bitka iz Ništa; o teološkom interpretiranju povijesti kao spasenjskog događanja. Da je kod Löwitha uz kritička razmatranja išla i puna mjera znanja i uvida u povijest, u povijest kulture i filozofije, dokazuje i ovaj spis o svjetskoj povijesti i spasenjskom događanju. I to od studije o Augustinu i Bossuetu do one o Burckhardtu, Marxu, Hegelu, Proudhonu, Comteu, Condorcetu i Turgotu, Voltaireu, Vicou, Joachimu, Orosiusu.

Löwith je jasno odredio načelan značaj i smisao ovog njegovog spisa. Da moderna filozofija povijesti ima svoje metafizičko porijeklo prije svega u biblijskom vjerovanju u iskupljenje; da vrhuni u sekulariziranju

»svojeg eshatološkog prauzora«. Löwith je očito bio uvjeren u takvu mogućnost interpretacije koja govori o teološkim pretpostavkama povijesti, svjetovnog vjerovanja u napredak. Držeći se plakativno i jednostrano pojmova koji pripadaju svijetu kršćanstva i postkršćanstva, Löwith specificira značaj jedne teorije koja dovodi u sumnju svaku teodiceju (i algodiceju), mogućnost jedne samostalne *filozofije povijesti* (Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, 1967).

Prvotna namjera je bila, dakle, kritička: da se iz cjeline spisa uvidi apsolutna nemogućnost da se konstituiraju *filozofija povijesti* (Curriculum vitae, 1959). Odlučujuće poticaje za takvu odluku pouzdano Löwith duguje i Nietzscheu i Burckhardt. Poznato je da je on u dugom spisu (Wissen, Glaube und Skepsis, 1956) nastojao da proširi i produbi svoja razmatranja da bi odagnao nerazumijevanja u pozitivno-kršćanskom smislu. Iz ove perspektive se prosuđuje konstituiranje historijske svijesti u njenoj punoj moći, fetišizam njene vladavine, neproblematičnost njenog funkcioniranja.

U ovim raspravama kritika historijske svijesti dolazi do punog izraza. Ali i Löwithova opsjednutost – makar i u kritičkoj namjeri – jevrejskim profetizmom, mesijanizmom, kršćanskom eshatologijom, postkršćanskom filozofijom. Za njegov pogled na filozofiju povijesti neobično je značajan stav prema cijeloj povijesti filozofije: od Anaksagore do Aristotela, od Augustina do Pascala, od Descartesa do Kanta i Hegela, od Kierkegaarda do Heideggera, od Feuerbacha i Nietzschea do Marxa i Webera. Posvuda je uočljivo oblikovanje epoha u smislu povijesti zapadanja, otuđivanja od iskonske povijesti, grčko-rimskog pojma kosmosa i prirode. Povijest prirode i fizički svijet su ono o čemu se samo metaforično govori. Uključeni su u jednu filozofiju svjetske povijesti, u perspektivu jedne eshatologije – spasonosno povijesne. Time se, dakako, dešava nešto što je za cijelu povijest kao i za sadašnjost sudbonosno: ignoriranje i depotenciranje svijeta prirode, njegove tajne i zakonomjernosti, svijeta koji nas nosi u svemu, u djelovanju i znanju, u mogućnostima života; svijeta koji nije čovjekov čin i artefakt.

Löwithovo tumačenje svijeta prirode jest ona tačka u kojoj se odlučuje o mjeri, domašaju i granicama njegove filozofije. Priroda – jedan po sebi postojeći i cijeli svijet nije jedan svijet za čovjeka. Postoji samo *jedan svijet i jedna energija*. Taj svijet je u kretanju, u jednom prostoru,

u vremenu, u dimenzijama samooblikovanja i samorazaranja koje ne znamo ili nećemo znati. To podsjeća na iskaze suvremenih fizičara koji nastoje oko formiranja jedinstvene teorije prirode ili da objasne crne rupe. Jedan od njih je čuveni Stephen Hawking, koji kaže da taj pokušaj objašnjenja nalikuje onom postupku koji »neobjašnjeno objašnjava pomoću neobjašnjelog«.

