

UDC 14 Löwith K.
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2697047D>
ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАД
Примљен: 20. 12. 2025.
Прихваћен: 20. 1. 2026.

КАРЛ ЛЕВИТ И КРИТИКА ХРИШЋАНСКОГ ХУМАНИЗМА

ВЛАДИМИР ЂУРЂЕВИЋ

Српско филозофско друштво
Чика Љубина 18, Београд, Србија
vladimir.djurdjevic66@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-1981-4375>

САЖЕТАК: Текст Карла Левита „О јединству и различитости људи”, настао у раном периоду филозофског деловања овог аутора, образлаже тезу да је идеја *човечности* (на којој је базирана концепција јединственог човечанства) пореклом јудео-хришћанска: сви народи и све културе, независно од своје „природне различитости”, обједињени су у есхатолошком чину спасења, а Богочовек представља парадигму хуманитета. На тај начин у „историјском контексту”, све природне разлике утопљене су и пренебрегнуте, што између осталог резултира планетарном доминацијом културе Запада. Анализирајући Левитову тезу – која представља заматак из кога ће касније настати његова књига *Свејска њовесци и догађање сјаса*, у овом тексту се указује на могућност универзалне хришћанске идеје човечности, изван „метафизичког хуманизма”. Левит, као и Хајдегер, хришћанску идеју човечности разуме у светлу интерпретација такозваних *хришћанских мислилаца*, пре свега Томе Аквинског, не тематизујући ек-статичку димензију појма личности, као релације у којој се одустаје од „битног” одређења егзистенције.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: идеја човечности; хуманизам; есхатологија; личност; ек-систенција

УВОД

Карл Левит (К. Löwith) у више својих дела наглашава улогу (јудео) хришћанства у потоњем разумевању света, положаја човека и схватању светске историје. Критика универзалне идеје човечности, разматрана у

чланку „О јединству и различитости људи”, указује на корене Левитове сумње у пројекат филозофије историје. Много касније, у делу *Свешка ѿвоет и догађање спаса*, Левит ће идеју о универзалној повезаности људи у *човечанство* сагледати у контексту јудеохришћанске концепције о сврховитости историје – која је према њему усађена у европску филозофију, све до Маркса (K. Marx) и Вебера (M. Weber). Есхатолошка свест, у том смислу, није само метафизички корен сваке филозофије историје, него је „догађање спаса” постало планетарна конструкција, која обједињује историју свих народа, независно до сродности њихових матичних култура са хебрејском и хришћанском концепцијом линеарног историјског кретања.

Текст о коме ће овде бити речи, написан је у време када је Левиту, баш као и Алберту Либерту (A. Liebert), био отежан филозофски рад (оба мислиоца су, додуше на различите начине, била принуђена на егзил) – што је и само по себи отварало питање о идеји хуманизма и њеним последицама. Критикујући идеју „човечанства”, Левит указује на проблем „јединствене историје”, који потиче из „круга разумевања” филозофије Запада, а постаје обавезујућа матрица и за неоевропске културне склопове (који, иманентно, не познају идеју спаса).

Основна теза Карла Левита у тексту „О јединству и различитости људи” односи се на хришћанску идеју о повезаности свих *људских бића*, то јест њиховом заједничком одређењу „захваљујући Богочовеку Христу”. За разлику од питања о *човеку* – које настоји да укаже на начин људског постојања, истиче Левит, питање о *човечности* упућује на оно што би представљало суштину човека у њеној резултанти – што би човек *морао бити*, својеврсни императив који није само парадигма, већ у крајњој линији питање коначног избора између човештва и нечовештва [Левит, 2023: 177]. О човечанству, као *јединству људи*, сматра Левит, не може се говорити полазећи од природног одређења *рода* човека, јер се унутар тог рода проналазе непремостиве разлике. Другачије од осталих живих бића, човек није конзистентан некој природној бити. Он може да буде *примерен* идеји човека, али ипак у сваком тренутку постоји *моћност* и да од тога одступи. Поменуто одступање може бити намерно или нехотично, под влашћу разума или страсти, чак и онда када онај који одступа има у виду да тиме прекорачује оно што је „најпримерније” (на пример у смислу *ἀκрасία*). Другим речима, јединство, које на крају крајева савладава различитости, може бити конструисано само у историјском контексту. „Апстрактно-опште” појма човека утолико има историјску димензију.

Према Левиту, идеја јединственог човечанства, на основу грађе којом располажемо, не може се наћи пре стоичког „космополитизма”. Тек у споју ових стоичких наговештаја о јединственом човечанству са хришћанством долази до успостављања слике човечности, у сенци есхатолошког догађаја. Парадигматичност Христа, према Левиту, и идеја његовог поновног доласка, односно помирења човечанства за Богом, упућује на смисао и корен човечности [Левит, 2023: 178].

ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ

Карл Левит тачно увиђа да је конструкција човечанства по свом пореклу хришћанска. Пре стоика и у европској култури владао је јаз између античког човека и других народа. У контексту грчке филозофије и даље је на делу *природа* а не *историја*, ту је реч о кружном, а не линеарном кретању ка одређеном циљу. Исто тако, грчка филозофија показује тешкоће успостављања јединственог рода човека.

Проблем разумевања *људске природе*, то јест родовског јединства, јавља се већ у Аристотеловом (Aristotelis) „онтолошком зеву”, разлици између врсног одређења човека и његовог индивидуалног уделовљења. Наиме, Аристотел, критикујући Платоново (Platonos) схватање идеја као родова – истиче *бићносћ* врсног једног. Свака је врста у том смислу – оно случено, последња разлика која се уноси у род, и утолико – *суштинско одређење* [Met. 999a 1-6]. Када Аристотел каже да „човек рађа човека” – у овом одређењу остаје нејасноћа шта има првенство, облик, односно врсно одређење као последња недељива разлика, или појединачни човек, који настаје у смислу физикалне непрекидности [Žunjić, 1988: 400–401]. Дакле, упркос томе што Аристотел врсно одређење сматра несводивим односно недељивим на, рецимо расе – појединачне разлике које искрсавају указују на проблем овако успостављене јединствене суштине. Питање – по чему је Сократ (Socrates) то што јесте, по томе што је човек, или по томе што је Сократ, показује разлику унутар *људске врсте*, која се онда може ширити и на различитост раса или културне специфичности друштвених заједница. Уосталом, јасна демаркациона линија између Хелена и нехеленских народа, битно је утицала на разумевање „човечности” која је за Грке остајала у оквирима полиса. Искорак, с правом каже Левит, догађа се тек у стоичком „космполитизму”, мада је и у овом случају реч о одређењу јединствене суштине „по природи”.¹ То значи да стоици верују у природну способност сваког човека да делује у складу са природом, али из тог уверења не следи да ће се сви људи тако и понашати, када једном сазнају да је њихова „судбина” неминовна. Још Аристотелова *Никомахова етика* садржи мноштво примера који указују на несугласност промишљања и деловања, које стоици очигледно нису узимали у обзир. Парадигма прихватања природне неминовности, која важи за сваког човека, не подразумева утемељење човечности у избегавању афеката. Акцент је код стоика на природи, на физичкој неминовности, а не на суштини човека који у ствари само треба да дела у складу са оним што „не може да буде другачије”.

