

CURRICULUM VITAE

(1959)

KARL LÖWITH

Kahe aasta eest selgitas mulle Gadamer 60. sünnipäeva puhul minu kujunemisteed ühe teekaaslase perspektiivist. Kui ma pean täna ise, omaenda vaatepunktist, ennast tutvustama, siis saab perspektiivi suhteline selgus selle nägemiseks, mida ollakse püüelnud, tuleneda vaid aja kulgemisest, tagasivaates juhuslike kohtumiste ning üksteisele järgnevate sammude sisemisele järjekindlusele, mida kõigist kõrval- ja eksiteedest hoolimata nimetatakse elukäiguks.

Esimese kohtumise filosoofia ja teadusega, mis tänapäeval lahknevad sedavõrd, et filosoofia omandab juba ta enda filosoofiateaduskonnas nagu ka teaduste akadeemias kõikuva eriasendi, võlgnen kooliajale: oma ladina keele õpetajale H. Poeschelile ja oma joonistusõpetajale E. Esenbeckile Müncheni reaalgümnaasiumis. Need mõlemad isalikud sõbrad ergutasid minu filosoofiahuvi.

Teadusega kohtusin ma suurepärase bioloogiaõpetaja P. Wimmeri isikus, kes laskis meil valmistada mikroskoopilisi preparaate ning avas meile elusmaailma imesid. Mõlemad, filosoofiline refleksioon oma olemasolule loomuliku maailma tervikus, nagu seda mulle kõigepealt vahendasid Schopenhauer ja Nietzsche, ja reflekteerimatu teadus elavast, ajendasid mind pärast tagasipöördumist sõjast ja sõjavangistusest,

kus mul oli palju jõudeaega vabaks järelemõtlemiseks, õppima Münchenis ja Freiburgis kõrvuti *filosoofiat ja bioloogiat*. Filosoofiat kõigepealt A. Pfänderi ja M. Geigeri juures, kes virgutasid meid oma loenguis iseseisvale mõtlemisele, bioloogiat aga botaanik K. v. Goebeli ning seejärel Freiburgis Nobeli laureaadi H. Spemanni juures, kes õpetas meile arengumehhaanilisi eksperimente. Need kaks suurt looduseuurijat äratasid minus selle praegusaegses filosoofias paljuski kaotsi läinud arusaamise teadatahtmisest puhtalt teadmise enda pärast.

Müncheni nõukogude vabariigi rahutused ajasid mind Freiburgi, kus ma sain range fenomenoloogilise kooli E. Husserlilt. Unustamatult on mees, kuidas see nähtamatute asjade suur uurija noil päevil, kui kardeti Freiburgi hõivamist Prantsuse vägede poolt ja auditooriumid jäid tühjaks, jätkas oma esitusi kõrgendatud rahu ja kindlusega, nagu ei võiks teadusliku uurimise tõsidust häirida miski siin maailmas. Tema assistent oli eradotsent Heidegger, kes juhatas meid Husserli "Loogilistesse uuringutesse", aga ka Dilthey, Bergsoni ning Simmeli töödese. Heideggeri vaimse algatuse tuntav intensiivsus ja läbipaistmatu süvitsiminek pani kahvatama kõik muu ning võõrutas meid Husserli naiivsest usust lõplikku filosoofilisse meetodisse. Need esimesed Freiburgis õppeaastad 1919–1922 olid võrratult rikas ja viljakas aeg. Kõik,

millest veel tänapäevalgi minu põlvkond vaimsest toitub, loodi tollal, mitte hoolimata sellest, vaid just selle tõttu, et kõik kandis lagunemise pitsert ja ootas kriitilist uuendamist. Heideggeri külgetõmbejõud põhines samuti looval lammutamisel, traditsioonilise metafüüsika "destruktsioonil" selle küsitavaks muutunud alusteni välja. Üks selline alus, mille "Olemine ja aeg" pani küsimuse alla, on kreekalikult mõistetud olemise ajaline mõte, eeldus, et ainult see "on" tõeliselt, mis on alati praeguselt kohalolev. Küsimuse alla võis selle traditsioonilise olemiskäsituse panna aga üksnes seetõttu, et Heideggerile endale on mõõduandev ajaline horisont inimliku olemasolemise ja üldse olemise mõistmiseks tulev ja tulevikuline. Ja kuna Esimese maailmasõja järgses ajas ning sellest ajast peale meie maailmas tõepoolest ei ole enam *nunc stans*'i ja püsivat seisust, sai Heideggeri ajalise ja edaspidi ajaloolisuse analüüsist endast aja märk. Ma püüdsin hilisemal aastail endale selgitada seda "Olemise ja aja" ajalist mõtet ühe konfrontatsiooni puhul, "M. Heidegger ja F. Rosenzweig, täiendus "Olemisele ja ajale"" (1958; ingliskeelne redaktsioon 1942), sest ilma igaviku horisondita on ajalisust sama vähe kui ilma suhteta kõiksusesse on üksikut, omaenese eksistentsi.

Neil otsustavatel aastail pärast 1918. aasta kokkuvarisemist seadis sõprus P. Gotheiniga mind valiku ette: kas ühineda St. George ja Gundolfi ümber moodustunud ringiga või siis järgida omapäi Heideggeri, kel oli täiesti teisel viisil sugugi mitte väiksem diktaatorlik võim noorte hingede üle, ehkki keegi tema kuulajaist ei saanud aru, kuhu ta õieti sihtis. Lagunemisaegadel on erinevat liiki "juhte", kes sarnanevad üksnes selles, et nad olemasolevat radikaalselt eitavad ja on otsustanud näidata teed "ainsana vajaliku" poole. Tegin otsuse Heideggeri kasuks, ja see positiivne otsus on aluseks ka kriitikale, mille ma 35 aastat hiljem avaldasin pealkirja all "Heidegger: Viletsa aja mõtleja" (1953), et katkestada tema kütkestatud pooldajaskonna steriilse imitatsiooni lummus ning äratada arusaamine Heideggeri olemisajaloolise mõtlemise küsitavusest. Pärast promotsiooni (1923) M. Geigeri

juures tööga Nietzsche kohta ja inflatsiooni haripunktil võtsin vastu koduõpetaja koha ühes Mecklenburgi mõisas, ja 1924. aastal järgnesin ma oma õpetajale Marburgi, et habiliteeruda tema juures fenomenoloogilise tööga "Indiviid kaasinimese rollis" (1928). Enne seda olin ma vastumeelsusest taotletava akadeemilise eesmärgi kombekohase äraistumise suhtes hoidnud end aastaks kõrvale Roomas ja Firenzes. Mina ja Sina, isikupärane kaasmaailm, kus igaüks – oma vanemate pojana, oma naise mehena, oma sõprade sõbrana, oma õpetajate õpilasena ning õpilaste õpetajana – on suhteliselt teiste poolt määratud, see meid ka "indiviididena" konstitueeriv kaasmaailm, näis mulle tollal olevat meie mõõduandev maailm, sest see puudutab meid vahetult ja igapäevaselt. K. Marxi varajaste kirjutiste ilmumine (1927) ajendas mind seda maailma liigimlikku horisonti avardama ja lülitama ajalooliselt kujunenud ühiskonnastruktuuri objektiivse võimu omaenese eksistentsi sfääri ning seega koos Marxiga nägema, et näiliselt sõltumatu, sest üksik "indiviid" on tsiviilühiskonna liige, ta on *bourgeois*, erinevalt iseenest riigikodanikuna. Tegelik motiiv Marxi lülitamiseks filosoofia ajalukku – see oli tollal akadeemiliselt veel šokeeriv – aga ei olnud mitte niivõrd tsiviilühiskonna probleem, vaid noore Marxi poolt kuulutatud *filosoofia lõpp pärast Hegelit* ning filosoofia muundamine olemasolevate olude teoreetiliseks kriitikaks nende praktilis-revolutsioonilise muutmise eesmärgil, seega siis *filosoofia* muundamine *marksismiks*. Marxi filosoofiline tähendus ei seisne esmalt tema analüüsis inimese "enesevõõrandumisest" kõike "kaubana" tootvas ühiskonnas, vaid selles, et väitluses Hegeliga tahtis Marx filosoofia kui sellise "ületada". Vastavalt sellele tendentsile on marksism tõepoolest kogu senise filosoofilise mõtlemise *vastane*. Kes tahab maailma "muuta", kes tahab endale maailma teistsugusena, kui ta on, see ei ole veel hakanud filosoferima ja vahetab maailma ära maailma *ajalooga* ning selle omakorda inimese tehtuga. Minu huvi vasakhegeliaanide Hegeli-kriitika vastu, mis oli ühtlasi kriitika filosoofia pihta üldse, kohtus Heideggeri laskumisega absoluutse vaimu

spekulatiivse ontoloogia ülespuhutusest faktilisele, lõplikule ja ajaloolisele olemasolemisele. Sellele kahesugusele, aga üksmeelsele huvile Kierkegaardi ja Marxi mässu vastu ning Heideggeri rünnaku suhtes kogu traditsioonilisele metafüüsikale, millel juba Dilthey oli võtnud pinna jalge alt, vastas minu habilitatsioonikollokviumi teema "Feuerbach ja klassikalise filosoofia lõpp". Sest saksa klassikaline filosoofia oli Hegeliga jõudnud tõepoolest teatava täiuslikkuse lõpuni.