Što se tiče svijeta prirode, filozofija je neodvojiva od moderne fizike. Filozofija prirode i fizika konvergiraju u istini. Priroda je neraspoloživa u svojoj beskrajnosti, njen logos ne trpi ideju kosmološke linearnosti koja se u jednoj epohi pretvara u sistem logičke subordinacije u *consecutio temporum* (U. Eco, *Das Irrationale*, 1988), fetišizaciju kauzalnog mišljenja koje se očituje u modernom racionalizmu, u matematici i logici, u prirodnim znanostima, u kompjuterskoj kosmoteologiji. Löwith ukazuje na odnos prirode i humaniteta čovjeka (1957). I on pojam povijesti prihvaća nekritički, kako se on formirao u horizontu kršćanske i postkršćanske eshatologije, kao jednolinearno kretanje prema eshatonu ili spasenju. Zato je sasvim logičan zaključak da je klasična filozofija od predsokratovaca do Lukrecija promišljala svijet i čovjeka »ne u vremenskom horizontu povijesti i njenih slučajnih usuda, nego u vječnom okrugu *physisa* koji jest tako kako jest i ne može biti drukčiji«.

Za razumijevanje moderne i postmoderne, »svjesnog života«, kako Dieter Henrich reformulira pojam uma, sasvim je značajno pitanje o *physis* koja nije moguća bez *logosa*. Stoga je Löwithovo mišljenje u izvjesnom smislu *physio/logija*. Da li se ona da filozofski opravdati i na drugi način nego što je Löwithov? To je neodlučeno pitanje. Sa stanovišta intencije Löwithove filozofije postoje uvidi. Samo je čovjek biće prirode koje je u stanju da dovede u pitanje čovjeka i prirodno jedinstvo ljudskog roda; da ide povrh mjere čovjeka i čovječanstva, da svijet učini »nečovječnim« i »neprirodnim«; da u formi svjetske povijesti uspostavi isključivu privilegiju u odnosu na sve: na svijet prirode koja je *natura naturans* i *natura rerum* (Spinoza). Ta privilegija čovjeka da tlači i gospodari prirodom, samim sobom, jer je i on priroda u svoj vlastitoj povijesti, upečatljivo pokazuje sve znakove pobune protiv prirode, ideju prisile, gerilu protiv čovjeka kao prirodnog roda.

IV

Očito je da je Löwitha uznemiravala filozofija povijesti, eshatologija, historijska svijest koja je prodrla »u jezgro prirodnoznanstvenog mišljenja«. Definitivno se raskida veza s prirodom i s čovjekom kao fenomenom prirode/svijeta. O tome svjedoče sve orijentacije historizma, egzistencijalizma, marksizma, pozitivizma, koje opravdavaju radikalni raskid s prirodom kao takvom, onom koju ne može zamijeniti nijedno »biće« ili »bitak«. Čitalac spoznaje da je postojala antropologija promjena u samorazumijevanju čovjeka u različitim epohama i kulturama. No teško bi se mogla osporiti Löwithova teza da ne postoji moderna priroda, ali da postoji samo jedna moderna prirodna znanost. Iz povijesti znamo da su postojali prirodni iskazi, istinski, adekvatni iskazi o prirodi, koji su stariji od pojave matematičke fizike novijeg doba; da se ti dalekosežni iskazi podudaraju i u starom i u novom vremenu s jednom i istom prirodom (Natur und Humanität des Menschen, 1957).

Postavljajući analogiju s grčkom ili rimskom kosmologijom, mi samo ističemo jedan filozofsko-povijesni presedan, jednu mogućnost koja nije dobila svoje zbiljske izgleda. S istim pravom mogli bismo uvesti analogiju s Nietzscheovom idejom prirode. Istina, Löwithova su promišljanja vrlo bliska istinskim uvidima starih Grka: da priroda živi bitak u cjelini proizvodi i uvlači u sebe. Da je priroda apsolutno iskonska igra snaga, bez početka i kraja, svagda mijena samo/proizvođenja i samoupijanja, bez cilja, »ako cilj nije u sreći kruženja« (Nietzsche). Nit vodilja Löwithove kritike metafizike, filozofije i filozofije povijesti predstavlja jedinstven put povijesti filozofije: od grčke kosmologije i fizike, kosmo-teologije, preko kršćanske antro-po-teologije, do Kanta i Schellinga, do apsolutne emancipacije čovjeka, do apsolutnog napretka racionaliziranja ili kolonijaliziranja svijeta života. No sva razmatranja očituju svoju dijalektiku.