Тек у хришћанству, према Левиту, имамо артикулисану идеју о *човечносћ*. Наиме, човек је *слика* (икона) Божија, а то не подразумева

¹ Киничар Диоген (Diogenes) из Синопе први је тврдио да није грађанин нити једне државе, него космоса. За стоике, међутим, припадање том универзалном, светском грађанству, не искључује припадност заједници у којој је неко рођен. Сви људи су према стоицима обдарени разумом, па су самим тим способни да воде разуман живот, који није ништа друго до – сагласност са природом [Laertije, 1979: 229].

само специфичан начин постојања, по чему се човек разликује од свег осталог створеног света, него и императив да својим деловањем свако људско биће начелно треба да се уподоби Христу, да постане бог по благодати. У том смислу, Богочовек Христос, тврди Карл Левит, представља парадигму савршености, која тек треба да буде успостављена: „Будите дакле савршени, као што је савршен Отац ваш небески” [Мат. 5: 48].²

Модерна историја је, сматра Левит, у сенци хришћанског хуманизма, који у нововековној филозофији бива многоструко преиспитиван и реинтерпретиран. Левит се посебно задржава на Шелеровом (М. Scheler), Хајдегеровом (М. Heidegger) и Шмитовом (С. Schmitt) разумевању човечности и човечанства, која су под утицајем како Хегела (G. W. F. Hegel) с једне, тако и Ничеа (F. Nietzsche), с друге стране. Наиме, док Хегел афирмише поменути хришћанску идеју, и јединство човечанства види у духу, Ниче деконструира целокупан пројекат *човечности*, као својеврстан израз морала који је одређен идентификацијом онтологије и логике, односно вером у смисао космоса; уколико свет није логос него хаос, онда је надилажење страха од бесмисла истовремено и напуштање „исувише људског”.

Имајући у виду Левитову критику хришћанске идеје човечности, поставља се питање да ли она може бити разумевана и прочитана изван оквира метафизичке слике света, односно одређења човека неком суштином.

ХЕРМЕНЕУТИЧКИ ЈАЗ

Карл Левит истиче да је Макс Шелер у својој „предратној фази” (пре Великог рата), тврдио да су могућа одређења *човечности*, зависно од тога да ли се поставља питање „Откуда”, или „Куда”. Шелер сматра да није могуће одредити човека према природном пореклу („Откуда”), јер су разлике по нацији, раси и карактеру непремостиве.³ Остаје зато да човек буде одређен према *Куга*, јер само тако могу бити уједињене постојеће различитости. То јединство је, сматра Шелер, могуће путем вере у хришћанског Бога, који уједињује најразличитије људе у једно човечанство [Левит, 2023: 184]. Идеја превладавања разлика „између појединаца, полова, раса, нација и цивилизација”, односно успостављања „свечовека” [Калик, 2023: 161–162], с друге стране, почива управо на одступању од *одређења* човековог бића, односно свођења човековог постојања на супстанцу. Човек поседује могућност самообликовања, која надилази сваку дефиницију, и баш та отвореност гарантује превладавање до сада успостављених одређења, на бази којих се граде диференције између полова, нација, раса

² Ова реченица укључује први део извештаја о Христовој Беседи на Гори, и непосредно закључује науку о томе да се и према добрима и према злима треба понашати једнако. Сви су људи под милошћу Божијом, односно сваки човек представља божанску икону. Та ће једнакост по подобју посебно бити наглашена у *Посланици Римљанима* Апостола Павла [Рим. 3, 29].

³ Одређење човека по пореклу за Шелера и иначе мора да буде суочено са битном различеношћу човека од света. Додуше, „актуелни битак његовог духа”, који надмашује облике света, представља нешто иманентно људско [Scheler, 1987: 103], али људска историја показује установљења различитих идеологија о човеку, које су засноване на одређеним културним претпоставкама – по чему се, на пример, дионизијски човек разликује од *homo fabera* [Ibid., 127].

и цивилизација. Могућност превладавања диференција почива у самој отворености и „необјективности” људског постојања [Scheler, 1987: 57]. Међутим, овај „неминовни догађај” Шелер посматра као „спасење човечанства”. Реч је о циљу историјског кретања, које у крајњој линији треба да доведе и до „економског изједначења”, укидања политичких односа моћи [Ibid., 162], односно класних разлика. Спасење човечанства код Шелера је најнепосредније у вези са хришћанском идејом спаса као судбином човечанства.⁴

Да је вера у *homo naturalis* погрешна, показује јаз културних разлика. Међутим, уколико су ове културолошке диференције тако велике, остаје питање да ли је уопште могућа заједничка артикулација, односно јединствен одговор на питање „Куда?”. Не одређује ли разумевање питања о „циљу” људског деловања, или историјског кретања, сама *нарајивна сиррукјура*, проистекла из поменутих разлика – на основу којих је и разумевање онога „људског” за Европљанина другачије од начина на који је то освешћено у другим културама? Сâм Левит је, на основу својих искустава током рада у Јапану, могао да посведочи о овој разлици. Ако имамо у виду да ширење европске културе није променило ове аутономне културне обрасце неевропских народа, Шелеров увид, на који указује Левит, може се формулисати као херменеутичко питање: како је могуће разумети другог? Односно, како је могуће „јединствено” разумети „Куда?” у контексту другачијих наративних структура? Неевропска култура није заснована на једнаким основама, као култура баштињена на античким и римским претпоставкама и хришћанству. Према томе, пре него што се одговори на питање „Куда?” – у склопу различитих култура, треба имати у виду другачије контексте унутар којих се ово питање поставља.

Ако хришћанство представља јединствени „вапај света за избављењем”, то значи да се идеја човечанства може посматрати само из европског културног круга. Такав став, међутим, није само Шелеров. У време када Левит пише свој текст било је и других аутора који су указивали на различитост културе Запада, у односу на друге светске културе, анализирајући их управо мерилима „европског дискурса”. Притом, као мерило диференције није узимано само хришћанство, него другачији корени мишљења и разумевања света који претходе идеји избављења.

Добар пример за то је дело Алфреда Вебера (A. Weber), *Трајничко и историја*, које показује како је трагедија искључиво античко искуство, односно да се у древној Индији и Кини није догодило ишта слично овом „трагичком виђењу бивствовања” [Weber, 1987: 61]. Алфред Вебер није филозоф, па се можда управо из овог разлога термин „филозофија” у његовом делу појављује у веома растегљивом значењу. У том смислу треба разумети и почетно Веберово разликовање „трагичког виђења бивствовања” у Грчкој, насупрот „спекулативно-филозофском и пророчко-религиозном схватању егзистенције”, како Вебер именује источњачко, у првом

⁴ Према Шелеру – судбина света зависи од Бога. Хришћанство проистиче из потребе за избављењем, односно „то је религија света која у сваком свом покрету уздише за избављењем” [вид. Kalik, 2023: 172].

