

Mislav Kukoč

Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet, Sinjska 2, HR–21000 Split
mkukoc@ffst.hr

**Mediteransko mišljenje Alberta Camusa
i filozofija povijesti**

Sažetak

Filozofija povijesti u svojoj osnovi sadrži tezu da ljudska povijest ima svoj smisao, početak i kraj, da postoje pokretačke snage povijesti, da povijesno gibanje, tijekom vlastita linearnog, progresivnog kretanja, smjera ispunjenju vlastite svrhe i cilja, čije ozbiljenje dovodi do eshatološkog kraja povijesti. Filozofijskopovijesni pristup svjetskoj povijesti kao smisljenoj cjelini s početkom i krajem ne susreće se u temeljima zapadnoeuropske tradicije. U antičkoj grčkoj filozofiji, na čijoj se tradiciji temelji mediteransko mišljenje Alberta Camusa, historijska zbivanja uglavnom se vide kao kružno kretanje analogno prirodi. Odbijajući povijesni apsolutizam koji za račun eshatološke budućnosti žrtvuje čovjekovu sadašnjost, Camus se vraća nepobjedivom zahtjevu ljudske naravi čiju tajnu čuva Mediteran. Svojom mediteranskom filozofijom Camus suprotstavlja mjeru – savršenstvu, prirodu – povijesti, pobunu – revoluciji, carpe diem sadašnjosti – eshatonu budućnosti, sunčanu misao Mediterana – mraku europskog sjevera.

Ključne riječi

Albert Camus, apsurd, čovjek, Bog, revolt, revolucija, Mediteran, priroda, povijest

Filozofija povijesti

Filozofija povijesti u svojoj osnovi sadrži tezu da ljudska povijest ima svoj smisao, početak i kraj, da postoje pokretačke snage povijesti, da povijesno gibanje, tijekom vlastita linearnog, progresivnog kretanja, smjera ispunjenju vlastite svrhe i cilja čije ozbiljenje dovodi do kraja povijesti. Polazeći od tih pretpostavki svaka filozofija povijesti postavlja sebi zadatak da spozna bit i smisao povijesti u cjelini, no postavljajući takav zadatak, ona već podrazumijeva, kao vlastitu apriornu metafizičku, pa i svjetonazornu pretpostavku, određeno filozofijsko razumijevanje biti povijesti.

Misaono razmatranje povijesti kao smislene cjeline rezultat je židovsko-kršćanskog teologijsko-antropologijskog pristupa. U tome je smislu Biblija, kao povijest izabranog židovskog naroda, prvo cjelovito povijesno djelo, a prevlast židovsko-kršćanske tradicije u zapadno-europskoj kulturi postavila je Bibliju kao paradigmu, osnovu i predložak za povijest čovječanstva. U samim temeljima kršćanstva inaugurirana je trijadična struktura povijesti – početak, linearni tijek razvoja i kraj – s eshatologijskim smislom kao njezinim ispunjenjem, što će postati sastavnim dijelom svake buduće filozofije povijesti.

Tročlana shema kršćanskog shvaćanja povijesti sa soteriološko-eschatologijskim krajem, prisutna je kako u idealističkoj izvedbi, čiji je paradigmatski obrazac Hegelova filozofija povijesti, tako i u materijalističkim interpretacijama posthegelovske filozofije povijesti. One se premještaju na sociologijsku

razinu: u pozitivizmu Augustea Comtea, odnosno historijskom materijalizmu Karla Marxa.

Marx je svoje »materijalističko shvaćanje povijesti«, u kasnijoj marksističkoj tradiciji formulirano kao »historijski materijalizam«, razvio u opreci spram Hegelova idealizma i istovrsnih »ideologijskih« interpretacija, no i u njegovoj je koncepciji prepoznatljiva kršćansko-hegelijanska tročlana struktura povijesti.