Löwith se pita, ne dovoljno diferencirano, ne samo o prirodi kao krhkoj i prolaznoj tvorevini izvansvjetskog Boga, kao »drugobitku ideje« (Hegel), »prvoj« prirodi koja još nije spašena za slobodu u biću Božijem (Schelling) ili »graničnom slučaju« svega onoga što susrećemo u svijetu (Heidegger), kao predmetu prirodnih znanosti. Priroda, ona je jednostavno svijet, vječiti život i najviša mudrost, logos koji sve prožima – *physis* koji sve obuhvaća. O tome ne postoji konsenzus filozofija i znanosti, prosvjetiteljstva i kritike prosvjetiteljstva. Löwith je izvršio nemjerljiv

prodor u pitanje o prirodi. Naivno mišljenje – šta drugo? Je li to mitizirajući povratak u iskon grčko-rimske kosmologije? Zar nam nisu poznate sve definicije čovjeka? Samo ovoliko je jasno da smo i u mišljenju i u činjenju, u znanostima i tehnologijama, konačno dospjeli do izvora *iskustva prirode*, one prirode koja se ne da historijski relativizirati, koja je svagda čudesno uređeni kosmos.

Pritom je Löwithova pažnja usmjerena, dakako, i na filozofsku antropologiju, na pitanje o strukturi ljudskog svijeta, o njegovim istostima i ponorima. Reklo bi se, riječ je o obuhvatnoj i svagda istoj prirodi, vječnom dolaženju i prolaženju. Takav iskaz predstavlja naturalističku banalnost samo iz metafizičko-teološke perspektive. Kod iskustva prirode kulture se razilaze, ljudi nekad i danas. Susrećemo se s pitanjem koje je davno postavio Löwith: Koje je ljudsko samorazumijevanje istinito i ispravno? Koje odgovara prirodi čovjeka?

U doba ekološke krize mi otkrivamo istinosnu vrijednost Löwithovog pitanja. Ali da li je i odgovor pun plauzibilnosti? Naime, na to, za nas presudno pitanje, ne može se odgovoriti u okviru historijske refleksije. Može se reći: historijska svijest nije kadra da donese stvarnosnu odluku o tome; čak ni da dadne nekakav nagovještaj. Povijest uopće, u kojoj se oblikuju refleksije i opažanja, pogledi na ljudsko dostojanstvo i na to šta znači biti čovjek, u čemu se sastoji sloboda ili istina, ta nas povijest, po Löwithu, ne poučava šta je istinito a šta pak lažno.

Löwithovo rasuđivanje o svjetskoj povijesti i spasenjskom događanju dovodi u pitanje staroevropski pojam povijesti, filozofije svjetske povijesti, pojam istine, ideju eshatologije i linearnosti povijesnog toka i napretka. Znači li to da je u Löwithu uskrsnuo kritičar i skeptičar koji se suočio s »tragičnom pozicijom« suvremenog čovjeka, katastrofama koje je sam čovjek skrivio – svojom interpretacijom prirode i svijeta života, koja je izazvala katastrofalna iskustva? Ali on nije bio onaj koji je najjasnije izrekao napredujuće izopačenje i pustošenje prirode, vanjske i unutarnje. Čak je mislio da nije lako odlučiti koja je alternativa istinita: da li je čovjek Božije stvorenje, *ens creatum*, ili je prirodni slučaj u cjelini fizičkog svijeta.

Spis o svjetskoj povijesti i spasenjskom događanju trebalo bi da dadne odgovor na pitanje koje je Löwith postavio u djelu *Od Hegela do Nietzschea*: »Određuje li se uopće bitak i 'smisao' povijesti iz nje same, a ako ne, iz čega se onda određuje?« Čitalac će uočiti i odgovor. »Smisao« povijesti se može raskriti samo u vjeri u spasonosni događaj, dakle u nešto određeno, da će otkrivanje vječne istine uslijediti u samo određenom vremenu povijesti. Odgovor je indirektan i upitan u svakom smislu. Löwith je zacijelo svjestan da taj »smisao« nadilazi samu povijest i povijesni način mišljenja. To da čovjek i svijet egzistiraju, znamo i uviđamo, posredno ili neposredno. No da li ih je stvorila stvaralačka volja jednog nevidljivog Boga, izvansvjetskog, to nismo u stanju uvidjeti i razabrati; u to se, kaže Löwith, mora vjerovati. Čitalac primjećuje da se »problem povijesti ne može riješiti unutar njenog vlastitog područja«. Posve je očito da je Löwith podlegao fascinantnoj moći teološkog razumijevanja ljudske povijesti. Ni u jednom povijesnom događaju, ma koliko značajnom, nije vidio smisao. Povijest ne teži nekom eshatonu, krajnjem cilju, jer je ljudsko povijesno iskustvo svagda »iskustvo neprekidnog sustajanja«. Prema tome, i »kršćanstvo je kao svjetska religija također u sustajanju«. Löwithov nauk upućuje na to da je svijet »još isti kao i u Alarihovo doba; samo su usavršena sredstva nasilja i razaranja – kao i ponovne izgradnje«. To zaista zvuči cinično i ujedno realistično. Napredak u smislu Čemu i Kuda, u smislu realizacije utopije smisla i slobode, pojavljuje se kao fikcija.