реду кинеско искуство. Наиме, Вебер показује како је трагичко виђење бивствовања јасан симптом одвајања европске културе од хтоничке подређености природним силама, што је, у ствари, предуслов настанка филозофије. С друге стране, Вебер у мудрости Истока, нарочито Кине, проналази универзализацију хтонског разумевања природе као скупа сила које одређују *целокујно биће*.

Вебер полази од констатације да су архајске културе трпеле разноврсне утицаје, при чему кључни догађај представља најезда „народа коњаника”, почев од 1200. године п. н. е. Међутим, Вебер још у првим поглављима своје студије указује на разлику у апсорпцији овог утицаја: на Истоку, старе, високоразвијене културе, само примају спољашње утицаје, тако да нови принцип уређења државе, који почива на узгајању коња, насупротив ранијој, земљорадничкој матријархалној структури – бива измешан са још увек живућим слојевима хтонског. На Западу, међутим, овај нови израз „више није одређен старим” [Veber, 1987: 61]: само на Западу, односно у старој Грчкој, догађа се еманципација од хтонизма, од ове архаичке, митске основе. У једном тренутку судбине Истока и Запада постају потпуно различите. Вебер овај увид експлицира у светлу разликовања хтонског матријархата, и потоњег патријархата, који се везује за установљење чврсте државне структуре, али недовољно истиче разлику између индоевропских језика у односу на кинески, мада, на једном месту, готово сасвим узгредно, указује како је пиктографско писмо један од разлога због кога Кина остаје имуна на апстрактно мишљење [Ibid., 105]. Другим речима, према Веберу је трагичко виђење бивствовања присутно само на Западу. На Истоку, мада из различитих разлога, не долази до развоја трагедије, чак ни до развића трагичког елемента у јуначким еповима, при чему је посебно интересантно Веберово осликавање Кине као антидрагичке земље.

Оно *ипраичко* у античкој трагедији догађа се, према Веберу, управо у суочавању главног лика са сплетом божанских сила. Додуше, сличну структуру можемо да запазимо и у херојском епу. Међутим, код јунака трагедије присутан је момент самосталности, који подразумева да њихово мишљење и деловање није потпуно подређено демонским силама; за разлику од епова, у трагедијама се јунак у великој мери показује изван света сила, његово деловање није подређено сукобу у божанском свету. Рецимо, док се код Хомера ради о сукобу на Олимпу, који се рефлектује на судбину јунака епова, у Софокловом (Sophokles) *Цару Егију* трагички заплет подразумева релативну Едипову самосталност деловања, иако је она и даље у сенци божанског провиђења.

Наведене Веберове оцене можемо сматрати донекле поједностављеним, ако се има у виду да се он посебно не осврће на готово нераскидиву спрегу божанског хтења и људских намера, тако наметљиво присутну у античким трагедијама, на коју указује пре свега Лески (A. Lesky), у својој теорији „двоструке мотивације” [Лески, 1995]. Међутим, иако је не именује, Вебер сасвим добро запажа кључну разлику између *ἦθος* и *δαίμόνιος*, *ћуди* („карактера”) и судбине.

Разумевање грчке трагедије као својеврсног корена западног мишљења у међувремену је постало готово опште место. У Есхиловим трагедијама Жан-Пјер Вернан (J. P. Vernant) проналази два савим различита разумевања *Δίκη*. Наиме, *Δίκη* је час природна датост односно божанска сила, час један, додуше непромењив, социјални поредак. У *Оресџији*, *Δίκη* се појављује и као *божанска њравда*, односно Ред и Закон, али и као осветница, дакле у једном магијско-демонском склопу. Према томе, Есхил у једном смислу *Δίκη* представља као силу, а у другом као узор за *σωφροσύνη*, односно као парадигму упућености, меру која претходи индивидуалном избору. Код Есхила је тако примаран овај сукоб две правде, митске силе и идеала мере. Јунаци трагедије уроњени су у овај сукоб [Вернан, 1983: 55].

Другим речима, трагичко иступање из подређености сукобу божанских сила треба сагледати проблемски, утврђујући какав је стварни смисао овог наговештаја ослобађања мишљења. Један пол трагедије одређује свеprisутна божанска нужност, а на другој страни ова нужност бива разумевана као *Θέμις*, Ред, који потребује ваљано промишљање. Нужност тиме постаје *φύσις*.

Дакле, док се у Есхиловој *Оресџији* сучељавају две *Δίκη*, код Софокла и Еурипида је, сматра Вебер, реч, превасходно, о издвајању појединца из митске збиље. Веберова интерпретација ову промену сагледава у контексту конкретних историјских прилика, чији је утицај на античку трагедију, у његовој студији, свакако пренаглашен. Јер, сукоб митског усуда и људског деловања укршта се код питања о трагичкој кривици, које код Вебера није посебно тематизовано. Кривица је могућа само уколико претпоставља одговорност пред једним принципијализованим законом. Нема кривице уколико је протагонист трагедије напросто жртва сукоба божанских сила, како што је то у херојском епу. Тако је јунак трагедије херој у сучељавању са демонским силама, али истодобно одговоран једном другачијем, новом идеалу *њравде*.

Разликовање „источњачке културе” и европског мисаоног контекста, такође, у корену су *евројоценџричкој* разумевања филозофије. Наиме, поетска дела Истока не пробијају се до филозофских садржаја, зато што се у овим делима не догађа одважни искорак мишљења, односно еманципација од чулних представа. Према Хегелу, иако се поетска дела древне Кине по богатству и лепоти могу мерити са античком поезијом, ми се у тој поетици не осећамо као код куће [Hegel, 1983: 99]; упркос томе што је од савременог човека веома удаљен свет Хомерових дела, ми га ипак знатно лакше разумемо него источњачке епове. Надаље, у *Науци логике*, Хегел установљује како се у *браманизму* не догађа филозофско промишљање бића – као код Парменида, то јест да се ту ради о непоузданој представи или фантазији [Hegel, 1976: 99], а не о зачетку филозофског мишљења.⁵ Иако Хегел будизам на изванстан начин укључује у историју самоосвешћења појмова, ту се не ради о неком иманентном, заокруженом

⁵ Супротно Хегелу, његов савременик Фридрих Шлегел (F. Schlegel) сматрао је да се корени филозофије налазе управо у древним источњачким мудростима, штавише да се индијска митологија, и митолошки спевови могу сматрати филозофијом [вид. Ђурић, 1999: 137].

мисаоном ставу, него само о негацији чистог бића – а то значи да је мисао источњачке *културе* одређен развојем филозофије, која је у основи једно античко, то јест европско искуство.

Питање о бићу може да се постави само унутар мишљења које више није одређено чулним светом, које успева да се издигне, напуштајући „равнодушну тупавост свога природног постојања” [Hegel, 1983: 48]. *Ti êstín* као зачетно питање филозофије, у оном *ti(с)* показује филозофију саму. Питање о почетку доводи до појма бића, и зато је ово питање, сматра Хегел, зачетно питање филозофије. У *Науци логики* стоји да је у природи самог почетка то да је он „биће, и ништа друго” [Hegel, 1976: 71] – а тај се почетак догађа у Парменидовој *Појми*, у којој се мишљење еманципује од чулног искуства. Почетак може да буде схваћен и као нешто непосредно, и у смислу посредовања, а Хегел истиче да се, када је реч о почетку науке, увек ради о неодвојивости непосредности и посредовања. Питање „шта јесте?”, према томе подразумева *принцип*, односно јединство форме са садржајем, субјективног деловања и објективног интереса. А управо то недостаје ономе што се некритички именује „источњачком филозофијом”.