Kao što je za Augustina krajnji cilj i smisao povijesti u njenom eshatološkom kraju, u transcendentnom Kraljevstvu Božjem, a za Hegela u dovršenom samoozbiljenju svjetskoga duha, tako je i za Marxa »cjelokupno kretanje povijesti zbiljski čin rađanja komunizma«. ¹ Komunizam kao doba »istinske« povijesti jest ujedno i njen smisao i njezin kraj, a čitav dosadašnji historijski razvoj – klasna »pretpovijest« po Marxu – tek je priprava za eshatološko doba autentičnog čovjeka i istinske ljudske zajednice. ²

Apsurd i revolt

Filozofijskopovijesnom pristupu svijetu kao smisljenoj racionalnoj cjelini, u kojoj apstraktno uzeti čovjek ostvaruje svoj cilj i životni smisao u transcenciji, odnosno eshatološkoj budućnosti, Albert Camus suprotstavlja vlastito poimanje života sadašnjeg, zbiljskog, pojedinačnog čovjeka. Naslanjajući se na tradiciju antihistoricističke filozofije egzistencije, od Kierkegarda i Nietzschea do Jaspersa i Heideggera, te inspiriran korespondirajućom književnom refleksijom Dostojevskoga i Kafke, Camus uočava apsurd egzistencije čovjeka i svijeta u kojemu »vladaju proturječnosti, antinomija, tjeskoba ili nemoć«. ³ Polazeći od filozofije besmisla svijeta i apsurdna života čovjeka osuđenog na neminovnu smrt, on razmatra problem samoubojstva kao prividno logičnog rješenja. Naime, egzistencijalistički filozofi, kako kršćanske tako i ateističke provenijencije, teško se suočavaju s apsurdom egzistencije, a čak i kada ga pojme, on kod njih izaziva očaj, mučninu, jad, tjeskobu, nemoć. Stoga egzistencijalne filozofije, umjesto suočavanja s apsurdom opstojnosti, sve bez iznimke »predlažu bijeg« iz navlastita svijeta, uzdižući »do neba ono što ih uništava«, na jednoj strani, te nalazeći nadu »u onome što ih lišava«, na drugoj. ⁴ Kršćanski egzistencijalisti pred apsurdom egzistencije traže pribježište u Bogu kojemu se prepuštaju naprosto kao nepojmljivoj transcendentnosti – poput Karla Jaspersa, bilo u iracionalnoj vjeri – poput Lava Šestova, odnosno u iluziji transcencije što relativizira patnje ovozemaljske egzistencije – poput Sorena Kierkegarda koji tako, prema Camusu, pristupa dragovoljnom sakaćenju svoje duše. Kierkegardov egzistencijalni očaj stanje je grijeha, samoubojstvo je dakako kršćanima zabranjeni smrtni grijeh. Camus, na drugoj strani, egzistencijalistički bijeg od apsurdna naziva »filozofijskim samoubojstvom«. Za razliku od egzistencijalista on prihvaća apsurd egzistencije kao »metafizičko stanje svjesna čovjeka« koje ne vodi Bogu, dapače: »apsurd, to je grijeh bez Boga«. ⁵ Camus prihvaća grijeh apsurdna, taj pakao sadašnjosti iz kojega ne bježi u iluzorno kraljevstvo nebesko, već se putem revolta i pronicljivosti suočava s njim kao jedinim mogućim kraljevstvom, zemaljskim i ljudskim. Stoga on u konačnici otklanja samoubojstvo i to vlastitim revoltom, pobunom protiv iluzorne vjere i eshatološke nade:

»Taj revolt daje svoju cijenu životu. Proširen na cijelo trajanje egzistencije, on joj vraća veličinu.« ⁶

Metaforički predstavljajući čovjekov život Sizifovim mitom, Camus zaključuje da čovjek ne treba ni očajavati zbog osude na besmisleni radni vijek, na

sizifovsko guranje stijene, niti se iluzorno nadati da će stijenu dotjerati do konačnog cilja, već treba, prkoseći bogovima i vlastitu usudu, svjestan apsurdna egzistencije, postati gospodar svojega života te se fokusirati i na rad i na dokolicu, na aristotelovski mišljene *ásholía* i *sholé*, odnosno na samo guranje stijene i na opuštanje u podnožju planine:

»Sama bitka da se dospije do vrhunca dostatna je za ispunjenje ljudskog srca. Valja predstaviti Sizifa sebi, zamisliti ga sretnim.«⁷

Tim riječima završava Camus svoj *Mit o Sizifu*.

