

Ante Čović, Zagreb

Aporije Löwithova
povratka »prirodnom svijetu«*

Mišljenje
protiv struje

Premda su protekla dva desetljeća od smrti K. Löwitha, njegovo se mjesto u suvremenoj filozofiji još uvijek nije ocrtao prema bitnim, inovirajućim značajkama njegove misli. Čak ni relativno brzo pojavljivanje »Sabranih spisa«¹ nije posebno pospješilo dublje promišljanje i vrednovanje njegova filozofskog doprinosa. »Uobičajeno klasificiranje« – prema kojem je Löwith »odličan povjesničar filozofije, značajni interpret Nietzschea kao i (...) kritičar historizma i novovjekovne filozofije povijesti« – W. Ries s pravom ocjenjuje »pojednostavljajućim i površnim«.²

Kada govorimo o izostanku »dubljeg promišljanja«, nipošto ne želimo obezvrijediti ne odveć brojne osvрте na njegovu filozofiju, nego tek utvrditi izostajanje produktivne recepcije u kojoj bi se intelektualni impulsi Löwithova djela oplodotvorili u suvremenim filozofskim strujanjima. Razloge nedostatnom prihvatu Löwithove misli valja prije svega potražiti u činjenici da je ona ne samo neprilagodena nego i umnogome protivna akademskoj filozofiji. Löwith je u postantičkoj filozofiji, uz pojedinačna odstupanja (npr. Spinoza, F. Nietzsche, P. Valéry), nalazio toliko teoloških preplitanja i utjecaja da je svoj prikaz novovjekovne metafizike ponudio kao »uvod u filozofiju koji iz njene teološki opterećene tradicije vodi na čistinu«.³ Löwithova protuškolska usmjerenost ogleđa se ponajviše u radikalnom osporavanju jedne etablirane filozofske discipline (filozofija povijesti) te u pripremanju terena za jednu drugu, još uvijek neizgrađenu disciplinu (filozofija svijeta). Upravo u mjeri u kojoj ta dva duhovna motiva budu jačala u tokovima suvremene filozofije, Löwithova će misao dolaziti do riječi i dobivati na važnosti.

* Ovaj rad napravljen je u sklopu projekta »Problem svijeta u filozofiji – uloga filozofije u svijetu« (br. 6–01–160), koji financira Ministarstvo znanosti i tehnologije Republike Hrvatske.

U radu su dijelom korišteni i rezultati istraživanja koje sam proveo kao stipendist »Zaklade Alexander von Humboldt« 1989–1990. god.

1

K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bde I–IX, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1981–1986.

2

W. Ries, *Karl Löwith*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1992, S. 129.

3

K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*; *Sämtliche Schriften*, Bd. IX, S. 4.

Odnos svjetske i filozofske povijesti

Löwith je jedan od ne tako brojnih mislilaca koji su se odvažili na izravno tematiziranje svijeta i koji su svijet uzeli kao središnju kategoriju svog mišljenja. U tim izoliranim ali i heterogenim pokušajima valja tražiti začetke jednoga novoootvorenog problemskog područja, koje možemo imenovati *filozofijom svijeta* i koje se uspostavlja s onu stranu tradicionalne kozmologije. Kozmologija kao najopćenitija teorija realnog, objektivnog svijeta, tj. kao svojevrsna »filozofija vanjskog svijeta« postala je u sustavu filozofskih disciplina suvišnom te ustuknula nakon raspada organske vezanosti filozofije s posebnim, naročito prirodnim znanostima koje su u mogućnosti da svoje rezultate posve samostalno uokviruju kozmološkim teorijama. Filozofija svijeta polazi od *stava obuhvatnosti* prema kojem se sve opreke kojima se kreće mišljenje, odnosno bivstvovanje (kao npr. unutrašnje – vanjsko, duhovno – prirodno, sveto – svjetovno, subjektivno – objektivno, realno – idealno itd.), mogu uzimati samo kao unutarsvjetske relacije iz čijih strukturnih međupostavljenosti proizlazi i onaj intenzivni, kvalitativni karakter svjetske obuhvatnosti.

Stav obuhvatnosti podrazumijeva da ni mišljenje o svijetu ne može izići izvan svijeta da bi ga učinilo svojim predmetom, tj. sebi izvanjskim, nego da nužno svijet misli, djelujući sutvorbno, iz njega samog. Međutim, stvaranje predmeta refleksijom, što je vidljivo s gledišta samorefleksije, ne smije prelaziti u metodologijski pogrešno izjednačavanje ili miješanje predmeta i refleksije. Upravo takav metodologijski propust prouzročio je ne samo nejasnoće nego i aporije u Löwithovu poimanju svijeta. M. Riedel uočava kako »Löwith ne razlikuje dovoljno jasno refleksivnu dimenziju znanja o prirodi i nerefleksivnu dimenziju prirode same« i time objašnjava njegova stalna kolebanja u poimanju prirode koja se jednom uzima kao »mjerilo za prosudbu povijesnih događaja«, a drugi put kao »sila bez ikakva mjerila koja obuzima povijest i čovjeka u njoj.«⁴