Cinizam – kao jedino opravdanje života? Zar ljudska situacija kao takva ostaje jednaka u svim povijesnim promjenama? Je li to suma ljudskog, istina svjetske historije? Relativiziranje svijeta povijesti u odnosu na svijet prirode? Je li sve svodivo na to da ljudi u načelu u toku svjetskog povijesnog procesa nemaju slobode da dokinu nasilje, dramu hrvanja, između smisla i besmisla, dolaženja i prolaženja, ostvarivanja i razaranja? U jednom provokativnom razgovoru s historičarom Ludenom Goethe veli: »Čak i da možete osvijetliti i proučiti sve izvore: šta biste našli? Ništa drugo izuzev jedne velike istine koja je odavno poznata i radi čijeg potvrđivanja nije potrebno ići daleko; naime, istine da je sve bilo bijedno u svim vremenima i u svim zemljama. Ljudi su uvijek strepili i patili; uzajamno su se mučili i zlostavljali; i sebi i drugima zagorčavali

su taj kratki život, a ljepotu svijeta i slast postojanja, koje im pruža prekrasni svijet, nisu umjeli ni cijeniti ni uživati. Ugodno i veselo bilo je samo rijetkima. Većina je, nakon što je tokom izvjesnog vremena iskušavala život, vjerojatno radije htjela da ga napusti nego da ga iznova započne. Ono što ih je još činilo ili čini privrženim životu, bio je i jest strah od smrti. Tako to jest, tako je bilo; tako će vjerojatno i biti. To je ljudska sudbina. Zar su nam potrebni daljnji dokazi?»

Kazati svoje znači kazati i dramu principa – nada. Ona nas do opojnosti privlači i nepodnošljivo udaljava. Za to pruža najupečatljivije obrazloženje jedan Löwithov stav: »Kako priča Hesiod, mit o Pandori smatra nadu za zlo, mada posebne vrste; ono se razlikuje od drugih zala koja sadrži Pandorina kutija. Nada je zlo koje se pričinjava dobrim jer ona uvijek živi u iščekivanju nečeg boljeg. Ipak, izgleda da je beznadežno čekati na bolju budućnost jer rijetko koja budućnost ne razočarava naše nade kada postane sadašnjost. Ljudske nade su 'slijepe', odnosno bezumne, uvijek pogrešno proračunate, varljive i razočaravajuće. No smrtni čovjek ne može da živi bez tog sumnjivog Zeusovog dara, kao što isto tako ne može da živi bez vatre, dara koji je ukrao Prometej. Kad bi ostao bez nade, *de-sperans*, on bi u svom desperatnom položaju očajavao.«

Moguće je već iz toga nagovijestiti Löwithovu kritiku »povijesne egzistencije«, filozofske, kršćanske i postkršćanske tradicije, historijske svijesti. Löwith odbija diktatorski stil »povijesne egzistencije«. On počinje i okončava s katastrofalnim načinom mišljenja, s inflacijom odgoja i prinude, s fanatizmom koji je opijen riječima »spasenje biti«, »volja za bitnim, jednostavnim i velikim«, s »odvažnošću« koja tjera ljude u šutnju, koja odbija svako raspravljanje i sporazumijevanje. Još s radom o Burckhardt (1935/36) oslobađa se Nietzschea i posljedica njemačkog radikalizma. No i životni put Karla Löwitha, njegove etape svjedoče o dramatskom karakteru događanja, o svjetskoj i njemačkoj mizeriji, o aveti adaptiranja, oportunističnosti, o karakteru »njemačkog duha« i onoj »potpunoj istini« koja tjera ljude da se »uključue« u uklete tokove vremena, da izgube sposobnost razumijevanja i raspravljanja, da potpuno razviju u sebi ravnodušnost prema općoj sudbini naroda, ljudi i zemalja. Nekada je Löwith – s pravom – ukazivao na ustrojstvo epohe, na cinizam sudbine koja ne može da pronađe izgubljeni i najdublji humanitet; koja difamira sve ono što nije u znaku ontologije građanskog društva, njegove vjere u znanstveno-tehnički napredak i humanitet koji na njemu počiva.