S polazne pozicije filozofije apsurdna izgrađene u *Mitu o Sizifu* Camus u svojoj, prema vlastitom mišljenju, »najvažnijoj knjizi« *Pobunjeni čovjek* gradi svoju *filozofiju revolta* protiv kršćansko-metafizičke i hegelijansko-marksističke filozofije povijesti, koja od čovjeka zahtjeva žrtvu vlastite neposredne egzistencije na pijedestalu iluzorne eshatologije transcendentne vječnosti, odnosno imaginarne povijesne budućnosti. »*Pobunjeni čovjek* doimlje se (...) kao depersonalizirana povijest ideja moderne Europe«,⁸ odnosno kao kondenzirana povijest novovjekovne zapadno-europske socijalne filozofije povijesti.

Već u »uvodu« Camus određuje čovjeka kao »jedino stvorenje koje odbija da bude ono što jest«,⁹ iz čega se rađa njegov revolt protiv apsurdna egzistencije, što je do kraja razrađen i promišljen u *Mitu o Sizifu*. Takvo polazno određenje čovjeka formulacijom je veoma blisko shvaćanju čovjeka u hrvatskoj neo-marksističkoj filozofiji prakse:

»Čovjek jest ono što još nije, dakle nije ono što već jest, nego ono što postaje po sebi samome i tek onda uopće jest.«¹⁰

Konzekvence tih na prvi pogled istoznačnih definicija, međutim, dijametralno su suprotne. Dok Milan Kangrga iz takva određenja izvlači pozitivan antropocentrični zaključak o čovjeku kao univerzalnom, slobodnom, stvaralačkom i samostvaralačkom biću prakse, tvorcu vlastita svijeta i povijesti, Camus se, nasuprot, zdvojno pita može li to odbijanje biti ono što jest, čovjeka »dovesti samo k uništenju drugih i njega sama«. Na drugoj stani, čovjekov se revolt rađa iz nezadovoljstva svojim nepravедnim i neshvatljivim položajem, odnosno iz nezadovoljstva – parafrazirajući Maxa Schelera – *čovjekovim položajem u kozmosu*. *Pobunjeni čovjek*, dakle, ustaje protiv apsurdna, nerazumnosti i nepravde, slijepim poletom svojega revolta on »ište red usred kaosa«. ¹¹ Revoltom čovjek ostvaruje svoju ulogu u svijetu u skladu sa svojom prirodom:

1
Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, Ergänzungsband, I., Dietz Verlag, Berlin 1968., str. 536.

2
Više o tome vidi u: Mislav Kukoč, *Enigma postkomunizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1997., str. 183–195.

3
Albert Camus, *Mit o Sizifu*, Odabrana djela, V., Zora, Zagreb 1971., str. 27.

4
Isto, str. 34.

5
Isto, str. 40.

6
Isto, str. 51.

7
Isto, str. 114.

8
Jere Tarle, *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1991., str. 14.

9
Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, Odabrana djela, VI., Zora, Zagreb 1971., str. 14.