На другом месту, у *Уводним предавањима за историју филозофије*, Хегел експлицитније објашњава разлику Истока и Запада, образлажући из ког разлога се не може говорити о филозофији у Индији или Кини. За разлику од европског, источњачко искуство подразумева „коначност хтења”, то јест коначну вољу, „која још није схватила себе као општу” [Hegel, 1983: 82]. Према томе, овде се не долази до појма, односно воља, жудња за оним што надилази непосредност, „још није слободна”. Уместо опште воље на Истоку влада стари религијски образац страха. Значење овог увида додатно појашњава *Филозофија историје*. Моралност је на Истоку – спољашњи каузализет, а из тога следи да се и закони друштвеног деловања такође доживљавају као спољашња принуда, а не као општа воља. Нема субјективне моралне воље, односно сâм дух се не јавља као нешто субјективно, и зато се може говорити само о страху и спољашњој принуди. Закон је према томе – туђа воља [Hegel, 2006: 132]. Другим речима, овде се не може говорити о *бићу*, као јединству непосредног и посредованог, објективне датости и субјективне „освешћености” [Bilimoria, 2018: 414]. А из тога исходи религијска обојеност источњачке културе, и то у смислу још увек неоткривене религије, која се базира на страху – слично старо-заветном науку, на који реферише и Хегел, о почетку мудрости као страху Господњем, Пс. 111:10 или Прич. Сол. 23:12 [вид. Stewart, 2018: 299].⁶

Традиција источњачких култура, на основу које се могу објаснити и савремене институције и обичаји (рецимо јапанска беспоговорна приврженост цару, или специфичан вид радне етике), опстаје упркос прихватању одређених елемената културе Запада – рецимо начинима организа-

⁶ Откривена религија, то јест хришћанство, у коме *Дух* више не пројављује своје апстрактне манифестације, него себе самог, надилази источњачку религијску свест. Хришћанство зато захтева не само религијске представе него и мисаону рефлексију, коју Хегел спроводи у *Енциклопедији филозофских наука*, указујући на драму идентитета и разлике у односу божанских личности [Hegel, 1987: 471].

ције друштва, или принципа капиталистичке продукције. Поставља се питање – да ли је конструкција идеје човечности у овом другачијем културолошком обрасцу, упоредива са њеном рецепцијом у контексту европског мишљења? Левит, имајући у виду управо овде сасвим сажето изнете Хегелове ставове, констатује да Ум (који јемчи апсолутну слободу), није опште људско стање ствари, већ је ограничен на европски дух – који на овим, умским претпоставкама, влада светом.⁷

Херменеутички императив, да се приликом интерпретације неког текста не премештамо у ауторово душевно стање, него у његово мишљење, односно да треба доспети до заједничког смисла – а то не подразумева напуштање „претходних мишљења”, односно сопствених мисаоних конструкција [Гадамер, 1996: 78] – када се пренесе на разумевање односа између две културне традиције, оставља места за резерву да ли је могуће конструисати смисао настао у контексту једне културно-историјске ситуације у другачијим друштвеним и историјским околностима. У Шлајермахерово (F. Schleiermacher) време, Фридрих Аст (F. Ast) је сматрао да треба успоставити „споразум” између античке филозофије и хришћанства, јасно увиђајући да различите традиције, чије трагове налазимо у савременом контексту, треба да буду помирене.

Чини се да овде ништа не помаже „временски одмак” о коме говори Гадамер (H. G. Gadamer), односно могућност да се филтрирају „предрасуде” о неком времену, укључујући и начине разумевања и интерпретације који су ближи духу времена у коме је настало дело које интерпретирамо. Када је реч о другачијим културним традицијама, конструкција разумевања захтева управо оно што Гадамер назива претпоставком наивног историцизма – да треба реконструисати дух времена и мислити у његовим појмовима.

Посебан проблем, такође, представља различитост језика. Уколико се могу пронаћи одређене сродности у језичком изразу, па самим тим и у мисаоним конструкцијама у индоевропском корпусу језика, на основу чега тврдимо да уопште можемо разумети другачије језичке традиције, или од нашег искуства удаљене конструкције писма (пиктографска писма)? Разумевање човечности, као општег појма који јемчи јединство целокупног човечанства, према томе, не може да буде спроведено полазећи од *terminus a quo* [Левит, 2023: 181]. Међутим, уколико су у коренима тако дубоке разлике, које одређују језик, уметничке форме, начине разумевања и покушаје промишљања – да ли је оправдано уверење да све то може да буде превладано у општем прихватању хришћанског Бога, којим се пренебрегавају *значањски хоризонти* европског културног круга, и аутономних култура Истока.

У том смислу не треба да чуди Левитова констатација, да се на трагу питања „Куда?” на крају долази до успостављања разумевања у контексту

⁷ Још Декарт у својим писмима износи став да до *res cogitans* не доспевају жене, душевни болесници и – Турци. Наиме, Турска је једна путена цивилизација, везаност за тело и чула онемогућује одбацивање чулне реалности, односно *cogito*, која отпочиње сумњом у оно што *сазнајемо* путем перцепције.

једне традиције. Остаје питање њеног промишљања и разумевања у другим културним обрасцима.

Сустрет хришћанства са античком филозофијом, према томе, битно одређује начин разумевања идеје спасења, стављајући грчке појмове у есхатолошки контекст историјског кретања. Утолико, не само хришћанска религија, него и античка исказна логика, разумевање бића, целокупно подручје „прве филозофије”, чине основу европског филозофског дискурса, у оквиру кога се рађа филозофија историје. Да ли поменути наративна структура може бити адекватно пренета и разумевана у другачијем склопу, који није формиран под утицајем грчке филозофије и хришћанског поимања историје?⁸

ФУНДАМЕНТАЛНА ОНТОЛОГИЈА И ПИТАЊЕ ЧОВЕЧНОСТИ

Границе хришћанског разумевања човечности Левит проналази код Ничеа и Хајдегера. Текст „О јединству и различитости људи” настао је неких десетак година пре Хајдегеровог *Писма о хуманизму*, али Левит наслућује пут једне хајдегеровске интерпретације. У Левитовом тексту најпре се скреће пажња на оно што Хајдегер у *Бивствовању и времену* назива „свакидашњим бивствовањем Ту”, односно облицима неправости бивствовања тубивствовања (неаутентична егзистенција), у којима одступања од *јравосићи* могу да буду разумевана као облици *дехуманизације*. Будући да се тубивствовање у његовој *баченосићи* у бивствовање-у-свету најпре јавља као *Се* [Heidegger, 1985: 190], дакле на један „неаутентичан начин” – односно у одступању од аутентичне егзистенције, *човечносћ* је релативно ретка појава, резервисана само за бивствовање човека који се еманципује од безличног *наклајања*, *знајижеље* или *двосмисленосићи*. Прави изазов идеји човечности је, међутим, у томе што Хајдегер *Се* не *одбацује* из бивствовања човека. *Се* је такође бивствовање тубивствовања, оно једнако полаже право на човекову онтичку структуру, а то значи да је човечност као пројекат изгубљена у овој „расточености” егзистенције. Све ово нас води ка знатно обухватнијој формулацији, коју Хајдегер развија у *Писму о хуманизму*.