Pitanje o Löwithovu shvaćanju svijeta jest dvojako: jednom se odnosi na poimanje svijeta za koje se Löwith izrijeком zalaže, a drugi put na poimanje svijeta koje proizlazi iz njegova prikaza metodologijski nerazlučene povijesti svijeta i povijesti filozofije. Löwith rekonstruira antičko shvaćanje svijeta i tu polazišnu etapu u povijesti zapadnoga svijeta i filozofije zastupa kao vlastito gledište. Mogućnost da odmakli svjetskopovijesni tokovi dožive obrat i vrate se na početnu poziciju Löwith izvodi iz Nitzscheove filozofije. No, kako se Nitzscheov obrat zbiva na planu filozofske povijesti, i to upravo kao izoliran, interpretativno uspostavljen slučaj – u tome će se i sastojati glavni problem Löwithove filozofske pozicije.

Etape svjetske i filozofske povijesti

Kada je riječ o svijetu u Löwithovu smislu, onda to podrazumijeva istodobno određenje prema bogu i čovjeku, budući da se svijet »ne da pojmiti izolirano, nego samo u povezanosti s bogom i čovjekom«.⁵ Povijest pak za Löwitha nipošto ne znači smisljeni proces napredovanja, odnosno razvojno kretanje prema određenom cilju, nego naprosto zbivanje u kojem

dolaze do izražaja pomaci i mijene u trojnom odnosu boga, čovjeka i svijeta. Povijesno kretanje možemo predočiti kao funkciju ovih pojmova, kao prateću rezultantu njihova međusobnog odnošenja. Svjetska povijest, stoga, ne označava zbivanje svijeta u izdvojenosti iz trojnog odnosa, nego upravo samo događanje tog odnosa u vremenskom slijedu.

Kao što je rečeno, u Löwithovu izlaganju ne nalazimo strogo razgraničen je predmetne i refleksivne razine ili, drugim riječima, nije izravno tematiziran i domišljen »odnos« filozofije i svijeta.⁶ Prema nekim mjestima moglo bi se zaključiti kako Löwith podrazumijeva konstitutivnu, sutvorbenu ulogu filozofske u svjetskoj povijesti, dok se drugdje čini da filozofska povijest nosi ili nadomješta svjetsku, a negdje opet da su im tokovi posve paralelni što znači odvojeni, ali međuzavisni. U prikazu ćemo slijediti upravo naznačeni paralelizam svjetske i filozofske povijesti, što nam omogućuje da, barem privremeno, problem njihova odnošenja ispustimo iz vida. Uporište za takav interpretativni postupak nalazimo u uvodnim razmatranjima Löwithova za ovu tematiku ključnog djela *Bog, čovjek i svijet u metafizici od Descartesa do Nietzschea*: »Teizam, deizam i ateizam etape su na putu prema bezbožnom svijetu a time i prema posvjetovljenom čovjeku. Kazano u formuli koja nam može poslužiti kao nit vodilja: put povijesti filozofije vodi od grčke kozmoteologije preko kršćanske antropoteologije do emancipacije čovjeka«. Lako je uočiti kako Löwith čak i u »formuli«, gdje se očekuje preciznost, miješa razine svjetske i filozofske povijesti kada »emancipaciju čovjeka« postavlja u ravninu povijesti filozofije. No, u nastavku će ovaj propust donekle ispraviti: »Filozofija postaje u istoj mjeri antropološkom u kojoj se čovjek emancipira od božanskog kozmosa Grka i nadsvjetskog Boga Biblije te konačno sam preuzima stvaranje ljudskog svijeta.«⁷

Antropološko obilježje koje filozofija poprima u trećoj etapi svoje povijesti ne treba dovoditi u izravnu vezu s istoimenom filozofskom disciplinom niti predočavati kao eventualnu njezinu prevlast. Riječ je o nečemu drugom, naime o zasnovanosti cjelokupne filozofije na čovjeku koji uspostavlja svoj svijet i postaje njegovim subjektom, u smislu u kojem Heidegger novovjekovnu metafiziku tumači kao »ontologiju subjekta«.⁸ No, da bismo postigli simetričnost u označavanju i jezičnu ujednačenost, uvest ćemo – slijedeći imanentnu logiku Löwithova mišljenja – kao oznaku za treću etapu filozofske povijesti naziv *antropokozmologija*.

Teizam i kozmoteologija

Teizam kao svjetskopovijesna etapa odnosi se na grčko-rimski, antički svijet (kosmos) koji karakterizira imanencija božanskog. Bog nije izdvojeno biće

⁴ M. Riedel, »Karl Löwiths philosophischer Weg«; in: *Heidelberger Jahrbücher*, XIV, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York, 1970, S. 133.

⁵ *Gott, Mensch und Welt...*, S. 5.

⁶ Pitanje o »odnosu« filozofije i svijeta ispostavlja se, na podlozi obuhvatnog razumijevanja svijeta, kao pogrešno postavljen, te

stoga isprazan problem. Usp. o tome odjeljak »Filozofija i svijet«; u: A. Čović, *Markszizam kao filozofija svijeta*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988., str. 17–18.