Esimene tulemus sellest tegelemisest Marxi varajaste filosoofiliste kirjutistega oli traktaat "M. Weber ja K. Marx" (1932). See töö lõpes kõhklevalt, sest mulle näis olevat Weberi eksistentsiline relativism ülima väärtuse vabal valikul just niisama paikapidamatu kui marksistlik tees inimesest sotsiaalse liigiolendina, kelle ülesanne on realiseerida maailmaajaloo üldine tendents.

Mul oli 1919. aastal õnn kuulata M. Weberi Müncheni ettekannet "Teadus kui elukutse ja kutsumus", ja sellest ajast peale ma tean, mis on silmapaistev mees. Tema ettekande kibedad lõpusõnad on mul veel praegugi, neljakümne aasta järel meeles. Need tipnesid nendingus, et "kõigil neil paljudel, kes ootavad uusi prohveteid ja lunastajaid, on olukord sama, nagu see kõlab tollest kaunist juutide pagenduse aegsest valvurilaulust: "Mu vastu hüütakse Seirist: Valvaja, on's palju veel ööd? Valvaja ütles: Hommik on tulemas ja ka öö; kui te tahate otsida, otsige, pöörake ümber, tulge."" [Js 21, 11–12] "Rahvas, kellele seda öeldi," lõpetas M. Weber, "otsis ja ootas üle kahe aastatuhande, ja me tunneme tema vapustavat saatust. Sellest aga võtkem õppust, et igatsuse ja ootamisega ei tee midagi ära, ja tuleb asuda oma töö kallale ning vastata "päeva nõudele"." M. Weber oli veendunud, et see nõue on selge ja lihtne, "kui igaüks leiab demoni ja kuuletub talle, kes hoiab *tema* elu lõnga".

Üheaegselt oma mittemarksistliku Marxi uurimisega püüdsin kriitiliselt selgitada ka *filosoofia* vahekorda *teoloogiaga*, pidades silmas Heideggeri "olemasolemise analüütika" omandamist Bultmanni poolt. Siin oli ühendav asjaolu impulss, mille nad mõlemad olid

saanud Kierkegaardi teesilt, et tõde muutub tõeseks ainult siis, kui selle võtab subjektiivselt omaks see, kes eksisteerib. Praktilis-eksistentsilise "otsustuse" paatos, mis oli inspireerinud Kierkegaardi ja Marxi astuma olemasoleva kristlaskonna ja olemasoleva ühiskonna vastu, elavnes 20. aastail ja sai uuesti aktuaalseks, et juhtida – ja eksitada – teoloogilisse, filosoofilisse ning poliitilisse detsisionismi. Seda teemat käsitleb üks minu 1935. aastal pseudonüümselt ilmunud väitlus C. Schmitti "Poliitilise detsisionismiga" ja samuti 1946. aastal Prantsusmaal ilmunud artikkel "Heideggeri eksistentsifilosoofia poliitilised implikatsioonid".

Tegelemise tõttu Hegeli, Marxi ja Kierkegaardiga oli juba ette kindlaks määratud mu hilisem töö "Hegelist Nietzscheni", milles leidsid keskse koha vasakhegeliaanid, kuna aga Nietzschel oli mulle olnud noorpõlvest saadik eriline ja esmajärguline tähendus, sest ta oli nagu ei keegi teine mõtlemises ennetanud "Euroopa nihilismi" päritolu ja esiletõusu ning alustas uuesti *fin de siècle*'i lõpul. Ta sõandas teha julge eksperimendi, forsseerides eimiski-tahet niivõrd, et see pidi muutuma järsku maailma tagasivõitmise katseks, pärast seda, kui meta- ja hüperfüüsilisest taustamaailmast oli talle lõplikult saanud "luiskelugu". Siinkohal ruttan juba ette emigratsiooniaega, kus ma nende asjade kallal töötasin.

1933. aasta ei nõudnud minult endalt otsustamist, otsus tuli vältimatult iseenesest nüüdseks unustatud, aga 1935. aastal võimalikuks osutunud ja välkkiirelt täide viidud Nürnbergi seadustega. Emigratsioon viis mind läbi terve rea õnnelike juhuste, mida meelsasti nimetatakse saatuseks, Rooma kaudu ühte Jaapani ülikooli. Pärast Saksamaa koalitsiooni Jaapaniga ja natsionaalsotsialistliku välismaa-propaganda surve muutus minu ametikoht ebakindlaks. Tookord muretsesid P. Tillich ja R. Niebuhr – pool aastat enne Pearl Harbouri – mulle õppejõukoha ühes Ameerika teoloogiaseminaris (1941), kust mind 1949. aastal kutsuti *New School for Social Research*'i juurde. 18-aastase äraoleku järel pöördusin (1952) Saksamaale tagasi, kus ma – hoolimata kõigest sellest, mis vahepeal oli juhtunud – leidsin

eest ülikooliolud kummaliselt muutmata kujul. Kui vähe selline emigratsioon võõrastes maades koos neile omaste teistsuguste mõtteviisidega, kui vähe üleüldse ajaloo saatuseeed on võimalised muutma täiskasvanud inimese ja ka rahva olemust, sai mulle alles tagantjärele selgeks. Kahtlemata õpitakse küll mõndagi juurde ja Vana Euroopa jäägile ei saa enam vaadata samamoodi, nagu ei oleks sealt kunagi oldud eemal, kuid ometi ei muututa kellekski teiseks; ei jääda ka päriselt samaks, aga saadakse selleks, mis ollakse ja mida oma piirides on võimalik olla. Ma kirjutasin kõigepealt Roomas, töödeldes Marburgi loenguid, süstemaatilise interpretatsiooni "Nietzsche sellesama igavese taastuleku filosoofia" (1935) ja monograafia "Jacob Burckhardt" (1936) ning seejärel Jaapanis "Hegelist Nietzscheni" (1941), kus ma üritasin ebakonventsionaalsel viisil kujutada otsustavaid sündmusi XIX sajandi mõtteajaloos. Mul oli selleks tööks oma õppetegevuse ajal Sendais uskumatu õnn, et võisin jaapani tudengite ees jätkata sealt, kus Marburgis olin pidanud katkestama.