10
Milan Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti*, Nolit, Beograd 1980., str. 251.

11
A. Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 14.

»Prividno negativna jer ništa ne stvara, pobuna je duboko pozitivna jer otkriva ono što u čovjeku treba uvijek braniti.«¹²

Njome se utemeljuje individualna i kolektivna čovjekova samosvijest; kartezijski *Cogito* Camus zamjenjuje geslom: *ja se bunim, dakle, mi jesmo!* Što time Camus želi kazati? Da je upravo čovjekova pobuna, njegov revolt protiv autoriteta višega bića, boga-oca stvoritelja, polazište izgradnje čovjekova identiteta kojim se on kvalitativno izdiže iz životinjskog svijeta. Prometej je, po cijenu okrutne i zastrašujuće kazne, ukrao olimpskim bogovima vatru, što je pokrenulo tehnički i civilizacijski razvoj čovječanstva – humana *differentia specifica* rezultat je, dakle, Prometejeva revolta. U židovsko-kršćanskoj tradiciji revolt protiv božje zabrane također je rezultirao teškom kaznom izгона iz raja, smrtnosti i otuđenog rada »u znoju lica svoga« i to ne samo za one koji su »iskonski grijeh« počinili već i za njihove potomke – čitavo čovječanstvo. No, zagrizavši zabranjeno voće spoznaje pobunjeni čovjek svoj je tegobni život »guranja Sizifova kamena« otvorio prema mudrosti, umjetnosti, znanosti, postao je *philosophos*, subjekt, gospodar svojega postojanja, što u nenarušenu vječnom životu rajске idile nikada ne bi postigao.

Camus razlikuje metafizički i povijesni revolt. Metafizički revolt osporava ciljeve stvaranja i nametnute egzistencije. Premda je i Krist na križu pobunjeni čovjek koji prijekorno vapi *Lama sabakhtani*, kršćanstvo u startu guši pobunu iluzornim obećanjem vječnoga života. Stoga pobunjeni čovjek nije ateist, nego hulitelj »prokazujući u Bogu oca smrti i najvišu sablazan«. ¹³ Ljudsko odmetništvo od Boga, metafizički revolt, počev s Prometejom i Kainom, preko Epikura i Lukrecija, do Maxa Stirnera i Friedricha Nietzschea te književnih likova Dostojevskoga, završava u metafizičkoj revoluciji:

»Pošto sruši prijestolje Božje, buntovnik će uvidjeti kako je sad na njemu da tu pravdu, red (...) stvori vlastitim rukama i da time opravda svrgnuće božanskog.«¹⁴

Više od svih navedenih tu je uočljiv utjecaj Nietzschea čiji izriječ »Bog je mrtav!« ne znači ateističko negiranje Boga, već rezolutan antiteistički zahtjev za pogubljenjem Boga koji postoji – i to u srcima i u svijesti njemu podčinjenih ljudi. Čovjek koji zarobljen u stadu iste pastira spasitelja da ga vodi nije dorastao teškoj zadaći emancipacije, stoga, prema Nietzscheu, čovjeka valja prevladati nadčovjekom. No, Nietzscheov *Übermensch* teško može nadomjestiti pogubljenog Boga pa, kako smatra Heidegger, »ovo mjesto Boga može ostati prazno (...) jer bit čovjeka ne dostiže područje biti Boga«. ¹⁵ Tako metafizička pobuna prelazi u povijesnu pobunu ili – revoluciju.

Parafrazirajući Markiza de Sadea, koji Boga doživljava kao zločinačko božanstvo što satire čovjeka – a ako Bog ubija i negira čovjeka, ništa nam ne može zabraniti da negiramo i ubijamo sebi slične – Camus u europskom sekularizmu koji nastupa s prosvjetiteljstvom vidi nastupanje epohe revolucija i revolucionarnih zločina: Ako Boga nema, sve je dozvoljeno! Naime, čovjekova metafizička pobuna njegov je prosvjed protiv konačnosti egzistencije, revolt protiv neminovnosti smrti na koju ga osuđuje Bog. Nije tu primaran kod pobunjenog čovjeka prirodni, životinjski nagon za životom: »pobunjenik ne traži život, nego razloge za život«. ¹⁶ Dakle, on se opire posljedici smrti koja potvrđuje besmisao, apsurd egzistencije. Upravo zahtjev za smislom života motivira čovjeka na pobunu protiv Boga-oca, stvoritelja smrti. No, ako je Bog stvoritelj svega što jest, dakle, svijeta i čovjeka, njegova života i smrti, tada se revolt protiv Boga stvoritelja može proširiti i na mržnju prema od Boga stvorenome svijetu i čovjeku, a posljedice su nihilizam koji vodi u zločine, umorstva. Pogubljenjem Boga, ostaje čovjek. Ostaje i crkva koju je izgradio i koju ne ruši, već joj samo mijenja obrede i rituale. Ostaju i ljudi, stado bez pastira