⁷ *Gott, Mensch und Welt...*, S. 4–5.

⁸ Usp. M. Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, ²1952, S. 98–103.

koje bi se nalazilo u određenoj relaciji prema svijetu, nego je ono božansko, *to theion*, predikat svijeta kao takvog. Da bi naglasio neizdvojjnost božanskog momenta iz cjeline (holon) antičkog svijeta, Löwith ga naziva »anonimnim predikatom«. ⁹ Svi su se božanski atributi pridavali kozmičkoj cjelini. Tako su *lijepo* i *dobro* bili shvaćeni kao kozmičke dimenzije, što Löwith potkrepljuje navodima iz Platonova *Timeja*, a svjetskoj su cjelini pripisivane i oznake »onog najvećeg i najvišeg«, kao što to čini jedan pseudoaristotelovski spis. Čak i u prva stoljeća poslije Krista sežu potvrde o neokrnjenu antičkom štovanju božanskog kozmosa; Plinije tako u *Prirodnoj povijesti* govori o svijetu (mundus) pridjevajući mu značajke svetosti, vječnosti, neizmjernosti, neograničenosti, obuhvatnosti i sl.

Ona nijansa grčkog shvaćanja kozmosa koju Löwith prihvaća kao vlastito gledište došla je do punog izražaja u 30. Heraklitovu fragmentu, na koji se Löwith u više navrata poziva: »Svijet ovaj, isti za sve, nije stvorio ni jedan bog i ni jedan čovjek, nego je uvijek bio i jest i bit će vatra vječno živa, koja se s mjerom pali i s mjerom gasi«. ¹⁰ Ovim je ulomkom kozmosu pripisan božanski atribut vječnosti i nepostalosti, iskazana njegova nadređenost bogovima, kao uposebnjenim bićima, i ljudima te istaknuta njemu imanentna zakonomjernost. No, važnost navedenoga Heraklitova iskaza pojačava izričito i, u smislu Löwithove interpretacije, upravo anticipativno suprotstavljanje ideji božanskog i ljudskog stvaranja svijeta.

U zakonomjernoj uredenosti kozmosa sadržan je i stupnjeviti poredak (Rangordnung) obuhvaćenih bića. U tom poretku čovjek, doduše, zauzima najviše mjesto među zemaljskim bićima, ali se ispostavlja posve neznatnim u usporedbi s nebeskim tijelima. Löwith sa zamjetnim potcjenjivanjem govori o »podređenom položaju« čovjeka u kozmosu prikazujući ga »u razlici prema vječno kružećem svijetu zvijezda« kao »smrtnika koji nije u mogućnosti spojiti kraj s početkom«. ¹¹ Želeći utvrditi potpunu potčinjenost čovjeka i njegova svijeta u kozmičkoj hijerarhiji, Löwith prenaglašeno kontrastira »podređeni ljudski svijet« i »nadjudsku, božansku cjelinu« makrokozmosa. Pritom, metodološki pogrešno kao *fundamentum comparationis* uzima isključivo njihov fizički, gotovo kvantitativni aspekt. ¹² Na toj podlozi čovjek se, dakako, nije mogao pojaviti ni kao najviše, ni kao najveće, ali ni kao središnje biće u svemiru. Položaj čovjeka u kozmičkim relacijama Löwith neće protumačiti, primjerice, kategorijom stopljenosti koja bi ga učinila dionikom svih, pa i božanskih svojstava kozmičke cjeline, nego će ga hijerarhijskom oznakom podređenosti upravo odvojiti od takvih atributa.

Tako, svjetskopovijesnu etapu teizma određuje, s jedne strane, poistovjećenost svijeta i božanstva te, s druge strane, podređeni položaj čovjeka u sklopu božanskog svijeta.

U objašnjavanju povijesnofilozofske etape u kojoj se filozofija očituje kao kozmoteologija, Löwith se u potpunosti oslanja na već spomenuti pseudoaristotelovski, helenističko-stoički spis *O svijetu* koji, kako zapaža H. G. Gadamer, bolje od bilo kojega drugog grčkog teksta ilustrira Löwithove namjere. ¹³ Filozofija je tako »nadzemaljski posao« budući da istražuje po sebi božanski kozmos i uzdiže se do pogleda na svjetsku cjelinu. »Ono najveće i najviše« filozofiji je, upravo zbog srodnosti, i spoznajno dostupno. ¹⁴ Na taj način filozofija ostaje bez doznačenog mjesta u sklopu razmatrane metafizičke predmetnosti, koja je inače iscrpno razdijeljena na područja: bog, čovjek i svijet. Neodređenim statusom Löwith drži pri-