Et ma hoolimata Marburgis sissekäidud teel püsimisest ei jäänud puutumata enam sugugi mitte kauge Ida kogemusest, vaid sain maast ja rahvast ning tema subtiilsest kultuurisusest ja suurest budistlikust kunstist unustamatu mulje, mis leidis minu silmis kinnitust nüüd, kakskümmend aastat hiljem, ühe Jaapanisse tehtud loengureisi puhul – seda kõike ei saa selgitada vaid mõne sõnaga. See, mis seal kõnetab kedagi eurooplasena, pole loomulikult põlise Jaapani progresseeruv moderniseerumine, vaid orientaalsete traditsiooni edasikestmine ja ürgne shintoistlik paganlus. Nähes kõigi loomulike ja igapäevaste asjade – päikese ja kuu, kasvamise ja hääbumise, aastaaegade, puude, mägede, jõgede ning kivide, sigitusjõu ja toiduse, riisistutuse ja majaehituse, esivanemate ja keisrikoja – rahvalikku pühastamist, mõistsin esimest korda midagi ka kreeklaste ja roomlaste religioosest paganlusest ning poliitilisest religioonist. Ühine on neil kõikjalolevate, üldnimilike jõudude kartus ja austamine, jaapani keeles *kami*, roomlastel *superi*, mis sõna-sõnalt tähendabki sedasama, nimelt "ülemad", meist inimestest

kõrgemad. Vastavalt sellele üldnimilike jõudude tunnustamisele inimeste igapäevases elus on ka loomulik hoiak saatuse suhtes, põhjustagu seda maavärisemine ja taifuun või sõda ja pommid, tingimatu alistumine. Üleüldse ei võeta omaenda elu nii erakordselt tähtsana ja seda ohverdatakse kerge südamega meile vaevalt mõistetavatel põhjustel. See alistumus on aga kadumas sedamööda, kuidas võtab maad iseteadvust nõudev Lääne tsivilisatsioon teadusliku progressi ja seda teeniva marksismi kujul. Üks jaapani sotsioloog ütles mulle nii: "Teie töite meile teadusliku tehnika, ja teie peate meile nüüd ka näitama, kuidas me võiksime sellega toime tulla, ilma et kaotaksime iseenda."

Jaapanis ei oota välismaalaselt keegi, et ta peaks kohanduma ja seega idastuma. Temalt tahetakse õppida euroopalikku vaimulaadi, ja mina võisin õpetada oma keeles. Ameerikas, mis oli algselt Euroopa koloonia, aga selles, mida ihkab moodne maailm, on Vanast Euroopast niivõrd mööda läinud, et teda peetakse üleni "Lääneks", ei olnud võimalik täiesti hoiduda *adjustment to the American way of life*'ist, kui tahtsid, et sind aktsepteeritaks. Eelkõige ei tulnud üksnes rääkida inglise keelt, vaid ka inglise keeles mõtlema õppida, selleks et mitte kogu aeg tõlkida ennast kuidagiviisi saksa keelest inglise keelde, kusjuures ma kogesin, et paljud kuulsad saksa raamatud on kirjutatud ja mõeldud väga halvasti. Õppetöö ühes protestantlikus seminaris tegi mind tuttavaks sellise kristlusega, mis on sotsiaalselt ja moraalselt väga mõjukas, aga usuna sarnaneb rohkem XVIII ja XIX sajandi progressiusuga kui Uue Testamendi usuga. Õppetöö selles teoloogiaseminaris andis mulle tõe lähemaks tegelemiseks kirikuisadega, ja sellest omakorda sündis plaan ajaloo filosoofiliste kontseptsioonide läbivõtmiseks Vicost Hegeli ja Marxini, jälgides nende tingitust vanemaist ajalooteoloogidest. Juhtidee progressist tulevase eesmärgini, millele minevik on ettevalmistus, võis tagasi viia prototüüpilise progressini Vanast Uue Testamendini ning teleoloogilise skeemini *praeparatio Evangelii*'st ja *procursus*'est eshatoloogilise eesmärgini. Ajaloo *filosoofia* päritolu piibellikust ajaloo *teo-*

loogiast kinnitav kaudne tõend on igasuguse ajaloo filosoofia puudumine kreeka mõtlemises, mis jättis ajaloo ajaloolaste hooleks. Tolle ajaloo filosoofilise konstruktsiooni puuduse positiivne põhjus on aga selles, et vaheldusrikkast saatusest, ajaloo *tyche*'st, ei saa anda õiget teadmist, vaid edastada üksnes teate või loo. Hiljem (1953) märksa sobivama pealkirjaga "Maailmaajalugu ja õndsussündmus" tõlgituna ilmunud raamatu "Mõte ajaloos" (1949) siht oli kriitiline: sellest pidi nähtuma ajaloo *filosoofia* võimatus. Kuid seda sihti mõisteti tihti peale positiiv-kristlikult vääriti, sest see näis olevat konformne protestantliku teoloogia teatud suundumustega. Loodetavasti kõrvaldasin selle arusaamatuse väikese tööga "Teadmine, usk ja skepsis" ning olen teoloogidega ühel meelel selles, et sellesinase maailma tarkus on Jumala ees narrus. Ma ei tahaks jätta sel puhul avaldamata oma tänu mu teoloogilistele partneritele ja sõpradele Heidelbergi ülikoolis selle kristliku kannatlikkuse eest, millega nad võtsid vastu minu alati mitte süütu vahelesegamise. Võib-olla me oleme ühte meelt selleski, et Vana ja Uus Testament ei tunne iseendast liikuvat loodust ja loodusest lähtuvalt korrastatud maailma, *kosmost*, ega modernse ajaloolise teadvuse ja eksistentsiaalse ajaloolisuse mõttes käsitatud *ajalugu*. Looduse, *physis*'e loomulikkus on meile uusaegse füüsika tõttu kaotsi läinud ja loomulik vaade poliitilisele ajaloole on meil filosoofilisest ajaloo teoloogiast moonutatud. Rööbiti ajaloo filosoofia teoloogiliselt tingitud probleemistikule tuleks aga ka füüsika mehhaanilise maailmapildi suhtes näidata, et see on samuti teoloogilist päritolu ja ei taandu kreeka kosmoloogiale. See ilmalikustab piibli loomisõpetuse, mille Jumal ei ole kosmose predikaat, vaid maailma suhtes transtsendentne subjekt. Jumaliku maailmaprojekti asemele, mis oli veel Newtonile mõõduandev, tuli inimaru projekt, mis tegi Kantil ja Laplace'il jumaliku looja hüpoteesi üleliigseks. Eeldades, et me tunneme üldist gravitatsiooniseadust, piisab Kantile tükikesest mateeriast, näitamaks, kuidas maailma on võimalik "teha". Kuidas küll võib eluta ja vaimuta mehhaaniline maailmasüsteem tekitada ka taimed, loo-

mad ja inimesed ning koos inimesega ajaloo, see jääb Newtoni "maailmateaduse" ning logose ja füüsiseta füüsika seisukohalt lahendamatuks mõistatuseks.

Kui nüüd aga ajaloo olemust ja mõtet ei saa teha filosoofiliselt arusaadavaks ajaloo teoloogilisest tõlgendusest ega Hegeli, Comte'i ja Marxi spekulatiivse, positivistliku ja materialistliku ajaloo filosoofia mitte sugugi vähem eshatoloogilisest skeemist lähtudes, ja samuti mitte "vulgaarse" ajaloo eksistentsialiseerimisest pärisomaseks "ajaloolisuseks" ning veel vähem ajaloo saatuse hüpostaseerimisest *kogu* olemise universaalseks iseloomuks, siis ei muutu küsitavaks ainult üks või teine ajaloo seletus, vaid kõigis interpretatsioonides eeldatud *ajaloolise maailma* mõiste.

Loomulik maailm on maailm ja mitte kaos sellepärast, et ta on iseeneses looduse poolt korrastatud ehk kosmos. Nõndanimetatud ajalooline maailm on ka ainult siis maailm, kui temas valitseb kord, ja tema ajalise edenemise korraprintsiibiks peeti senini pidevat (Comte) või ka dialektilist (Hegel) ja antagonistlikku (Marx) progressi teatava lõpetuseni. Kogu ajalookogemus tunnistab siiski seda, et inimesed on oma kooseluks, nii kitsaimas ulatuses kui ka avaraimas ümbruses, küll sõltuvad sellest, et on olemas ühine kord, mille autoriteeti ja õiglust üldiselt tunnustatakse, aga mitte sugugi vähem ei näita ajalugu seda, et iga selline õiguskord on suhtelise kestvusega, see murdub, laguneb koost ja seda tuleb ikka jälle uuesti luua, jõudmata kunagi mingile lõpule, milles täidub ajaloo edenev kulg. Sest kuigi teatava kindla epohhi kulgemises järgneb üks samm teisele omamoodi järjekindlusega, kuna teatud otsustused toovad kaasa teatud tagajärgi, siis pole ometigi asjaolude juhuslikkus ja tahtmise mitmekesisus ja suvalisuse mänguruum mitte vähem oluline moment sündmuste kulus. Mõtet, et kõik oleks võinud ju ka teisiti minna, pole võimalik olematuks mõelda. Hegeli kavatsus lülitada juhus välja ajaloo mõistuspärasest ja sisemiselt paratamatust käigust, ei saavuta oma eesmärki, ja tema ajaloo filosoofia järjekindel konstruktsioon "filosoofilise maailmaajaloon", filosoofia ajaloo käsitus samuti, on