koje valja voditi, ne više u ime Boga, nego u ime racionalno strukturirane povijesti. Dakle, uspjeh revolta sa smrću Boga paradoksalno rezultira revolucionarnim preuzimanjem vlasti nad ljudima od strane čovjeka koji uzurpira mjesto Boga i iracionalnim zločinima dodaje zločine razuma.¹⁷

Analizirajući pojam revolucije Camus se fokusira na njegovo značenje u astronomiji; revolucija kao kretanje koje zatvara okret znači prevrat, odnosno promjenu vlasti. Za razliku od Marxa koji kvintesenciju revolucije, kao gospodarske ili socijalne revolucije, vidi u promjeni vlasništva nad proizvodnim sredstvima, za Camusa nema gospodarske revolucije; tu je riječ tek o reformi, ukoliko revolucija nema politički karakter, odnosno ukoliko ne dođe do prevrata, promjene vlasti. Anarhisti, poput Proudhona, vjerovali su da su vlast i revolucija međusobno isključujući pojmovi, budući da je cilj, ideal bezvlašće, utopija spontanog samoupravnog ustroja društvenog i gospodarskog života. No, iz toga, prema Camusu, slijedi paradoks revolucionarnosti vlasti koja se nužno bori protiv druge, njoj suprotstavljene vlasti do konačne pobjede, što pretpostavlja revolucionarno nasilje i zločine. Širenje revolucije vodi umnažanju zločina. Dok se francuska građanska revolucija napoleonskim ratovima nastojala proširiti Europom, ruska komunistička revolucija u 20. stoljeću smjerala je općoj globalnoj dominaciji, dakle zahtijevala je totalnu i totalitarnu vlast nad čitavim svijetom.

Nasuprot pobune koja počinje spontano, revolucija polazi od ideje koju uključuje u povijest. Zasnivajući se na racionalno osmišljenoj ideji revolucija oblikuje svijet u nekom teorijskom okviru. Budući da je Bog umro, treba izmijeniti i organizirati svijet čovjekovim silama. Većina revolucija stječe svoj oblik u umorstvu. Zato revolucije u pravilu uvode državni teror:

»Sve ili gotovo sve su ubijale ljude.«¹⁸

Isto tako, sve su moderne revolucije završile jačanjem države, čak i onda kad su propovijedale njezino odumiranje:

»1789. dovodi Napoleona, 1848. Napoleona III., 1917. Staljina, Italija 1920-ih Mussolinija, Vajmarska republika Hitlera...«¹⁹

Zasnivanjem i jačanjem države revolucionarni teror institucionalizira se kako u iracionalnoj izvedbi Mussolinijeva fašizma i Hitlerova nacizma, tako i u obličju racionalne države kakva je izgrađena u komunističkoj Rusiji. No, za razliku od iracionalne fašističke revolucije koja je smjerala osvajanju novih prostora, ali ne i svjetskom imperiju, ruski je komunizam, nakon smrti Boga i zatiranja transcendentne Države Božje, preuzetno nakanio provesti svjetsku revoluciju koja će rezultirati konačnom izgradnjom savršene svjetske države obogotvorenog čovjeka.²⁰ Na mjesto pogubljenog Boga i transcendentne Države Božje dolazi arijeviski *Übermensch* u nacističkoj interpretaciji

12
Isto, str. 23.

13
Isto, str. 30.

14
Isto, str. 31.

15
Martin Heidegger, »Nietzsches Wort 'Gott ist tot'«, u: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1950., str. 231.