Човечност човека, односно *хуманизам*, према Хајдегеру, увек има метафизичке основе, јер се суштина човека одређује полазећи од неког темељног одређења, а не с обзиром на бивствовање: сваки се хуманизам, каже Хајдегер, или заснива на метафизици, или претвара себе самог у основу метафизике [Хајдегер, 2003: 286]. Одређење човека у хуманизму подразумева да је он интерпретиран као једно бивствујуће, не узимајући у обзир да је човеково бивствовање оно из чега исходи не само могућност разумевања сопственог бивствовања, већ и способност да се разуме бивствовање и оног бивствујућег које није *иш-бивствовање*. Метафизички

⁸ Да је филозофија историје могућа и у исламу, који је такође ступио у везу са античком филозофијом (не прихватајући античко веровање у „вечно враћање једнаког”), показују историјски списи исламских мислилаца, рецимо Miskawaiha [Sharif, 1990: 481].

заборав бивствовања, дакле, онемогућује да питање о *иу*-бивствовању уопште буде постављено. И зато се у сваком хуманизму увек ради о утемељењу човека као бивствујућег. Према Хајдегеру, штавише, не само дефиниција човека као *animal rationale*, него и утемељења човека друштвеним односима (Маркс) или приматом егзистенције над есенцијом (Сартр) су метафизички – јер се у сваком случају ради о одређењу човека као бивствујућег. Хајдегеровим речима, историја хуманизма показује занемаривање *бачености* човека у бивствовање на такав начин да се у његовом бивствовању увек ради о бивствовању самом. Другим речима, чак ни код Сартра (J. P. Sartre) није на делу увиђање разлике између бивствовања и бивствујућег, па је примат егзистенције такође једна одлика човека као бића, а не његово бивствовање.

За разлику од Левита, који идеју човечности човека сматра изворно хришћанском, према Хајдегеру хуманизам је саставни део сваке метафизике, иако се овај термин први пут појављује у време римске републике. Хајдегер такође говори и о хришћанском хуманизму, који разуме слично као и Левит: „Хришћанство види човекову човечност, *humanitas hominis* насупрот *Deitas*-у. Као „дете божје”, човек учествује у историји спасења, слушајући и прихватајући позив Оца у Христу” [Хајдегер, 2003: 284–285], а нешто касније додаје да је хришћанство хуманизам „утолико што у његовом учењу све зависи од спасења душе (*salus aeterna*) и што се историја човечанства појављује у оквиру историје спасења [Ibid., 285–286]. Треба приметити да Хајдегерово виђење хришћанског хуманизма у ствари следи филозофску интерпретацију хришћанства какву налазимо код Томе Аквинског (Т. Aquino). Бит човека код Аквинског се одређују спрам Божје егзистенције. Разлика између човека и Бога ту је спроведена у основи аристотеловски. За разлику од Бога, човек је *бићно* одређен, односно као и код осталих створених бића, његова бит одређује његову егзистенцију. Превладавајући аристотеловски *онџолошки зев*, између бити човека и појединачног људског бића увођењем *causa exemplaris*, Аквински изричито човека одређује као креацију, при чему нема места ни за какав дуализам, јер је материја, као начело индивидуације, заправо *означена*, односно „димензионирана” [Аквински, 1990: 7]. Штаство човека, његово суштинско одређење (*animal rationalis*) утемељује сваког човека понаособ, означајући (*designatio*) материју од које је сачињен. Сваки је човек у том смислу суштински одређен као засебно биће. За разлику од анђела, који постоје бестелесно, човек, који поседује тело, у том споју са обликованом материјом, такође има индивидуална својства, због чега постоје „многе душе једне врсте” [Аквински, 1990: 54].

Дакле, иако хришћанство за Хајдегера није примарни облик хуманизма, оно је такође засновано на једном метафизичком виђењу човека, које га истовремено чини метафизиком. Најпре, у хришћанству се полази од суштинског одређења човека, а са друге стране историја човечанства усмерена је ка повести спасења.

Насупрот хуманизму, Хајдегер полази од другачијег виђења човека, изван његовог утемељења било којим привилегованим бивствујућим

[Хајдегер, 1998: 64]. Наглашавајући разлику у односу на Сартра, Хајдегер употребљава појам *ек-систиенција*. Дакле, када је реч о ек-систиенцији, ту се не ради о преношењу на човека оног одређења које према Томи Аквинском издваја Бога од створених бића. Првенство егзистенције над есенцијом (*Deus est ipsum esse*), заправо значи да је Божија егзистенција у корену одређења Бога, његове есенцијалности. Када се то пренесе на човека, то значи да је људска егзистенција оно што производи човекову бит. Насупрот томе, „ек-систиенција не производи нити поставља оно што је есенцијално” [Хајдегер, 2003: 291].

Ек-систиенција (у *Бивсћивовању и времену* Хајдегер још користи „метафизички” израз – „егзистенција”) је *οὐσία* човека, али не као нека његова „супстанција” у метафизичком значењу речи, него као стално суочавање са бивствовањем, егзистирање на начин који је одређен самим обликом специфичног бивствовања човека. Другим речима, човек постоји на такав начин да стално измиче суштинском одређењу, односно човечност није у некој есенцији, него, насупрот томе, у *ексћасису*, односно непрестаном односу са бивствовањем, које Хајдегер разуме двострано: бивствовање пушта („баца”) човека у специфичан однос према бивствовању (разумевање бивствовања), а ово разумевање на путу од онтичког ка онтолошком, увек је изнова упућено на скривање или раскривање бивствовања самог; бивствовање допушта човеку да остане при скривености или отворености бивствовања, па поменути релацију није могуће супстанцијално одредити. Екстатичност људског постојања, потцртава Хајдегер у својим позним списима, онемогућује да се о њој говори језиком метафизике, и зато Хајдегер намерно користи нефилозофске термине, често преузете из поетског говора.

Човечност човека, према томе, може се разумети само екстатички, односно сва одређења човека, и сваки хуманизам, могући су само као облици ек-стасиса. Све друго припада повести метафизике, коју Хајдегер додуше не утемељује као Левит – хришћанским учењем о спасењу и парадигмичном Бого-човеку, него њене корене проналази још Платоновој филозофији. Па ипак, хришћанско разумевање корена човека, односно утемељење егзистенције парадигмом Христа – независно од есхатолошке димензије која је према Ничеу увек производ метафизике – за Хајдегера не може бити ништа више до један *хуманизам*.