kirjutatud tegelikult faktilise edu vaatepunktist. Usk, et maailmaajalugu on maailmakohus, kuna selles leiab paratamatult lahenduse see, mis on õige ja mõistlik, on muutunud niisama ebausutavaks kui eelnenud usk asjade jumalikku juhtimisse ja ettehooldesse. Küsimus ajaloo "mõtte" järele, mis oli juhtiv idee juba minu teosele "Hegelist Nietzscheni" (1. trüki eessõna) ja seejärel sai vastatud niivõrd kui teoses "Maailmaajalugu ja õndsussündmus" tuli näidata, et see küsimus võib leida kaudse ja ka veel siis väga küsitava vastuse ainult usus õndsussündmusse, pidi üle ajaloolise maailma ja ajaloolise mõtteviisi välja viima *maailmani üleüldse*, mis on loodusest oleva ühtsus ja tervik. Maailma suhtes üldiselt võetuna kaotab aga küsimus mõtte järele küsimusena "milleks" või eesmärgi tähenduses oma mõtte, sest loodusest oleva alati praegune tervik, mida me nimetame maailmaks, ei saa olla olemas veel millegi muu jaoks väljaspool teda ja tulevikus. Oleva tervikuna on maailm alati juba täielik ja täiesti iseseisev ja ka kõigi iseseisvusetute eksistentside eeldus. Üks selline läbinisti iseseisvusetu eksistents on aga just nimelt ka see, kes ütleb enda kohta "mina" ja mõtleb iseennast ja on loonud maa peal omaenda ajaloolise maailma. Inimajaloolise maailmana on see inimesele suhteline, see on *tema* maailm, aga see pole mitte midagi "iseeneses" või temas endas. Iseendast liikuv ja olemasolev on ainult loodusmaailm. Kui ulatuslikult iganes õnnestukski inimesel loodust viljelemisega omastada ja oma valitsemist tema üle laiendada, temast ei saa ealeski meie ümbritsevat maailma, ta jääb alati temaks endaks, nii nagu Heideggeri ontoloogilises kõnes "olemine" osutab end selles, et ta on "see ise". Selle maailma kohta, mis ei ole üks maailm teiste hulgas ega üksnes "idee" (Kant) või "horisont" (Husserl) ja "projekt" (Heidegger), vaid ainus ja kogu tegelik maailm, võib öelda sedasama, mida teoloogia on oma jumalatõestustes öelnud Jumala kohta: et üle tema ei ole midagi veel suuremat enam mõeldav. Aga teda ei pruugi ka üldse mitte kui eksisteerivat tõestada, sest ta tõendab ennast argiselt ja kehtvalt ise, olgugi et me teame oma maailmakohasusest enamasti sama vähe nagu rändlin-

nud, kes oma lennul orienteeruvad päikese seisuga järgi. Meie ei saa silmapilgugi eksisteerida ilma maailmata, aga tema võib olla ka ilma meieeta. Ei saa ka endale ette kujutada seisundit *enne* maailma või *pärast* teda, vaid üksnes seisundimuutust ikka juba olemasoleva maailma piires, või olgu siis, et postuleeritakse absoluutselt tühistav eimiski, millest ei saa tekkida mitte kui midagi ja mis oleks ka veel maailma juures osalev eimiski.

Niisuguste arutluste vaimus valisin ma viimasel Marburgis (1957) toimunud saksa filosoofiakongressil ettekande teemaks "Maailm ja maailmaajalugu" ning võtsin selle aluseks ka loengureisil Jaapanis (1958. aasta sügisel). Mõtteline "elukäik" näib mulle olevat sellega jõudnud loogilise lõpuni ja kõrvalteid pidi tõelise filosoofilise alguseni. See kulges lähima *kaasmaailma* analüüsilt üle *tsiviilühiskonna maailma* ja *ajaloo Hegelist Nietzscheni*, kelle "uus maailmaseletus" tipneb "igavese taastuleku" õpetuses, *maailmaajaloonirõhuasetusega* õndsussündmusele ning lõpuks küsimusele *maailmast üleüldse*, mille piires on olemas inimene ja tema ajalugu. Selle meie jaoks viimase, aga iseeneses esmase küsimusega ollakse lõpuks jälle seal, kust algas kreeka filosoofia oma teostega, mis kannavad pealkirja: "*Peri kosmou*" ehk "Maailmast". Tema kohta ütles Herakleitos (30. fragm.), et ta on "kõigeks ja kõigile" alati "seesama" ning ei ole tehtud erilise jumala ega inimese poolt.

Küsimust *jumala* ja *inimese* järele sellega ei kõrvaldata, küll aga lülitatakse see loodusest oleva tervikusse, mis on kosmos. Tervikliku ja seetõttu täiusliku kosmose predikaadina ei ole jumalik sellisena maailmast kõrgemal ja väljaspool asuv isikuline Jumal ning inimene ei ole ainulaadne, just nagu ta oleks otsekui ülemaine Jumala võrdpilt, vaid ta on nagu iga elav olend maailmaolend, kelle kaudu hakkab maailm kõnelema. Et aga elav maailm võis tekitada sellise olendi nagu inimene, muutub seda mõistatuslikumaks, kui inimene ei põlvne üleloomulikust algallikast ega ole ka järjepidevalt taandatav oma loomsele päritolule, sest tema "*loomus*" on algusest saadik *inimlik*. Sama mõistatuslikkus käib inimese juurde kuuluva keele kohta, kui see ei teki

jumalikust sisendusest ega ole tuletatav loomade sõnatust keelest. Mingisugune hüpe peab olema toimunud teatud maailmaajastul selleks, et tekiks inimene, kes võtab teemaks ja teeb küsitavaks kindla peale antud maailma ning iseenda.

Ning kui ma lõpuks tohin tulla tagasi selle enesetutvustuse ajendi juurde, siis ma ei saa teisiti, kui pean teadvustama seda, et Heidelbergi Akadeemia endiste ja praeguste liikmete hulka kuuluvad Husserl, Jaspers ja Heidegger. Kes aga mainib neid nimesid ja tunneb nende loomingut, sellele meenuvad omaenda kirjatöid silmas pidades tahes-tahtmata värsid ühest Horatiuse oodist:

*aetas parentum, peior avis, tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosiore.*

Kuid ometi võib end koos Kantiga lohutada selle progresseeruva mandumise puhul, viidates asjaolule, et see viimase aja "olevik", mil näib seisvat ukse ees maailma hukku, on niisama vana kui ajalugu ise. **TV**

Originaal: *Curriculum vitae* (1959). – Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Mit einer Vorbemerkung von Reinhart Koselleck und einer Nachbemerkung von Ada Löwith.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1989, lk 146–157.

Tõlkinud Mart Kivimäe

KARL LÖWITH

(1897–1973)

BERND LUTZ

"Inimese andmine ajaloolise mõtlemise võimusesse ei ole omane üksnes ajaloolisele materialismile ega teisel moel Hegeli metafüüsilisele historismile, see iseloomustab ka kogu Hegeli-järgset ja marksismijärgset mõtlemist. Ega ka kodanlik-kapitalistlikus Läänes, mille produkt on marksism, ei usuta loomulikku maailmakorda, füüsilise kosmose mõistusesse, või jumalariiki. Usutakse veel üksnes ajastu vaimu, ajavaimu, the *wave of future*, ajaloo saatust, vulgaarselt või sublimselt mõistetuna. Kui aga lähiajalugu meile üldse midagi õpetab, siis ilmselt küll seda, et ta ei ole mitte midagi säärast, mille juures saaks end tasakaalus hoida ja millele võiks orienteerida oma elu. Tahta keset ajalugu orienteeruda ajaloole oleks sama mis see, kui laevahuku puhul tahetaks hoida kinni vetevoogudest." Löwith ütles selle hoiatuse välja "Marksismis ja ajaloos" (1957/58) ning ta ei vihjanud sellega üksnes Jacob Burckhardtile, kelle kangekaelsusele progressioptimismist haaratud XIX sajandi palge ees ta pühendas ühe oma varase, kõitva raamatu "Jacob Burckhardt. Inimene keset ajalugu" (1936). Löwith asetas sedasi rõhu ajavaimu vastu seepärast, et teda lahutas terve kuristik poliitilistest, filosoofilistest või teoloogilistest katsetest, pääsemaks välja koos Marxi, Nietzsche ja Kierkegaardiga tajutud modernsuse kriisist. Ajajärgul, mil oletatavasti nagu ei ühelgi muul ajastul on inimene üleni antud ajaloo võimusesse, paistab Löwithi skeptis märkimisväärselt ajakohatuna. Kuid ometi pole tegemist seda laadi ajakohatusega, millega puutume kokku sellest tavaliselt juttu tehes, vaid niisugusega, mis teab end olevat koos Nietzschega väljaspool kristlikku ajaarvamist ja ajavaatlust.