krivenom evidentnu »prirodnu« činjenicu da je filozofija, u najmanju ruku, povezana s čovjekom, budući da bi već ta okolnost dovela u pitanje degradirani položaj koji je Löwith, u poretku prirodnih bića, dosudio čovjeku. No, ta bi se neodređenost u pogledu filozofije mogla razriješiti stavom koji će Löwith artikulirati na drugom mjestu, naime da je filozofija u punom smislu pripadna čovjeku samo u obliku antropologije. Određujući u članku »Zur Frage einer philosophischen Anthropologie« značenje naziva antropologija, Löwith u njemu otkriva dvoznačnost, koju ujedno pripisuje drugim analogno tvorenim pojmovima kao što su teologija, kozmologija i ontologija. Tako antropologija može značiti »znanje ili znanost o čovjeku«, ali i »logos samog čovjeka (anthropos)«, pri čemu je potonje značenje izvorno i primarno, budući da bez njega ne bi bila moguća ni znanost o čovjeku. Isti zaključak Löwith zatim proteže i na teologiju i kozmologiju: »Isto tako teologija i kozmologija mogu postojati samo ako bog i svijet i sami imaju logos, premda ne ljudski. U protivnom bi teologija i kozmologija bile čovjekova izmišljotina.«¹⁵ Očigledna apsurdnost izloženih stavova cijena je dosljednosti kojom Löwith zastupa degradiranu poziciju čovjeka u prirodnom svijetu. Zar obrnuta tvrdnja ne bi bila primjerenija, naime da teologija i kozmologija ne bi bile moguće kad bi bog i svijet imali logos koji bi bio različit od onog ljudskog? Distributivno tumačenje, prema kojem je logos raspodijeljen prema predmetnim područjima, u kojima se iskazuje kao poseban i samosvojan, krivotvori temeljne značajke ovog pojma kao što su općenitost važenja, sveprisutnost, zakonomjernost i sl., koje ga i čine općom pretpostavkom spoznatljivosti. Neki interpreti, među kojima i M. Heidegger, uzimaju upravo oznaku »sabiranja« kao određujući moment u značenju riječi logos u njenoj inače razgranatoj mnogoznačnosti.¹⁶ Niti Heraklitova samoizvjesnost da ne iznosi vlastito mišljenje, nego da kroz njega progovara univerzalni logos, ne ide u prilog Löwithovu tumačenju, budući da to podrazumijeva jedinstveni, sveprožimajući, pa tako i u čovjeku prisutni logos. Štoviše, Heraklit ironizira, doduše na etičkom planu, ideju zasebne »pameti«: »Zato valja ići za onim, što je zajedničko. Ali premda je logos zajednički, ipak većina živi tako, kao da ima svaki svoju vlastitu pamet.«¹⁷

⁹ Gott, *Mensch und Welt...*, S. 16.

¹⁰ Heraklit, *Fragmenti*, prev. N. Majnarić, Matica hrvatska, Zagreb, 1951., str. 39.

¹¹ Gott, *Mensch und Welt...*, S. 8.

¹² U spisu *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* koji je nastao povodom Heideggerova 80. rođendana Löwith postavlja izravno pitanje – »koji rang zauzima čovjek u cjelini prirodnih bića?« – i, suprotstavljajući se upravo Heideggerovu stavu »da je ljudsko biće bitno za bitak sam«, daje odgovor: »Vjerojatno veoma podređen, mjereći prema cjelini fizičkog svijeta«. – Usp. *Sämtliche Schriften*, Bd. VIII, S. 287.

¹³ Usp. H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978., str. 568.

¹⁴ Usp. Gott, *Mensch und Welt...*, S. 6–7.

¹⁵ *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, *Sämtliche Schriften*, Bd. I, S. 329; usp. također *Welt und Menschenwelt*, Bd. I, S. 295.

¹⁶ Usp. B. Bošnjak, *Povijest filozofije*, knj. I, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1993., str. 121.

¹⁷ Heraklit, frag. 2, str. 33.

Deizam i antropoteologija

U drugoj svjetskopovijesnoj etapi, nazvanoj deizam, kozmos gubi božanska obilježja i ustoličuje se personalni Bog koji je, za volju čovjeka, iz ničega stvorio svijet.

U tom procesu, kako ga Löwith naziva, »obesvjetovljenja svijeta« (Entweltlichung der Welt) što se odvijao u prvim stoljećima poslije Krista podudarila su se dva raznorodna poticaja: kasnoantički i ranokršćanski. Kasnoantički čovjek, kojemu je izmicalo tlo pod nogama, sve je više tražio utočište i spas duše u misterijskim kultovima, dok se prvi kršćani obraćaju nevidljivom i svemoćnom Stvoritelju. Zajedničko im je odvratanje od stvarnog i vidljivog te okretanje unutrašnjem i nevidljivom svijetu.

Božanske dimenzije fizičkog kozmosa iščezavaju usporedno s napuštanjem »evidencije vidljivog svijeta« u kojoj je antički čovjek nalazio svoju »temeljnu izvjesnost«. Na njeno mjesto stupa unutrašnja izvjesnost odnošenja prema samome sebi i vjerničkog odnosa prema Bogu. Razgraničenje vizualnog (prirodnog) i kontemplativnog (vjerničkog) odnosa prema, sada već razdvojenim, svijetu i božanstvu sv. Augustin je sažeto izrazio: »Od svega vidljivog svijet je najveći, od svega nevidljivog Bog je najveći. Da postoji svijet, to vidimo; da postoji Bog, u to vjerujemo« (*De Civitate Dei*, XI, 4). Premještanjem tla izvjesnosti u izdvojenu sferu nevidljivog i natprirodnog, fizički je svijet izgubio sve božanske atribute.