ЕК-СИСТЕНЦИЈА У ИСТОЧНОМ ХРИШЋАНСТВУ

Утицај хришћанства на образовање европског културног круга, у већој или мањој мери, одвијао се посредством античке филозофије. Не само да је филозофији још у најранијем хришћанству призната способност мисаоног откривања Бога, већ су захваљујући методама филозофије разјашњена поједина чворна места саме хришћанске доктрине.⁹ Велики доктринарни сукоб између источног и западног хришћанства, на пример,

⁹ На могућност мисаоног досезања Бога указује *Римљанима њосланица* апостола Павла; из ове могућности филозофске представе Бога исходи и „кривица” Хелена, који иако их је од тога делио само један корак, ипак нису „прославили” Бога [Рим. 1: 20–21]. Другим

подразумева филозофску експликацију теме спора, из које произлазе другачија уверења о *исхођењу* Духа светог (у Символу вере).

Западно хришћанство, такође, управо на основу филозофског промишљања долази до разумевања Бога као суштине свега постојећег. Свет као Божја креација није исто што и Бог, односно свет је отуђен од Бога – коме треба да се врати у есхатолошком чину избављења. Повратак Богу стоји на крају целокупног историјског дешавања. Историја је, самим тим, – прогрес, она има сврху на основу које се може објаснити сваки догађај и свака појава. На то најуверљивије упућује такозвани „телеолошки пут”, односно пети доказ постојања Бога који је конципирао Тома Аквински.

Разуме се, линеарно разумевање времена, и идеја прогреса, нису по духу антички. Код Аристотела, који је за Тому Аквинског био узор филозофског мишљења, Бог остаје заувек довољан самоме себи. Кружно кретање је насавршенији начин кретања. Свака промена која тежи нечему спољашњем израз је несавршености неког делујућег бића. Из тог разлога, код Аристотела је онтолошки могућ *αὐτόματον*, који је присутан и у оном што може да буде другачије (као *τύχη*). Спајање *суштинe* и *сврхе*, подразумева уношење хебрејског веровања у чин избављења, такозвани јеврејски профетизам [вид. Löwith, 1990: 45].

У *Summa contra gentiles* Аквински телеолошки доказ везује за Јована Дамаскина (I. Damasskenos), и Авероесово (Averoes) тумачење друге књиге Аристотелове *Физике*: мора постојати неко више биће које омогућује да се супротне ствари споје, односно да из њиховог споја произађе нека одређена сврха [Akvinski, 1990: 366]. У *Suma theologiae*, телеолошки доказ је крајње обликован у хришћанском духу, при чему је сврха разумевана као циљ: „Према томе, постоји неко умно биће које сва бића природног света усмерава према одређеној сврси. То биће називамо Богом” [Akvinski, 1982: 175]. Тај циљ подразумева превладавање разлике света и Бога у новом јединству.

Изложена концепција, коју Тома Аквински спретно заокружује у *philosophia perennis* – утицала је на тумачење, па и превођење античких текстова, који сада имају призвук есхатологије, интерпретиране као спој сврхе и циља. Оваква интерпретација је утиснута у сваку филозофију историје.

Однос хришћанства и филозофије, међутим, не исцрпљује се у овде сасвим сажето изложеној рецепцији која свој утицај протеже све до савремене филозофије. Филозофски образовани теолози Православне цркве, на супрот изложеном, указују на другачији пут интерпретације. Тај пут се открива на плану разумевања односа суштине и *личности*.

Грчки термин *πρόσωπον*, означава оно што је засновано на односу. Како то истиче Христо Јанарас (H. Giannaras), *πρόσωπον* значи „лицем окренут према нечему” (*πρός* = ка, *ὤψ*, *ὄπος* = око, *излeг*) [Јанарас, 2009: 7].¹⁰

речима, не само пут вере, него и пут знања воде до Бога, а на комплементарност ова два пута први је у периоду патристике указао Атенагора (Athenagoras) [вид. Мајогов, 1982: 69].

¹⁰ Термин *πρόσωπον* уобичајено се преводи као лице, или образ, облик [вид. Senc, 1910/1988: 512].

Из оваквог разумевања значења грчког *πρόσωπον* исходи да се ради о *βίωσι* заснованом на односу. Дакле, није реч нити о суштини, нити о неком њеном „лику” или „об-лику”, већ о постојању које је окренуто ка нечему, које остварује однос, и чије разумевање укључује и само разумевање односа. Када је реч о природним предметима, они се појављују као *φαινόμενα* у овом односу (окренутости ка нечему), то јест тај однос те предмете открива као оно што јесу.

Уколико човека разумемо као личност, следећи овакву аргументацију, онда човечност није суштина, него *начин њостојања* човека, а његово постојање је увек *односно*, окренуто ка феноменима (појавама ствари, које у овом појављивању откривају своје начине постојања). Из тога такође следи да биће са којим долазимо у сусрет „познајемо као присуство, а не као суштину” [Јанарас, 2009: 9].¹¹

До разумевања *πρόσωπον* као *односа*, долази из настојања да се објасни Тројединство. Ту се сусрећемо са два појма – *δμοσιος* и *ύπόστασις*, која се уобичајено преводе као „једносушност” и „подлога” (основа). Григорије Богослов (Γρηγόριος ο Θεολόγος) и Григорије Ниски (Γρηγόριος Νύσσης) први настоје да разјасне релацију ових појмова, који су претходно чак и поистовећивани, у значењима *једна суштина* и *сујстијанција*. Кападокијски оци први су, према Јанарасу, раздвојили „хипостасис” и „суштину”, служећи се аристотеловском разликом првог и другог бивства.¹² Суштина би у том смислу била *групо*, а хипостаза *прво бивство*, које за разлику од Аристотеловог учења није последњи род, него појединачно постојање. Такође, а у томе је разлика у односу на томистички *causa exemplaris*, то прво бивство подразумева – *ејзистенцијалну различитост* од *суштинине*, битног одређења у роду или врсти. Таква различитост није одређена суштином (као њена последња разлика), него подразумева релациони однос, који *прво* бивство тек чини егзистенцијално својственим [Јанарас, 2009: 26]. Сасвим поједностављено, овде начин постојања одређује специфичност, која у том смислу није само последњи случени облик другог бивства.¹³

Захваљујући том односном одређењу, личност није само скуп својстава, утемељених неким суштинским одређењем. А то значи да се личност објективно не може одредити. Разлика у односу на аристотеловско извођење дефиниције овде постаје сасвим очигледна, јер је *differentia specifica* скуп одређених својстава на основу којих се нека конкретна

¹¹ Специфичност оваквог разумевања личности је у томе што постојање човека није само *актуалност*, која се, као код Шелера, „не може објективизирати”. Иако је „особа” за Шелера „склоп реда аката”, она је ипак одређена *духом* који, иако непредметан и у сталном покрету, несводив на супстанцу, ипак нека есенција, чија је активност „вазда у себи самом” [уп. Scheleg, 1987: 57]. Насупрот томе, Јанарас говори о личности која се разуме само из односа, надилазећи свако битно одређење, па у том смислу и само првенство егзистенције над есенцијом.

¹² Наговештај разликовања ова два појма налазимо код Плотина (Plotinus), у диференцији Једног од хипостаза [вид. Bertozzi, 2021: 112].