16
A. Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 101.

17
Isto, str. 103.

18
Isto, str. 112.

19
Isto, str. 173.

20
Isto, str. 180–182.

Nietzschea, odnosno Marxov totalni čovjek komunističke svjetske zajednice budućnosti. Obogotvoreni čovjek koji hoće od sebe učiniti Boga – gospodara života i smrti – samim time prisvaja sebi pravo nad životom i smrću drugih. No, »kao proizvođač leševa i podljudi« – upozorava Camus – »on je i sam podčovjek, ne Bog, nego sraman sluga smrti.«²¹

Mediteranska filozofija

Kako kršćansko-metafizičkoj tako i novovjekovnoj hegelijansko-marksističkoj filozofiji povijesti Camus suprotstavlja vlastitu mediteransku filozofiju koju zasniva na antičkoj grčkoj filozofiji u kojoj se povijest ne uzima za predmet reflektiranja, a historijska zbivanja uglavnom se vide, kako u Platona i Aristotela tako i kod povjesničara Herodota i Tukidida, kao kružno kretanje analogno prirodi, sa svojim usponom, procvatom i padom, što se potom ciklički nastavlja. Odbijajući povijesni apsolutizam, koji za račun eshatološke budućnosti žrtvuje čovjekovu sadašnjost, Camus se vraća nepobjedivom zahtjevu ljudske naravi čiju tajnu čuva Mediteran. Svojom mediteranskom filozofijom Camus suprotstavlja mjeru – neumjerenosti, čovjeka – Bogu, prirodu – povijesti, pobunu – revoluciji, *carpe diem* sadašnjosti – eshatonu budućnosti, sunčano mišljenje Mediterana – mraku europskog sjevera.

Mjera i neumjerenost: Némesis vs. Hybris

Camus uzima mjeru, aristotelovski *métron*, kao temeljni element mediteranske filozofije. Suprotstavlja se novovjekovnom racionalizmu i esencijalizmu, zaključujući, protiv Hegela, »niti je zbilja potpuno umna, niti je umno potpuno zbiljsko.«²² Kao što iracionalna dimenzija ljudske naravi ograničava ono racionalno i na taj mu način daje mjeru – Camus ovdje navodi primjer nadrealizma – tako i mediteranska misao mjere, koju simbolizira grčka božica Nemeza, kao omjer biti i egzistencije, ograničuje Hybris – neumjerenost zapadno-europskog esencijalizma, racionalizma i scijentizma, što posebice dolazi do izražaja u novovjekovnom svijetu tehnike i konzumerizma, koji počiva na neutaživoj eksploataciji prirode kako bi se zadovoljile eksponencijalno umnožene ljudske potrebe.

Tijekom razvoja zapadne povijesti, paralelno s udaljavanjem od antičkog, mediteranskog suglasja čovjeka s prirodom, neumjerenost sve više potire aristotelovsko načelo mjere, što Camus ilustrira brojnim primjerima:

»Komuna protiv Države, konkretno društvo protiv apsolutističke tiranije, promišljena sloboda protiv racionalne tiranije, altruistički individualizam protiv kolonizacije masa – sve su to antinomije koje izražavaju suočenje mjere i neumjerenosti koje ispunja povijest Zapada još od antičkog svijeta.«²³