Odnos Bog – čovjek postaje dominantnim, dok svijet dospijeva u sporednu poziciju stvorenja u službi čovjeka, koji je, mada i sam stvor, privilegiran budući da je načinjen »na sliku i priliku Božju«. Štoviše, čovjek doživljava svijet kao prepreku u svom odnosu prema Stvoritelju te prema njemu zauzima negativan stav – od odricanja do prezira. »Sva kršćanska teologija od Pavla i Augustina do Luthera i Pascala slaže se u tome da svijet kao takav ne zavređuje ljubav, nego isključivo Bog, koji je sam ljubav, i bližnji kojega u njemu treba ljubiti. Sve što stoji između Boga i čovjeka štetno je ili nevažno za spas duše.«¹⁸ Tako se kozmofilija, kao odnos antičkog čovjeka prema svijetu, u kršćanskoj eri obrnula u suprotnost, u preziranje svijeta (contemptus mundi).

Uspostavljanje partnerstva između Boga i čovjeka podrazumijeva preinake i ostalih relacija u trokutu metafizičkih predmetnosti. Bog je izvansvjetsko i nadsvjetsko biće, ali je to, na drugačiji način, i sam čovjek budući da u sferi stvorenih bića zauzima viši rang. Svijet je tako ostao izvan dominantnog odnosa, od Stvoritelja predodređen da služi čovjeku, a od čovjeka prezren kao smetnja u partnerskom odnosu prema Bogu. Sporednu i ustvari prezrenu poziciju koja je pripala svijetu u svjetskopovijesnoj etapi deizma najbolje oslikava sam naziv – vanjski svijet. Löwith zaključuje kako je to degradiranje kozmosa na vanjski svijet – »unatoč svim navodnim prevladavanjima razdvojenosti subjekta i objekta« – ostalo na snazi do danas i to ne samo za »opću svijest« nego i kod mislilaca kao što su Husserl, Heidegger i dr.¹⁹

Filozofija u ovom razdoblju poprima oblik antropoteologije što znači da – na temelju izmijenjenog religioznog i općeg razumijevanja svijeta – umjesto kozmološkog izgrađuje antropoteološki pojam svijeta, tj. svijeta koji Bog stvara radi čovjeka.

Ateizam i antropokozmologija

Poniranje u unutrašnjost dovelo je do »depotenciranja i denaturiranja« kozmosa, a za čovjeka je to istodobno značilo »istupanje iz svjetskog poretka« u koji je bio uklopljen što se očitovalo na dvojak način: »Čovjek postaje u cjelini svijeta bezavičajnim (...) i sam sebi na posve osobit način važnim upravo po tom posebnom, cjelini bića otuđenom položaju.«²⁰ Time je stvorena pretpostavka za dovršenje čovjekove emancipacije, što se zbiva upravo u trećoj svjetskopovijesnoj etapi, nazvanoj ateizam.

Ovo je razdoblje označeno kao ateizam jer je u njemu, prema Löwithu, došlo do »ispadanja Boga« (Wegfall Gottes) iz trojednog odnosa koji se time reducira na vezu čovjek – svijet. Valja primjetiti da Löwith postupa nedosljedno i protivno problemskom polazištu kada pri određivanju ove etape govori o »reduciranju odnosa« umjesto o drugačije postavljenom dominantnom odnosu kao što je to bio slučaj u prethodnim razdobljima. Dominantni se odnos artikulira u filozofiji i stoga se raspoznaje već u nazivima povijesnofilozofijskih etapa: kozmoteologija (dominantni odnos: kozmos – bog), antropoteologija (dominantni odnos: čovjek – Bog) i, kako smo radi ujednačenja predložili, antropokozmologija (dominantni odnos: čovjek – svijet). U svakom razdoblju jedna od odnošajnih točaka u problemskom sklopu »trojednog odnosa« dospijeva u podređen položaj i biva potisnuta u drugi plan. Uostalom, ostaje nejasno i to zašto Löwith kao mjerilo i izraz stanja svijeta u pojedinim razdobljima (teizam, deizam i ateizam) uzima upravo boga, dakle jednu od konstelacijskih točaka kojima se svjetskopovijesna stanja suodređuju.

Emancipiranje čovjeka od Boga nije se odvijalo snagom svjesne nakane, nego slijedom neželjenih ali nužnih konzekvencija čovjekova pothvata da putem znanosti ovlada svijetom, što je inače posve u skladu sa starozavjetnim obećanjem čovjeku da će postati gospodarom Zemlje. Na crti istog obećanja nalazi se i F. Baconovo izjednačavanje znanja i moći kao i Descartesov naum da se pomoću znanstvene spoznaje priroda podloži čovjeku. Ostvarivanje te zamisli sasvim je preustrojilo »trojni odnos«, ali i izmijenilo unutrašnju konstrukciju odnošajnih strana.