¹³ „Схватато суштину као чињеницу универзалног, као врсту, као скуп својстава, али када се ради о Богу или човеку, суштина постоји само у личностима, а личност представља апсолутну другачијост (тј. сопственост) у односу на општа својства суштине” [Јанарас, 2009: 26].

ствар разликује од сваке друге. То не значи да је хипостаза потпуно одвојена и независна од суштине, него да она надилази својства, односно својим постојањем на извештан начин „излази из себе”, у грађењу односа са другим бивствујућим.

Овакво одређење *ύπόστασις* код Григорија Ниског, условило је да он овај појам замењује појмом *πρόσωπον*. Дакле, личност није *лик*, она није одређена суштином, већ је њено постојање, које подразумева однос према другом, чини ек-статичком. У том смислу, Јанарас одређује појам *έκστασις* као „излажење из природно датих рационалних способности” [Јанарас, 2009: 31].

Констатација да само човек, од свих створених бића, има личност, и да је по томе сличан Богу (по односу *δμοιονσιος* и *ύπόστασις*), удаљава изложено становиште од потоњег метафизичког утемељења човека људском бити, а самим тим и од сваког хуманизма. Имајући у виду укратко изложено учење, примерено је поставити питање – да ли из њега исходи могућност разумевања јединства човека, односно установљење *човечно-сти* које неће поништавати културолошке разлике, уколико већ допушта личностни *екстази*? Одступање од хуманитета и даље оставља недирнутом слику есхатолошког избављења, која се надвија над сваким културним обрасцем подарујући му историјски смисао у повести спасења.

Хајдегер, који тубивствовање ослобађа метафизике хуманитета, тезом о „забраву бивствовања”, и потреби повратка, надиласка, новог раскривања бивствовања, такође усваја идеју о *избављењу*, одбијајући, међутим, да овој идеји пружи есхатолошке оквире. У интервјуу за *Шилл*, који је објављен тек по Хајдегеровој смрти, стоји занимљива варијација на тему хришћанске есхатологије:

...филозофија неће моћи да учини никакву непосредну промену садашњег света. Не само филозофија него и свако друго људско мишљење и настојање. Може да нас спасе само један бог. Остаје нам само једина могућност да се путем мишљења и певања приреди спремност за појаву бога, или за одсуство бога у пропасти, да пропаднемо у сучавању са одсутним богом [Heidegger, 1976: 206].

Долазак или одсуство бивствовања не зависе од човека, јер би то подразумевало ново западање у метафизику. С друге стране, долазак бивствовања је неизгледан, иначе се актуелна ситуација не би могла објаснити другачије него метафизички. Па ипак, надолазак бивствовања подразумева повратак човечности, коју Хајдегер настоји да промисли изван „хуманистичких оквира”.

С друге стране, посматрање човека у сенци Другог Христовог доласка, у хришћанству, макар на први поглед, неодвојиво је од разумевања истинске човечности, праве људске природе, која ће бити поново успостављена на крају постојећег света. А ако учење о екстасису посматрамо хајдегеровски, проречено укидање смрти, и преобразба материје, представљају опасност и за саму онтичку структуру, односно екстазу у будућност (*Vorlaufen zum Tode*).

Екстатичка личност, међутим, почев од кападокијских отаца па до Јанараса, не подразумева битну онтолошку промену у будућим историјским догађајима. Пре би се могло говорити о очувању те *људске природе* (као ек-систенције), о њеној будућој пуној афирмацији. На тој основи, јединство човечанства може се градити на универзалним феноменима људског постојања: љубави, игри, односу према смрти. Есхатолошка димензија у том смислу не подразумева повратак човека бити од које се удаљио, него уздицање екстатичности људске природе, која у постојећем свету потпада под различите есенцијализме.¹⁴

ЗАКЉУЧАК

Рани текст Карла Левита, постављајући питање о могућностима концепције човечанства изван јудео-хришћанских идеја, несумњиво отвара плодносно поље за даља истраживања. Међутим, Левит овде има у виду само једну рецепцију хришћанства, на којој се уистину гради својеврсна филозофска есхатологија. Исто тако, могло би се приговорити и његовој анализи Хегела, а истраживање Хајдегера, разумљиво, не односи се на будућу, другу фазу његовог филозофирања, која ће бити обелодањена тек након Другог светског рата.

Такође, Левит не разматра друге, нововековне факторе *јединствене човечанства*, чија би фундираност у јудео-хришћанској слици света најблаже речено била натегнута. На пример, унутрашњу кризу капитализма Маркс не објашњава имајући у виду есхатолошке претпоставке, јер се ради о анализи друштвеног поретка чији економски механизми и социјалне

¹⁴ Ек-статичност човека, у контексту поменутог учења о коме реферише Јанарас, подразумева однос са другим; релација је оно на чему почива личност (однос према Богу или према другом човеку), док се екстаза код Хајдегера остварује „унутар” самог тубивествовања. Мартин Бубер (М. Buber) истиче да је Хајдегерово „тубивествовање” монолошко [Бубер, 2023: 164], а то значи да човек, као бивствујуће, до разумевања бивствовања долази „остајући-код себе” – чему Бубер супротставља *дијалошко усјосјављање Ја*, које укључује „партнерство другог” [Kindić, 2010: 151]. Бубер разликује безлични став Ја-Оно, карактеристичан за човека као субјекта, од Ја-Ти односа. За разлику од човека који затворен у оклоп субјекта није способан за *однос*, а поготово не за егзистенцијални сусрет са живим, непредвидивим Ти, личност је једино способна да трансцендира свет ствари и сретне другу личност. „Кроз различите односе са појединачним Ти постепено се изграђује целовита личност, способна за савршени однос, тј. за врхунски сусрет са вечним Ти” [Kindić, 2009: 123], живим Богом. Бубер, чији је текст објављен у Либертовом часопису *Philosophia*, критикујући Хајдегерову „антропологију”, тврди да код овог мислиоца „однос према појединачним људима постоји само као однос збрињавања”. За разлику од Хајдегера, кога карактерише псеудоконкретност, Бубер истиче: „Суштински однос према појединачним људима може бити само непосредни однос бића према бићу, у коме се дрешти затвореност човека и пробијају границе његове властитости”. Код Хајдегера религиозни животни однос – онај који се назива „односом према Богу, односом према апсолуту или односом према тајни”, по Буберовом мишљењу „потпуно недостаје” [Бубер, 2023: 172]. Превладавање суштинског одређења, односно *хуманизма* за Хајдегера не потребује ни другог човека, ни Бога; *Vorlaufen zum Tode* самим тим има примат над еросом, који се открива у личносној екстази. Хајдегер у *Бивствовању и времену* нигде не говори о љубави, док је смрт, као „највластитија и непревладива могућност тубивествовања – заправо „неодношјава” јер „припада” само властитом тубивествовању [Heidegger, 1985: 299].

претпоставке не морају бити схваћене као имплементација идеја прогреса. Исто тако би и Марксов хуманизам могао да буде олако проглашен за метафизику. Експлоатација је битан предуслов капиталистичке продукције, а економска подређеност човека њеним механизмима указује на битно сужавање људских могућности – а то значи да критика „отуђења” није ни посредно ни непосредно подстакнута уверењима о смислу историјског кретања (иако сам појам „отуђење” сугерише на одступање од „хуманитета”).