Löwith kasvas üles äärmiselt lugupeetud ja väga eduka maalikunstniku hästihoitud ain-sa pojana. Väliselt valitses kodanlik rahu ja kül-lastumus – elati suurejoonelises Müncheni linnakorteris ja suvel Starnbergi järve äärses villas –, sisemiselt valitses keskendunud vaimuerksus: 13 aasta vanuselt luges Löwith Kanti, Schleiermachi ning Fichte teoseid. Aga ka Nietzsche "Zarathustrat" kui modern-suse tundejõulist võtmeteksti, mis ei teinud teda vastuvõtlikuks mitte ainult – pärast Nietzsche poolt diagnoositud kristliku meta-füüsika kokkuvõtteid – jälle uuesti püsti-tada tulevale küsimusele, miks on miski ja mitte pigem eimiski, vaid ka neile tagajärge-dele, mis tulenesid juba koos Nietzschega käe-gakatsutavaks muutunud inimese ja maailma vahekorra ilmalikustumisest. Kõigepealt läks Löwith – vabatahtlikuna – Esimesse maailma-sõtta, sai 1915. aastal Austria-Itaalia rindel öise luuresalga koosseisus raskelt haavata ja lasti 1917. aasta lõpul erru. Ta hakkas õppima bio-loogiat ja filosoofiat – Alexander Pfänderi ja Moritz Geigeri juures, fenomenoloogia "Mün-cheni ringis". Nõukogude vabariigi ajal läks talle Münchenis "liiga lärmakaks", ta siirdus Freiburgi, kuulas Edmund Husserli loenguid ja tutvus tema assistendi Martin Heideggeriga, "kes juhatas meid Husserli "Loogilistes uuringutesse", aga ka Dilthey, Bergsoni ning Simmeli tööd. Heideggeri vaimse algatu-se tuntav intensiivsus ja läbipaistmatu süvit-simine pani kahvatama kõik muu ning võo-rutas meid Husserli naiivsest usust lõplikku filosoofilisse meetodisse. Need esimesed Frei-burgi õppeaastad 1919–1922 olid võrratult ri-kas ja viljakas aeg. Kõik, millest veel tänapäe-valgi minu põlvkond vaimselt toitub, loodi tollal, mitte hoolimata sellest, vaid just selle tõttu, et kõik kandis lagunemise pitserit ja ootas kriitilist uuendamist. Heideggeri külge-tõmbajad põhines samuti looval lammutamisel, traditsioonilise metafüüsika "destruktsioonil" selle küsitavaks muutunud alusteni välja" (*Curriculum vitae*, 1959). Lõpetanud Moritz Geigeri juures väitekirja teemal "Nietzsche eneseinterpretatsiooni ja Nietzsche interpretatsioonide tõlgitsus" (1923), järgnes Löwith Heideggerile Marburgi: "Neil otsusta-

vail aastail pärast 1918. aasta kokkuvõtteid seadis sõprus P. Goetheiniga mind valiku ette: kas ühineda St. George ja Gundolfi ümber moodustunud ringiga siis või järgida omapäi Heideggeri, kel oli täiesti teisel viisil sugugi mitte väiksem diktaatorlik võim noorte hin-gede üle, ehkki keegi tema kuulajaist ei saa-nud aru, kuhu ta õieti sihtis. Lagunemis-aegadel on erinevat liiki "juhte", kes sarna-nevad üksnes selles, et nad olemasolevat ra-dikaalselt eitavad ja on otsustanud näidata teed "ainsana vajaliku" poole. Tegin otsuse Heideggeri kasuks." Tõsi küll, mitte sellise kaaluga, nagu otsustamise mõistele andsid Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger ja tei-sed. – "Praktilis-eksistentsilise "otsustuse" paatos, mis oli inspireerinud Kierkegaardi ja Marxi astuma olemasoleva kristlaskonna ja olemasoleva ühiskonna vastu, elavnes 20. aas-tail ja sai uuesti aktuaalseks, et juhtida – ja eksitada – teoloogilisse, filosoofilisse ning poliitilisse detsisionismi." Seda teemat käsitleb 1935. aastal [Hugo Fiala] pseudonüümi all il-munud poleemika "C. Schmitti poliitilise det-sisionismi" vastu ja 1946. aastal Prantsusmaal – Sartre'i ajakirjas *Les Temps Modernes* – ilmunud artikkel "Heideggeri eksistentsi-filosoofia poliitilised implikatsioonid".

Marburgi päevil olid Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger ja Leo Strauss Löwithi isikli-kud sõbrad. 1928. aastal habiliterus Löwith oma õpetaja Heideggeri juures uurimusega "Indiviid kaasinimese rollis". Fenomenoloogi-list meetodit, millega ta selles raamatus kirjeldas koosolemise formaalset struktuuri, ra-kendas ta selgelt Heideggeri menetluse vasta-selt; Löwith kavatses luua filosoofilist antro-poloogiat, mitte aga universaalset fundamen-taalontoloogiat, nagu Heidegger oli selle just aasta varem "Olemise ja ajaga" esitanud. 1930. aastal pühendaski ta selle metoodilisele pre-tensioonile oma esimese kriitilise uuringu: "Fenomenoloogiline ontoloogia ja protestant-lik teoloogia".

Alates habilitatsiooniloengust "L. Feuer-bach ja klassikalise saksa filosoofia lõpp" (1928) esitas 30. aastate jooksul haruldaset produktiivne Löwith arvukalt suuremaid töid filosoofilise arengu kohta XIX sajandil: "Hegel

ja hegelianism" (1931), "Teooria ja praktika filosoofilise probleemina" (1931), "Max Weber ja Karl Marx" (1932), "Kristliku religiooni filosoofiline kriitika XIX sajandil" (1933), "Kierkegaard ja Nietzsche ehk filosoofiline ja teoloogiline nihilismi ületamine" (1933), "Kierkegaard ja Nietzsche" (1933) jmt. Lähtudes intensiivsest tegelemisest Marxi äsja ilmunud varajaste kirjutistega, püüdis ta arendada esmast sünteetilist vaadet filosoofiliselt ebakindlaks muutunud inimese asendile. Ta täheldas Feuerbachil antropoloogilis-teoloogiliselt põhjendatud taandumist Hegeli absoluutse vaimu filosoofiast, Marxil filosoofia muundamist marksismiks, Kierkegaardil süümeika üksiku meeleheitlikku mässu kristliku kiriku vastu, Max Weberil eelkõige subjektiivses laadis ebapiisavat väärtuseetikat. Hegeli klassikalis-idealistliku filosoofia lõpetusega võrreldes olid need teatava "esialgse filosoferimise" staadiumid, mis kõige pregnantsemalt väljendus Nietzsche "tuleviku filosoofias". Pole kaugeltki juhus, vaid on motiveeritud 20. ja 30. aastate lahkumismeeleoludega, et Löwith esitas oma raamatuga "Nietzsche sellesama igavese taastuleku filosoofia" (1935) uurimuse, millega ta püüdis filosoofiliselt päästa Nietzschet tema kuulutajate ja lõpuleviijate eest (Simmel, Bertram, Andler, Klages, Bäuml, Jaspers, Heidegger). Muijal on ta ühes biograafilises refleksioonis selgitanud kaasaegset suhet Nietzsche ümber käinud väitlusega järgmiselt: "Tänapäevalgi, 27 aastat pärast minu esimest "Zarathustra"-lugemist, ei oskaks ma saksa vaimu ajalugu mitte kellegi teisega lõpetada, olgugi et ma võlgnen saksa revolutsioonile tutvumise "riskantse elamise" ohtlikkusega. Nietzsche on ja jääb saksa antimõistuse või saksa vaimu kompendiumiks. Ületamatu kuristik lahutab teda tema süümetuist kuulutajaist, ja ometi rajas ta neile teed, mida mööda ta ise ei läinud. Minagi ei saa eitada, et juhtlause, mille ma kirjutasin oma sõjapäevikusse: *navigare necesse est, vivere non est*, viib paljusid kõrvalteid pidi ja siiski otsejoones Goebbelsi heroiliste fraasideni." Just selle näiliselt ühetähendusliku iseloomu pärast, mille Nietzsche mõtlemine oli omandanud tema esimestest interpreteerijatest saadik –