Čovjek kao »kruna sveg stvorenja« preobrazio se u »samosvojni subjekt« koji se osamostaljuje i u odnosu prema Bogu te sada »sam konstruirajući zacrtava ustroj svijeta i u nasljedništvu Boga stvara planove svijeta.«²¹ Tako se »božanska geometrija svijeta« pretvara u »matematičku fiziku«, a emancipiranje čovjeka od Boga odvija se kroz proces »emancipacije nove znanosti o svijetu« koji se, prema Löwithu, vremenski protezao od Galileja do Kantove destrukcije dokaza za Božju opstojnost. Novo znanstveno

18

Gott, Mensch und Welt..., S. 10; navedeni zaključak Löwith potkrepljuje upečatljivim riječima Prve Ivanove poslanice (2,15): »Nemojte ljubiti ni svijeta ni onoga što je u svijetu! Ako tko ljubi svijet, u njemu nema ljubavi Očeve, jer ništa od onoga što je u svijetu – požuda tijela, požuda očiju... – ne dolazi od Oca, nego dolazi od svijeta. A svijet sa svojom požudom prolazi; a tko vrši volju Božju ostaje zauvijek«. – *Biblija. Stari i Novi zavjet*, Stvarnost, Zagreb, 1968., str. 209.

19

Gott, Mensch und Welt..., S. 11.

20

Ibid., S. 12.

21

Ibid., S. 13.

shvaćanje svijeta počinje »radikalnim osporavanjem njegova izgleda (An-schein); ono odstranjuje osjetilnost vidljivog svijeta kako bi se *res extensa* nanovo izgradila iz *res cogitans*, kao svijet matematike i prirodne znanosti.«²² Svijet koji nastaje »matematičko- fizikalnom rekonstrukcijom fizičkog svijeta«²³ i prema kojem se novovjekovni čovjek, bez obzira na pretpostavljeno Božje jamstvo njegove istinitosti, odnosi kao tvorac prema vlastitom djelu – sveden je na »formulu svijeta«, odnosno na »svijet ljudskog znanja«.

Utemeljitelji »novog nacrtu svijeta« – Kopernik, Kepler, Galilei, Descartes, Newton, Leibniz i Kant – ne samo da su svi odreda bili uvjereni kršćani nego su i u svojim znanstvenim pogledima zastupali transcendentni uzrok svijeta i njegove zakonitosti. Ali, unatoč tome, »univerzum moderne prirodne znanosti« postao je bezbožnim, jer Bog u njemu nije više imao mjesta. Pribojavajući se upravo takva ishoda, Kant se u *Općoj prirodnoj povijesti i teoriji neba* brani od mogućih prigovora da bi njegova teorija mogla odvesti u »bezbožničku znanost o svijetu«. Međutim, ono čega se Kant bojao, Laplace je otvoreno priznao kada je, odgovarajući na Napoleonomo pitanje, kazao da u sistemu svijeta Bog kao hipoteza nije više potreban. Time je obznanjen »svijet bez boga« što podrazumijeva da je trojni odnos reduciran na relaciju čovjek – svijet i uspostavljen ateizam kao svjetskopovijesna etapa.

Antropološke crte, koje su u filozofiji jačale razmjerom u kojem je od pojave kršćanstva napredovala emancipacija čovjeka, prevladale su u ovoj etapi tako da je filozofija zadobila antropološki karakter. Što to znači i u kakvu je to odnosu prema antropologiji kao posebnoj filozofskoj disciplini, Löwith objašnjava u članku *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*: »Ukoliko je čovjek ishodišna i povezna točka za znanje o svemu postojećem, čini se da se filozofija nužno mora na njega svoditi i s njime povezivati. (...) Tada bi filozofija, premda misli na cjelinu, bila u bitnom smislu antropološka, iako antropologija u specijalnom smislu nije temeljna za spoznaju cjeline.«²⁴ Löwithovi stavovi o antropološkoj biti novovjekovne filozofije, bez obzira na razlike u formulaciji, u osnovi ne izlaze iz okvira Heideggerovih promišljanja tog problema (»ontologija subjekta«, »metafizika subjektivnosti«). U tom pogledu ništa ne mijenja ni Löwithovo neslaganje s modernim tumačima Descartesa (Husserl, Heidegger, Valéry i Sartre), kojima spočitava da svoje interpretacije grade na stavu »ja mislim« koji je za Descartesa »tek metodičko ishodište (...) za znanstveno osiguranje Božje egzistencije i svijeta«, dok iz vida ispuštaju »bitna područja«, prije svega opstojnost Božju i besmrtnost duše.²⁵

Neuspjeh Nietzscheova pokušaja kao neuspjeh Löwithove filozofske intencije

Devetnaestogodišnji Nietzsche naznačio je u jednoj autobiografskoj skici temeljnu dilemu čovjeka u pogledu najviše i mjerodavne cjeline u koju je egzistencijalno uklopljen: »Pa gdje je krug koji ga najzad obuhvaća? Je li to svijet? Je li to Bog?« Dvadeset godina kasnije, u *Zaratustri*, Nietzsche se konačno opredijelio da je svijet »taj koji izbavlja našu slučajnu egzistenciju«, i to grčki, pretkršćanski svijet prirode.²⁶