No naivno bi bilo pomisliti da je Löwithova kritika filozofije povijesti lišena smisla koji precjenjuje njena iskustva. Kad se dublje razmotre ideje koje je Löwith izložio u svom djelu *Svjetska povijest i događanje spasa*, bit će više brižnosti i odmjerenosti u našim sudovima o njegovom osnovnom stavu. On polazi od toga da bi ta rasprava trebala da pokaže nemogućnosti *filozofije* povijesti koja danas vrhuni u apsolutnoj i tehničkoj moći i činjenju putem »uspostavljanja« i »predstavljanja«. To znači da Löwith ima na umu: – biblijsko izokretanje grčko-rimskog pojma kosmos koje se očito filozofski artikulira u perspektivi Augustinove filozofije povijesti; nastaje jedan linearizam i monoteizam vremenskog događanja, profetska ideja mesijanizma: svijet u Löwithovom smislu, kao cjelina bića, kao priroda koja u sebi postoji, u sebi nastaje, prestaje i opet se obrazuje, svijet koji je svagda potpun i potpuno samobitan, koji je, dakle, pretpostavka i svake ne samo »bitne« egzistencije – taj svijet je uključen u jedan lojalitet, u događanje spasa.

Kako je Löwith promišljao to što se tisućljećima događalo na pozornici zapadne metafizike, posebno one koja svoje porijeklo nalazi u jevrejsko-kršćanskoj i postkršćanskoj tradiciji, to se ne može prosuđivati s jednog objektivističkog, apsolutnog ili nadljudskog stanovišta. Riječ je o onome što čini osnovu moderne civilizacije, o njenom filozofskom rezimeu, o onome što je bilo uvjet mogućnosti oblikovanja razumijevanja svijeta i samorazumijevanja čovjeka, oblikovanja istine u filozofiji i znanosti, u moralu i politici, u objašnjavanju ili razumijevanju prirode. Spoznavši to da je dijalektika »historijske svijesti« i »povijesne egzistencije« u načelu nasilnička, supstancijalno i dalekosežno antropocentrična, on se sudario i sa središnjim filozofskim blokom moderne: s metafizikom apsolutne subjektivnosti.

Löwithovo se mišljenje, ustvari, podudara s postmodernim decentriranjem subjekata, s onim što je u njemu zbiljski dramatično, neizvjesno i postmetafizično. Bez odgovora, bar izričitog, mora ostati pitanje o tome da li su filozofija povijesti i teologija povijesti u biti nerastavljivo povezani. U svakom slučaju, svijet prirode posredno ili neposredno očituje svoju beskrajnost i tajnu, bliskost i udaljenost, logos i transparentnost. I ona ima konstantu neodređenosti, nemogućnosti definiranja, mišljenja i iskazivanja, spoznavanja. Löwith nas uvjerava da je čovjek prije svega homo naturalis, da je on priroda; dakako, »on nju ima kao čovjek i njegova priroda je stoga ljudska od početka«. Logično je, dakle, reći da ta ideja

nosi trag jedne istine koja nam postaje sudbonosno značajna u doba kada se pitamo o uvjetima mogućnosti jedne nove, ekološke civilizacije, čije načelo promišlja, izražava u mnoštvu misaonih motiva i diferencija upravo – Karl Löwith. (1988)

Literatura

Sämtliche Schriften, 9 Bde., Stuttgart, 1981-1988.

Bd. 1: Mensch und Menschenwelt, Beiträge zur Anthropologie, 1981.

Bd. 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, 1983.

Bd. 3: Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie, 1985.

Bd. 4: Von Hegel zu Nietzsche, 1988 (1995).

Bd. 5: Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert / Max Weber, 1988.

Bd. 6: Nietzsche, 1987.

Bd. 7: Jacob Burckhardt, 1984.

Bd. 8: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zu Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert. 1984.

Bd. 9: Gott, Mensch und Welt – G.B. Vico und Paul Valery, 1986.

Literatura

Hermann Braun/Manfred Riedel: Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag: Stuttgart, 1967.

Dabag, Mihran: Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie; Bochum, 1989.

Habermas, Jürgen: Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein; u: Isto: Philosophisch-politische Profile. Frankfurt/M, 1987, 195-216. Anthropologie; Bochum, 1989.

Birgit-Heiderich: Zum Agnostizismus bei Karl Löwith; i: Schlechte, H.R., Der Moderne Agnostizismus, Düsseldorf, 1979, 92-109.

Burkhard Liebesch: Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths; Würzburg, 1995.

Manfred Rieel: Karl Löwiths philosophischer Weg; u: Heidelberger Jahrbücher 14(1970), 120-133.

Wiebrecht Ries: Karl Löwith; Stuttgart, 1992.

Schwenker, Wolfgang: Karl Löwith und Japan; Archiv für Kulturgeschichte, Vol 76,2.