Gabriele d'Annunzio oli üks kõige varasemaid –, oli Löwithile tähtis see, et näidata Nietzschet "tulevase sajandi enneaegse lapse" ja "veel tõestamata tuleviku filosoofina": "Seepärast jättiski ta "Zarathustras" lahtiseks küsimuse, mis ta siis tegelikult on: kas töötaja või täitja, kas vallutaja või pärija, kas sügis või adratera, kas luuletaja või tõerääkija, kas vabastaja või taltsutaja – sest ta teadis, et pole ei üks ega teine, vaid mõlemad kokku."

Samal ajal kui see Nietzsche-raamat – tühiste muudatustega – võis ilmuda veel Saksamaal, pidi Löwith oma Burckhardti-raamatu aasta hiljem avaldama juba ühes Šveitsi kirjastuses. Oma isiklikku saatust natsionaalsotsialistide võimuhaaramise tagajärjel – 1935. aastast käis ta Nürnbergi rassiseaduste alla – on Löwith kirjeldanud 1940. aastal kirjapanud, ent alles 1986. aastal väljaantud aruandes "Minu elu Saksamaal enne ja pärast 1933. aastat". Esimese maailmasõja lõpuga esilekerkinud "ülesande" aspektist – leida filosoofiliselt põhjendatud ja poliitiliselt teostatav "uus" sakslaste identiteet – sisaldab see raamat, mis on kirjutatud "suure moralisti" (Reinhart Koselleck) hooga, niihästi täpseid kui ka ängistavaid hetkejäädvustusi avalikust, akadeemiliselt toetatud radikaliseerumisest, aga samuti tabavaid portreid Max Weberist, Albert Schweitzerist, Edmund Husserlist, Karl Barthist ning Martin Heideggerist. Viimase karilejooksu natsionaalsotsialistide sõiduvees seletab Löwith kui teoreetilist nurjumist, kui arusaamatut ning selgesti väljendamatat kõhklemist aja eksistentsilistele *resp.* poliitilistele konfliktidele antava "riigisaksa" ja "alemanni" lahenduse vahel: "Heideggeri filosoofilise poliitika võimalikkus ei teki kahetsetavast kõrvalekaldumisest, vaid tema enese aja vaimu kahesuguses mõttes vaidlustava eksistentsikäsituse printsibiist." Löwith arendas seda argumenti edasi samal aastal töös "Euroopa nihilism. Vaatlusi Euroopa sõja eelloost".

Löwithi sunnitud põgenemine natsionaalsotsialistide poolt toime pandud Saksamaa vaimse-poliitilise uuendamise tagajärgede eest – Leo Straussi ja Carl Schmitti vahel tõusnud poliitilise filosoofia ja poliitilise teoloogia erinevust käsitleva mälestusväärse vaidluse

saatel – ulatub ümber maakera. Elanud kõigepealt 1934. aastast Itaalias, emigreerib ta seejärel 1938. aastal Sendaisse Jaapanis ning 1941. aastal Ameerika Ühendriikidesse – napilt enne jaapanlaste äkkrünnakut ameeriklaste mereväebaasile Pearl Harbouris. Löwith reageeris neile sündmustele kiretult. Lakoonilise lühidusega on ta teinud sissekande oma äsjailmunud raamatu "Hegelist Nietzscheni. Revolutsiooniline murrang XIX sajandi mõtlemises" käsieksamplari: "Saadud 18.1.1941 Sendais, vahetult pärast tagasipöördumist Pekingist ja enne ümberasumist New Yorki." Selle itaalia, jaapani, inglise ja prantsuse keelde tõlgitud ning – tunduvate muudatuste ja lühendustega – saksa uusväljaandest (1949) alates rahvusvaheliseks standardteoseks kujunenud raamatu tähendust kirjeldas sõber Leo Strauss vahetult pärast esitrüki ilmumist järgmiselt: "See raamat peaks huvitama kõiki, kes tahavad mõista Euroopa ja eriti saksa nihilismi tekkimist. Raamatu teemaks võib pidada Goethe ja Hegeli esindatud Euroopa humanismi moondumist Ernst Jünger'i esindatud saksa nihilismiks. Tema tees kõlab nõnda, et filosoofialooline areng, millel olid "surmavad tagajärjed", annab võtme tänapäevastele sündmustele Saksamaal." Löwith ise on andnud sellele raamatule, lähtudes XIX sajandi vaimust, millest ta teadis end olevat sõltuv, veelgi kaugeleminevama põhjenduse: "See aastasada on Ranke ja Mommseni, Droyseni ja Treitschke, Taine'i ja Burckhardti suurte ajaloooste ning loodusteaduste fantastilise arengu aeg. See aeg on mitte viimases järjekorras Napoleon ja Metternich, Mazzini ja Cavour, Lassalle ja Bismarck, Ludendorff ja Clémenceau. Aeg, mis ulatub Suurest Prantsuse revolutsioonist 1830ndani ja sealt kuni Esimese maailmasõjani. See aeg on inimeste õnneks ja õnnetuseks löökide kaupa loonud kogu tehnilise tsivilisatsiooni ja levitanud üle kogu maailma leiutised, milleta me ei kujutaks enam üldsegi ette oma igapäevast elu. Kes meist võiks eitada, et me elame veel täiesti sellest aastasajast ning just seetõttu saame aru Renani küsimusest – mis on ka Burckhardti, Nietzsche ja Tolstoi küsimus: *de quoi vivra-t-on apres nous?* Kui sellele lei-

duks vastus üksnes aja vaimust, siis oleks see viimane, aus sõna meie veel enne 1900. aastat sündinud ja Esimeses maailmasõjas küpsiks saanud põlvkonnalt, kindel resignatsioon, ja nimelt põlvkonnalt, kes on teeneteta, sest loobumine on kerge, kui alla jääb enamik."

Tokios paiknenud Saksa saatkonna surve allalt tugevnedes lahkus Löwith Jaapanist, asumaks kahe teoloogi, Reinhold Niebuhri ja Paul Tillich'i vahetalitusel tööle Hartfordi teoloogia-seminaris (Connecticutis). Uue tegevuse käigus hakkas Löwith tähelepanu pöörama varakristlikule patristikale, tal valmis plaan, et siirdada kristliku lunastusootuse ja õndsuskindluse lõpuaegsed, s.t eshatoloogilised struktuurid nende "järel"-ajaloole kodanlikus ajaloo filosoofias kuni Hegeli, Comte'i ja Marxini ning paljastada seega nende progressi mütoligiseerimine kui lõpuaegne, teoloogiline jääk. Raamat, milles Löwith esitas selle teesi, ilmus kõigepealt 1950. aastal pealkirjaga "Meaning in History", saksakeelses tõlkes õigemini pealkirjastatuna "Weltgeschichte und Heilsgeschehen" (1953). Enne seda (1950) avaldas Löwith raamatu "teravustatud juht-mõtted" sama pealkirja all pühendusteoses, mis oli koostatud Martin Heideggeri 60. sünnipäevaks. Löwith oli seisukohal, et Heideggeri filosoofia uuendamine polnud hoolimata tema uljast lähenemisest eelsokraatilisele traditsioonile kunagi hüljanud õndsusloolise ootuse kristlikku horisonti. Tunnustamata seda fakti liikuvat Heideggeri mõtlemine lõpliku "maailmas-olemise" ja päristise "olemise" vahelises märkamatus ringis, lootuses "maailmaajaloolisele silmapilgule", mil annaks end tunnetada mingi "lunastaja". Niisuguse olemise-ontoloogia puudujäägi, jättes lahtiseks vulgaarse ja subliimse ajaloo erinevuse, kompenseeris Heidegger sellega, et ta ajaloo filosoofiliselt radikaliseeris Nietzsche õpetuse sellesama igavesest taastulekust; ta taandab selle võimutahtele ning avaldab seega "tulevaste" visandite ja lahendite nimel pateetiliselt protesti omaenda ajastu vastu. Heideggeri niisama kahemõtteline kui kahtlasevõitu matk uude "tausta-maailma" – see on Nietzsche poleemiline metafüüsika tõlgend – põhineb maailmaajaloo ja maailmaajaloolise sündmu-

se mõistel, nagu see on saanud tuntuks alles kristlikul ajastul. Niivõrd kui Heidegger ise toonitabki "algupärast" maailmamõistet, langeb ta ebamäärasesse lõpuaja-ootusse, mis võib olla religioosse, filosoofilise ja ka poliitilise iseloomuga või siis kõik need korraga.