Упркос томе, Левитов текст изриче једну оригиналну тезу, која ће у њеној каснијој формулацији, у делу *Светска њовест и гођањање сјаса*, бити знатно уверљивија – и у том смислу филозофски подстицајнија. На бази поменуте тезе могу се поставити питања о различитим могућностима рецепције основних феномена људског постојања, у другачијим културолошким склоповима, другачијим виђењима научне слике света, зависно од оквира „примарне” културе – особеним начинима друштвене организације и модалитетима успостављања државе и права према одређеним идејним императивима у разним деловима света. Рецимо, да ли је однос према смртности битно културолошки одређен, или се може рећи да смрт у сваком културно-историјском склопу изазива једнаку стрепњу, а „жудња за бесмртношћу”, како то каже Мигел де Унамуно (М. Unamuno), представља „први и основни услов свег мисаоног или људског сазнања” [Кинђић, 2016: 177].

Објављивање Левитовог текста, у светском часопису који је Либерт уређивао у Београду – показује виталност филозофске заједнице у временима непосредно пред почетак великог светског сукоба: овај текст, посматран у историјској димензији, представља не само филозофску анализу актуелних прилика, него и облик филозофског отпора, који сам по себи не може ићи другачије него изокола.

Питања која поставља Карл Левит у тексту „О јединству и различитости људи” и даље су актуелна, у време када се на нов начин актуализује опасност једнодимензионалног одређења човека. У том смислу, Левитов текст иницира да та питања буду постављена и у контексту нашег времена, у коме је веома изражена тенденција да јединство човечанства више не подразумева чин избављења, него прихватање краја историје, као планетарне доминације идеологије либерализма.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бубер, Мартин (2023). Остварење човека. О антропологији Мартина Хајдегера. У: *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Аријура Либерџа: избор: расправе–црејиска–докуменџа (делимично на немачком)*. Ур. Здравко Кучинар. Београд: Досије студио.
- Вернан, Жан-Пјер (1983). *Мит и џраједија*. Нови Сад – Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Гадамер, Ханс Георг (1996) *Похвала џеорији*. Цетиње: Октоих.
- Ђурић, Михаило (1999). *О џојреби филозофије данас*. Нови Сад: Прометеј.
- Јанарас, Христо (2009). *Личност и ерос*. Нови Сад: Беседа.

- Кинђић, Зоран (2016). *Увод у филозофију религије*. Београд: Досије студио.
- Левит, Карл (2023). О јединству и различитости људи. У: *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Арђура Либерђа: избор: расправе–ђрејиска–документиђа (ђелимично на немачком)*. Ур. Здравко Кучинар. Београд: Досије студио.
- Лески, Албин (1995). *Грчка ѓрађегђја*. Нови Сад: Светови.
- Нови Завђеђ* (1984). Пр. Комисија Светог архђјерејског синода СПЦ. Београд: Свети архђјерејски синод СПЦ.
- Свеђо ѓисмо*. Нови српски превод (2021). Београд: Удружење Иконос.
- Хајдегер, Мартин (1998). *О сђвари мишљења*. Београд: Плато.
- Хајдегер, Мартин (2003). *Пуђни знакови*. Београд: Плато.
- Аквински, Тома (1982). *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus.
- Аквински, Тома (1990). *Izbor iz djela*. Zagreb: Naprijed.
- Аристотел (1985). *Metafizika*. Zagreb: FPNSZ, Liber.
- Bertozzi, Alberto (2020). *Plinius on Love*. Leiden and Boston: Brill Academic Publishers.
- Bilimoria, Purushottama (2018). Hegel's Reading of the Logic of Indian Philosophy. *Australasian Philosophical Review*, II(4): 412–419.
- Gadamer, Hans Georg (1979). *Istina i metoda*. Sarajevo: „Veselin Masleša”.
- Hegel, G. V. F. (1976). *Nauka logike*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. V. F. (1983). *Istorija filozofije I*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. V. F. (2006) *Filozofija istorije*. Beograd: Fedon.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Enciklopedija filozofijskih nauka*. Sarajevo: „Veselin Masleša”.
- Heidegger, Martin (1976). Nur noch ein Gott kan uns retten. *Der Spiegel*, 31. V 1976: 196–216.
- Heidegger, Martin (1985). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Kalik, Mario (2023). *Šelerov projekat filozofske antropologije i metafizičkog spasa čoveka iz krize moderne civilizacije*. Doktorska disertacija Univerzitet u Beogradu: Filozofski fakultet.
- Kindić, Zoran (2010). Misaona figura odnosa u filozofiji Martina Bubera. *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, 4: 149–173.
- Kindić, Zoran (2009). Buberovo reaffirmisanje svakodnevice. *Filozofski godišnjak*, 22: 113–136.
- Laertije, Diogen (1985). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: BIGZ.
- Löwith, Karl (1990). *Svjetska povijest i događanje spasa*. Zagreb: „August Cesarec”; Sarajevo: „Svjetlost”.
- Majorov, Genadij Georgijevič (1982). *Formiranje srednjovekovne filozofije*. Beograd: Grafos.
- Scheler, Max (1987). *Položaj čovjeka u kozmosu*. Sarajevo: IGP „Veselin Malseša”.
- Sharif, Mian Mohammed (1990). *Historija Islamske filozofije I*. Zagreb: August Cesarec.
- Stewart, John (2018). *Hegel's Interpretation of the Religions of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Veber, Alfred (1987). *Tragično i istorija*. Novi Sad: Dnevnik i Književna zajednica Novog Sada.
- Žunjić, Slobodan (1988). *Aristotel i henologija*. Beograd: Prosveta.

KARL LÖWITH AND THE CRITICISM OF CHRISTIAN HUMANISM

by

VLADIMIR ĐURĐEVIĆ
Serbian Philosophical Society
Čika Ljubina 18, Belgrade, Serbia
vladimir.djurdjevic66@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-1981-4375>

SUMMARY: Carl Levitt's text "On the Unity and Diversity of People", written in the early period of this author's philosophical work, explains the thesis that the idea of humanity (on which the concept of a unified humanity is based) is Judeo-Christian in origin: all peoples and all cultures, regardless of their "natural diversity", are united in the eschatological act of salvation, and the Son of God represents the paradigm of humanity. In this way, in the "historical context", all natural differences are immersed and neglected, which results, among other things, in the planetary domination of Western culture. Analyzing Levitt's thesis – which represents the embryo of what would later become his book *World History and the Event of Salvation*, this text points to the possibility of a universal Christian idea of humanity, beyond "metaphysical humanism". Levitt, like Heidegger, understands the Christian idea of humanity in the light of the interpretations of so-called Christian thinkers, primarily Thomas Aquinas, without thematizing the ecstatic dimension of the concept of personality, as a relation, in which the "essential" determination of existence is abandoned.

KEYWORDS: Idea of humanity; Humanism; Eschatology; Personality; Ex-istence