Ponovno prisvajanje grčkog svijeta, koji je isčezao nakon pojave kršćanstva, postiže se putem preobrazbi duha kako su izložene u prvom Zaratustrinu govoru. U tom govoru, koji Löwith smatra »ključem Nietzscheova misaonog sustava«, javljaju se deva, lav i dijete kao simboli duha koji se iskazuje kroz »ti trebaš«, »ja hoću« i »ja jesam«. Prva preobrazba »ti trebaš« u »ja hoću« odvija se kao smrt Boga i, u isti mah, uspostavljanje principa htijenja nasuprot moralnim imperativima. Nakon smrti Božje, kao prvi pozitivni znak htijenja, nastupa nihilizam. Nihilizam znači »htjeti ništa« i u suprotnosti je prema »ne htjeti« kršćanskog čovjeka. No, čovjek koji prerasta u natčovjeka treba nadvladati ne samo Boga nego i ništa. Upravo se to zbiva u drugoj preobrazbi »ja hoću« u »ja jesam« gdje volja za ništa prelazi u volju za vječno vraćanje istog. A vječno vraćanje istog nije ništa drugo nego svijet vječno kružećeg života, grčki svijet prirode, heraklitovski kozmos, kojemu Nietzsche pod imenom »dionizijskog« pridaje i božansku dimenziju.

Međutim, nakon što je tumačeći i razvijajući Nietzscheovu misao dospio do samog cilja, dosezanja antičkog svijeta prirode, Löwith uzmiče u svoju skeptičku poziciju. Uviđajući kako je nemoguće obnoviti štovateljski odnos prema svijetu, pita se: »No, može li, nakon kršćanstva, cjelina svijeta još ili ponovo biti štovana i doživljavana kao božanski kozmos?« Ili nešto dalje: »Ali, s druge strane, tko još vjeruje u božanstvenost grčki shvaćenog svijeta, kao što bi Nietzsche želio?«²⁷ Štoviše, Löwith će Nietzscheov pokušaj »ponovnog zaručivanja starog, prirodnog svijeta« proglasiti u cjelini neuspjelim, budući da »u devetnaestom stoljeću nije bilo moguće ništa drukčije poduzeti nego sa sredstvima poslijekopernikanskog svijeta i na vrhuncu moderniteta.«²⁸ Uz navedeno objašnjenje Nietzscheova neuspjeha zadanim okolnostima duhovnopovijesne situacije, Löwith na drugom mjestu iznosi i imanentno filozofske razloge: »Nietzsche je do kraja mislio i živio preobražaj onog biblijskog 'ti trebaš' u moderno 'ja hoću', ali nije načinio odlučujući korak od onog 'ja hoću' do 'ja jesam' kozmičkog djeteta koje je 'nedužnost' i 'zaborav', novo započinjanje, igra, kodač koji se sam okreće. Kao moderan čovjek bio je on tako beznadežno odvojen od bilo kakve iskonske 'odanosti zemlji' i osjećanja vječne sigurnosti pod nebeskim svodom, da ga je njegov napor da ponovo sjedini ljudski udes s kozmičkim fatumom i da 'čovjeka povрати prirodi' bio od početka osuđen na neuspjeh.«²⁹ Ovdje je razotkrivena sama srž problema,

²²
Ibid., S. 15.

rajevo, 1990., str. 263; usp. također *Gott, Mensch und Welt...*, S. 158-159.

²³
Ibid., S. 19.

²⁷
Gott, Mensch und Welt..., S. 142-143.

²⁴
Zur Frage einer philosophischen Anthropologie, Bd. I, S. 330.

²⁸
Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Bd. VI, S. 228.

²⁵
Gott, Mensch und Welt..., S. 17-18; usp. II. poglavlje »Die Aneignung der Cartesischen Reflexion auf sich selbst durch Husserl und Heidegger, Valéry und Sartre«, S. 29-50.

²⁹
Svjetska povijest i dogadanje spasa, str. 272; usp. također *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, S. 256.

²⁶
Usp. K. Löwith, *Svjetska povijest i dogadanje spasa*, A. Cesarec, Zagreb / Svjetlost, Sa-

naime nemogućnost prijelaza s principa htijenja (volje), na kojem je utemeljen zapadni svijet, na princip prepuštenosti koji je pripadao arhaičnom i nestalom svijetu prirodne neposrednosti. Taj se preobražaj ne može postići ni pomoću volje koju je Nietzsche, određenjem da može »htjeti unatrag«, prilagodio kružnom kretanju i osposobio za prihvaćanje fatuma. Možda tek odricanjem od volje.