1949. aastal kutsuti Löwith *New School for Social Research*'i New Yorgis, eksiili läinud intellektuaalide kogunemispaika. Hans-Georg Gadamer saavutas lõpuks, et Löwith sai 1952. aastal kutse tulla õppejõuks Heidelbergi. Löwith leidis ülikooliolud eest "kummaliselt muutmata kujul". Ta avaldas 1953. aastal ulatusliku kriitilise uuringu "Heidegger – Viletsa aja mõtleja", mis on kirjutatud selleks, et "katkestada tema kütkestatud pooldajaskonna steriilse imitatsiooni lummus". Heidegger esitas küll radikaalse väljakutse, just nimelt Teise maailmasõja järgses tõlgendust vajavas maailmas, aga nii kõikuv kui tema hoiak vulgaarse ja päristise ajaloo küsimuses oligi olnud, sama mitmetähenduslik oli tema vastus küsimusele, mis keeles kõneleb olemine "maailmas-olemisele", kas nagu maailm, jumal või luuletaja. Järgmise raamatupublikatsioonina tuli 1956. aastal "Teadmine, usk ja skepsis", kus Löwith püüdis väitluses selliste kristlike mõtlejatega nagu Augustinus, Sextus Empiricus, Pascal ning Kierkegaard tuua selgust kristliku usu ja filosoofia vahekorda.

Löwith lõpetas oma mahuka loomingu – see hõlmab peaaegu kolmsada tiitlit – kahe raamatuga. "Jumal, inimene ja maailm metafüüsikas Descartes'ist Nietzscheni" (1967) oli mõeldud sissejuhatusena uusaegse, kodanlik-ratsionalistliku metafüüsika teoloogilistesse implikatsioonidesse ning jälgis teostega "Hegelist Nietzscheni" ja "Maailmaajalugu ja õndsussündmus" sarnast temaatikat; see tipnes Nietzsche jumala, inimese ja maailma kolmaina suhte ilmalikustamises ning inimese ja maailma loomuliku vastasseisu taastamises. Löwithi viimased eluaastad kulusid tegelemisele Paul Valéry'ga, kelles ta oli nagu Jacob Burckhardti kujuski avastanud ühe oma vaimusugulase, *solitaire*'i ("Paul Valéry. Tema filosoofilise mõtlemise põhijooned", 1970). Valéry loominguks näis Löwithile, pärast pikaajalist distsiplineeritud tegelemist ajalooliste

protsessidega, õhtumaise mõtlemise põhjuste ja tagajärgedega, avanevat "autentse filosoofia võimalikkust" (Henning Ritter).

Löwith suhestas – ja seegi on XX sajandi filosoofiaajaloos tavatu – oma Jaapani pagulusaastaist tingitud kogemused tutvumisest kaugida mõtlemisega Lääne-Euroopa uusaja ajaloo filosoofia ja maailmamõistega ("Loodus ja ajalugu", 1951; "Märkusi Oriendi ja Oktsidendi erinevusest", 1960). Kui kaugele viisid teda need kogemused varaskolastikani tagasiulatuvalt ontoteoloogilisest traditsioonist, võib tõendada *facit*, milleni ta jõudis oma *Curriculum vitae*'s: "Kui ulatuslikult iganes õnnestukski inimesel loodust viljelemisega omastada ja oma valitsemist tema üle laiendada, temast ei saa ealeski meie ümbritsevat maailma, ta jääb alati temaks endaks, nii nagu Heideggeri ontoloogilises kõnes "olemine" osutab end selles, et ta on "see ise". Selle maailma kohta, mis ei ole üks maailm teiste hulgas ega üksnes "idee" (Kant) või "horisont" (Husserl) ja "projekt" (Heidegger), vaid ainus ja kogu tegelik maailm, võib öelda sedasama, mida teoloogia on oma jumalatõestustes öelnud Jumala kohta: et üle tema ei ole midagi veel suuremat enam mõeldav. Aga teda ei pruugi ka üldse mitte kui eksisteerivat tõestada, sest ta tõendab ennast argiselt ja kehtvalt ise, olgugi et me teame oma maailmakohasusest enamasti sama vähe nagu rändlinnud, kes oma lennul orienteeruvad päikese seisu järgi. Meie ei saa silmapilkugi eksisteerida ilma maailmata, aga tema võib olla ka ilma meieta."

Löwithi teene seisneb selles, et ta näitas inimest oma niisama meenutusväärses kui kaheldavaski suuruses – sel eesmärgil on ta seotud pika skeptilise traditsiooniga. Et näitas inimest olendina, kes ei kasuta loodust loomulikult, vaid alati inimlikult; andena, mis – oma "loomu" kohaselt – paneb looduse küsimuse alla ja tahab seda tähenduste lünkadeta kontiinumis ammendada, ühtlasi aga leiab end tagasiheidetuna sellelesamale ligipääsmatule loodusele, mille ta usub just avastanud ja kõneks võtnud olevat.

T

■ **Originaal:** *Bernd Lutz*, Karl Löwith (1897–1973). – Metzler-Philosophen-Lexikon. Dreihundert biographisch-werkgeschichtliche Porträts von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Unter redaktioneller Mitarbeit von Christel Dehlinger, Klaus Fischer, Thomas Jung und Heidi Ossmann herausgegeben von Bernd Lutz. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1989, lk. 464–470.

Tõlkinud Mart Kivimäe

HISTORISMI OHVERDAMINE?

Järeldamäkus

Käesolev tõlkevalik, Karl Löwithi autobiograafia ja Bernd Lutz'i leksikoniartikkel kui sellesama biograafilise eneserefleksiooni laiendatud kommentaar, on mõeldud eeskätt *elu-* ja *teoseloolise* sissejuhatuseks XX sajandi omapäraseima ajaloo filosoofi uueks tundmaõppimiseks. Akadeemilise ajaloo hariduse seisukohalt on vanade, juba teatud eriala klassikaks saanud tekstide uuesti lugemisel ja tõlgendamisel õieti kahesugune tähendus. Esiteks on see üsna loomulik viis, integreerumaks vaimsesse kultuuri, aga teiseks on see ka vahend, kujundamaks *motiivi-* ja *probleemiloolist* teadvusevormi, mis oleks võimeline kultuuri protsessi endale aruandvalt vaagima. Kolmanda ajendina lisandub veel seegi, et *lähi-* ja *kaugvaate* võimalus on meile antud juba paratamatult eksisteerimise ajalise iseloomuga, ja me teostame seda võimalust ka alati uue,