No, pretpostavimo li da Nietzscheova filozofija nije imala nedostatke koji su zapriječili obrat prema prirodnom svijetu, da li bi u tom slučaju i na koji način bio iniciran obrat? Uostalom, zar upravo Löwithova filozofska pozicija ne ispunjava potrebne uvjete za povratak prirodnom svijetu? Može li ona pokrenuti svjetsku povijest u tom smjeru? Ovakva, gotovo naivna pitanja stavljaju Löwithovu filozofiju na velike kušnje i otkrivaju ključnu poteškoću u njegovu promišljanju svijeta: filozofski neosviješten odnos i metoda nerazlučenost razumijevanja svijeta i zbivanja svijeta, što ujedno znači filozofske i svjetske povijesti. U mnogim Löwithovim izvodima razumijevanje i događanje svijeta do te mjere su poistovječeni da se čini kako filozofija treba samo izreći traženu šifru da bi se pred našim očima rastvorili bukolički prizori antičkog svijeta. Ako rekapituliramo postavljenu filozofiju prema zbivanjima svijeta u razmatranim etapama uključujući i Nietzscheov slučaj, uočiti ćemo nedosljednost stavova i izostanak svijesti o problemu bez čijeg osvještenja i razrješenja nije moguće dosegnuti tlo obuhvatnog poimanja svijeta. Filozofija koja je u prvoj svjetskopovijesnoj etapi lebdjela negdje izvan metafizičkih predmetnosti i odslikavala njihovu konstelaciju, u drugom će razdoblju artikulirati i na višoj razini legitimirati razumijevanje svijeta kakvo se stvara na razini »opće svijesti«. Tu je već teško raspoznati razliku razumijevanja i događanja svijeta, da bi u trećoj etapi filozofija, formulom »znanje je moć«, dobila izravno svjetotvornu snagu, zasnovala matematičku prirodnu znanost koja će zatim, poput demijurga, uspostaviti novi svijet s onu stranu Boga i prirodnog svijeta. Ista takva uloga nositeljice svjetske povijesti kao i zadaća njena preusmjeravanja prema prirodnom svijetu, pridana je i Nietzscheovoj filozofiji, koja je već zbog toga morala doživjeti neuspjeh.

U izloženom kontekstu problem povratka prirodnom svijetu gubi ključnu poziciju u promišljanju i rekonstrukciji Löwithova pojma svijeta. Zamisao povratka prirodnom svijetu neosporna je kao prisutna filozofska intencija, ali se njeno dublje značenje može protumačiti na više načina. Možemo je shvatiti kao regulativnu ideju, radnu hipotezu, kao način radikalnog osporavanja kršćanske civilizacije i sl. Premda takva objašnjenja mogu osvijetliti pojedine uloge koje stav o prirodnom svijetu poprima u Löwithovoj filozofiji, njegovo se duhovno ishodište i temeljna filozofska namjena mogu protumačiti samo iz odnosa prema Nietzscheu koji se opravdano uzima kao »konstitutivan za Löwithov filozofski put«. ³⁰ Projekciju povratka prirodnom svijetu kao temeljnu intenciju i glavni programatski stav svoje filozofije, Löwith naprosto ne bi mogao zacrtati izvan medija Nietzscheove misli. Nietzsche je svoju filozofiju smatrao i nazivao eksperimentalnom, svoj život shvaćao kao »eksperiment spoznavajućeg«, dok je novi naraštaj filozofa budućnosti imenovao »iskušavateljima«. Upravo u »načelnom eksperimentalnom karakteru« Löwith će naći uporište i za »sistematični karakter« Nietzscheove aforističke filozofije. ³¹ – »Taj eksperimentalni karakter svoje filozofije Nietzsche je dosljedno održavao od svojih prvih 'pokusnih godina' do učenja o vječnom vraćanju;

ono je također još jedan 'posljednji pokus/pokušaj (Versuch) s istinom' (...) Tek u njemu, kao svom posljednjem eksperimentu, sklapa se slijed njegovih pokusa sa sistematičnom konzekvencijom u jedno 'učenje'.³² U Nietzscheov »posljednji pokus« Löwith se uključuje radi provjere svoje ideje povratka prirodnom svijetu koja se time i sama ispostavlja kao filozofski eksperiment. Löwith, naime, iskušava mogućnost da se vraćanje čovjeka u izvorno stanje prirodnog svijeta ostvari snagom Nietzscheova učenja o vječnom vraćanju. Stoga, neuspjeh Nietzscheova »posljednjeg eksperimenta«, zadobivanja predkršćanskog svijeta pomoću učenja o vječnom vraćanju, treba u isti mah otčitati i kao – neuspjeh Löwithove filozofske intencije.

Ante Čović

**Aporias of Löwith's Return
to »The Natural World«**

This article considers Löwith's world-view and the difficulties related to it. Löwith reconstructs the ancient world-view according to which the world is equated with nature. The world always includes the relation to God and man, and therefore Löwith marks the periods of world history as theism, deism and atheism. In the parallel course, philosophical history passes through the stages of cosmotheology, anthropology and the philosophy of the emancipation of man. Löwith finds in the philosophy of Nietzsche possibilities for the reversal to the original, i.e. ancient state, and not only in philosophical history but also in world history. Thus, it turns out that the main difficulties of Löwith's philosophical position proceed exactly from the indistinguishable nature of the reflexive level from the level of the subject-matter.

³⁰
Usp. W. Ries, op. cit., S. 80.

³²
Ibid., S. 113.

³¹
Usp. *Nietzsches Philosophie der ewigen
Wiederkehr des Gleichen*, S. 111.