oma erilisest situatsioonist lähtuva ning selles mõttes kordumatu küsimuse eadega. Nõnda on mineviku autori küsimus, enesekohaselt uuesti küsituna, nagu õpetab Löwithi sõbra Gadameri hermeneutika, juba täiesti praegune, olevikuline, meieomane küsimus. Ja sõna tõsisel mõttes irriteeriv on õigusega XX sajandi ainulaadseks ajaloo skeptitsistiks kuulutatud Karl Löwithi "filosoofiline loobumine" või "stoitsistlik tagasitõmbumine" ajaloolisest dünaamikast. Löwithi põgenemine aja- ja ajaloomaailmast loodusmaailma poole toimuks just nagu hämaras kultuuritsoonis, väsimuse ja värskuse vahepeal, kust õhtumõtetega minnakse ikkagi vastu järgmisele päevatõusule. Niisiis – alus kordub; ja ka ei kordu – ajaarvamine on teine. Talle päris meeldis Nietzsche "Ecce homo" mitte- või antikristlik dateering: "Esimese aasta esimesel päeval (30. septembril 1888 vale ajaarvamise järgi)." Mälestustest võime lugeda, et Löwithit ta õppetöös lähedalt tundnud kolleegid pidasid teda "peene kuulmisega" mõtlejaks. Võib-olla ka seik, et Löwith pööras historismi probleemi – või 1990. aastate sõnastuses: ajalookäsitluse ja elumaailma suhte küsimuse – puhul tähelepanu tandemile "Burckhardt-Nietzsche" juba 1930. aastail, toetab seda väidet. Löwith taipas tollal tuleviku kultuuri eelmängu mõttes suurepäraselt nende poolt kirjeldatud, aga veel nimetamata jäänud probleemi tähtsust. XX sajandi lõpul näib olevat arusaadavam XIX sajandi keskpaiku avaldatud Burckhardti mõte: "Aegade pidev muutus haarab vormid, mis moodustavad kogu elu välise rüü, endaga lakamatult kaasa." Nõndasamuti ka küsimus Löwithi maneeris: millele ma võiksin siis üleüldse orienteerida oma elu peale ajavaimu? Iseenesest tundub kummaline, aga just seesama ajaloo dünaamika, elupildi pidev uuenedamine, on viinud selleni, et säärane küsimus on nüüd paljudele normaalne, kui mitte domineeriv. Karl Löwithi mõtlemise ajalookriitilised, täpsemalt öeldes, *ajaloolise futurismi* suhtes kriitilised aspektid oma kunagises maailmavaatelises ajakohatuses on praeguse ja ehk homsegi ajavaimu koostisosa. Aga needsamad aspektid toovad ühtlasi kaasa vastava probleemifääri. Näiteks me võime siin esitada ka problemaatiseeriva vastuküsimuse: *kuivõrd legitiimne* oleks tänapäeval Löwithi soovitatud tagasitõõ uusajal ajalooliseks muutunud mõtlemisel vanaaja looduskujutlusele, "füüsilise kosmose logosel", mis jääb alati samaks? Löwithi sagedane dihhotoomia oli vaid *loodus* ja *ajalugu*, meile näib see praegu olevat ebapiisav lähenemine juhul, kui ei arvestata neid ohustavaid tagajärgi, mis võivad tuleneda *tehnik*a ja *poliitika* dilemmadest. Ja veel, teatud mõttes on ajalugu ka meie vabadus. Ajalooliste

kogemuste varal me õpime arvustama ning vajaduse korral aktiivselt eitama doktrineeritud tulevikke. Ükskõik millise Baltimaade põlisrahva liige, pidades silmas eeskätt oma ühiskonna poliitilist lähiajalugu, vaevalt küll salgaks, et 1980. aastate lõpu – 1990. aastate alguse vabanemisprotsess näitas, kui oluline mõjur on kultuuris *efektiivne ajalooteadvus* – inimene maailmaolendina (Löwithi mõttes) kahtlematult teostab selle teadvuse kaudu oma sotsiaalse vabaduse ideed. Karl Löwithi enda mõtlemine väljaspool konkreetset ajalookriitikat pole aga samuti midagi muud kui intensiivne *dialoog eelkäijatega*, nii et ka tema historismi ohverdamine loodusmaailma altarile jääb samal ajal kaksipidiseks, nii mõeldavaks kui küsitavaks ideaaliks. Diskussiooni suhe suurte kaasaegsetega nagu Heidegger näib vähemalt osaliselt sellise kuni ajasügavikeni ulatuva (Nietzschest Anaximandroseni) dialoogi erijuhtumina. Ent sellest dialoogist sündis aktualisatsioon, Löwithi teene on näiteks ka majandusteadlase Friedrich von Gottl-Ottlilienfeldi juba 1903. aastal esmailmunud traktaadi “Ajaloole piirid” kriitiline väärtustamine XX sajandi teise poole ajaloofilosoofiale. Gottli ja Dilthey eristused looduse ja ajaloo vahel andsid Löwithile ajendi kuulsaks põhiväiteks: “Modernse inimese maailmakaotus (*Weltverlust*) kuulub täielikult kokku ajaloo erilise maailma eraldamisega.” Löwithi silmis on see *uue aja* mõttelooline pattulangemine, ja süüdi on niihästi Descartes'i algimpulss kui ka sellele positiivse tendentsina vastu seatud alternatiiv, Vico antikartesianism. Historism, mis on pannud meid nägema kultuurinähtuste mitmekesisust nende ainukordses omapäras, tuleb tunnistada vaimseks languslooks? Löwithi nõrk koht on tegelikult selles, et ta absolutiseerib “suure moralistina” üht ammu konstateeritud ja hukatuslikuks peetud maailmavaatelist sugulusliini, mille järgi historism viib relativismi kaudu nihilismi. Ta ei märka veel, et XIX sajandi *ajaloolise relativismi* hädast kasvab välja XX sajandi *kultuurilise pluralismi* õnn, mille alalhoidmine on juba järgmise aastasaja ülesanne, sest inimesed vajavad elamiseks paljusid tähendusi. Ühtsuskultuur ja ainuajalugu, kui seda üldse saaks utopistlike visioonide toeta kujutleda, oleks tõeline maailmakaotus, faktiliselt suremismaailm. Et mitte Löwithit vääriti mõista, tuleb arvesse võtta, et talle oli ainsa ajaloo sünonüümiks maailmajaalugu kui progressiajalugu, ajaloofilosoofia õigeks vasteks ajalooteoloogia ning *ajaloo mõte* mõeldavad religioonis. Kriitikast hoolimata on siin põhjust veel kord meenutada tema ülalmainitud “peent kuulmist”. Just viimase kümnendi teedrajavais historismiuuringuis (näidislikult W. Hardtwigi

on ajaloo ja metafüüsika sümbioosi *ideedeõpetuse* pinnal historismi teaduslikus praktikas XIX–XX sajandil käsitatud nüüd – uudest vaatevinklist – kui ehtsat *ajalooreligiooni*, mitte usundi aseainet. Ideed omandavad historistlikus ajalooreligioonis “ontoloogilise kvaliteedi”, nagu ütleb Hardtwig, “nad on instantsid kogetava tegelikkuse *üle, taga või all*”. Nad on seega nagu Nietzsche poolt “luiskeloona” paljastatud metafüüsika, “taustmaailm” (*Hinterwelt*), mida ta ei suutnud enam võtta tõsiselt, sest ta ei saanud selles näha elule orientiiri. Löwith astub Nietzsche järel sammu edasi, ta ei näe lõpuks muud võimalust kui kannapööret. Ja selle sisuks on muutliku, pidetu ja suhtelise ajaloomaailma pretensiooni tühistamine loomuliku maailmamõiste päästmise sildi all, antiikse loodusreligiooni vastandamine modernsele ajalooreligioonile. Või täpsemalt, kultuurikriitiline *ajaloofilosoofia* tagasitõrjumine *natuurfilosoofiaga*, seekord taustaks nietzscheliku motiivina “sigitav-hävitav füüsis”. Autobiograafia lõpupoole inimeste maailmakohasusest (*Weltgemässheit*) rääkides väljendab Löwith jõuliselt oma põhilist mõtet, et inimene on maailmaolend selles tähenduses, et tema kuulub maale, mitte aga maa temale. Inimene on Löwithi järgi aga ka ajaloovõimega olend, kes on suuteline kultiveerima oma loomust kui *spetsiifilist inimlikkust* – seda “niivõrd kui loodus talle piire ei sea”. Reinhart Kosellecki kommentaar, mille väitel Löwithi *Curriculum vitae* annab tunnistust ta “terrori ja eksiili poolt tugevdatud” uhke “filosoofilise põhihoiaku hämmastavast kontinuiteedist”, jagab tunnistust kunagise õpetaja vaimsele üleolekule lähemast ajaloost. See üleolek avaldus ka tema sõjajärgses kiretus veendumuses, et kristliku metafüüsika ja kogu selle üleloomuliku loomisõpetuse taandumisega ideede ajaloo areenilt on inimolukord teistsugune, inimeste ajaloo lõpp ei ole looduse jaoks enam mingil juhul “ajalooliselt märkimisväärne”.

M. K.