U suvremenoj konzumerističkoj civilizaciji Zapada neumjerenost je *sine qua non* efikasnosti, uspjeha, udobnosti i samopotvrđivanja. Mjera je, naprotiv, čista suprotnost, ograničenje ambicija, prijetnja napretku kao i težnji za apsolutom i savršenstvom. Zbog toga je »ti mali Europljani škrtoga lica« preziru. Mjera rođena iz revolta može se proživjeti jedino revoltom. Aristotelovski povratak mjeri znači povratak autentičnoj ljudskoj prirodi, na kojoj se gradi tradicionalna mediteranska misao. Camus je svjestan da je čovjekovoj naravi primjerena također i ambicija prekoračenja mjere. Hybris se manifestira u porocima kao izvrgnućima vrline: »Svi mi nosimo u sebi svoje tamnice, svoje zločine i svoja pustošenja.« No, naša zadaća nije da im se naprosto prepustimo, »nego da ih pobjeđujemo u sebi i u drugima« i to revoltom koji Camus temelji na aristotelovskoj mišljenoj »stoljetnoj volji«,

stožernom momentu ćudoredne vrline. Upravo ta vrлина revolta, kao »izvor istinskog života«, uvijek nas čini »uspravnima u bezobličnom i bijesnom kretanju povijesti«. ²⁴

Priroda vs. povijest

Mediteranska misao povratka prirodi i iskonskoj ljudskoj naravi suprotstavlja se konstruktivizmu tehničko-povijesnog ovladavanja prirodom, što se temelji na novovjekovnom racionalizmu do krajnjih konzekvenci izgrađenom u filozofiji europskog prosvjetiteljstva. Novovjekovna filozofija racionalizma i antropocentrizma definitivno se izgrađuje u epohi prosvjetiteljstva konačno i neopozivo obarajući srednjovjekovnu teocentričnu sliku svijeta. Pravi se sukob ne vodi između »germanskih ideologija povijesti i kršćanske politike« budući da su jedna i druga sastavni dijelovi iste tradicije kršćansko-metafizičke filozofije povijesti. Temeljna je razlika, kako navodi Camus, između sjeverozapadno-europskog germanskog historicizma i mediteranske tradicije, između povijesti i prirode. No je li Camusova manihejska dioba germanskog racionalizma i mediteranskog naturalizma potpuno opravdana? Naime, prosvjetiteljstvo (*enlightenment, lumière, Aufklärung*) sveeuropski je pokret i kulturno-duhovna epoha u kojoj je novovjekovni antropocentrizam, sa svojim instrumentima racionalizmom i scijentizmom, i definitivno zadobio legitimitet te se, preko Engleske, Francuske i Njemačke, proširio Europom, osvojivši ne samo njezin germanski sjever nego jednako tako i mediteranski jug. Dapače, francuski prosvjetiteljski filozofi i znanstvenici, od Pierrea Baylea, Voltairea, enciklopedista Diderota i d'Alemberta, do naturaliziranog Francuza Holbacha dali su afirmaciji prosvjetiteljskog antropocentrizma, materijalizma i scijentizma odlučujući doprinos.

U tome smislu Camus pomalo jednostrano pripisuje isključivo »germanskoj ideologiji« čitav dvotisućljetni kontinuitet uzaludne borbe s prirodom, najprije u ime objavljenog povijesnog Boga, a onda obogotvorene povijesti. Kršćanstvo je religija koju je iznjedrio Mediteran, kako od njegovih hebrejskih temelja, tako i do kasnijeg etabliranja u Rimskom imperiju. Potom slijedi širenje te novonastale religije najprije po cijelom Mediteranu, odakle tek kasnije kreće njezina ekspanzija prema istoku, zapadu i sjeveru Europe. Kršćanstvo je, prema Camusu, izgradilo i afirmiralo svoj univerzalizam (*Katholikos*) asimilirajući od grčkog mišljenja. Preciznije bi bilo kazati da je riječ o helenističkoj filozofiji i kulturi uopće, čiji kozmopolitizam nadilazi partikularizam filozofije antičkog polisa na jednoj strani, kao što na drugoj strani helenistički religijski pluralizam i multikulturalizam nadilazi vjerski i nacionalni ekskluzivizam židovske religije »izabranog naroda«. Je li Crkva, kako navodi Camus, »raspršila svoje mediteransko nasljeđe«, fokusirajući se na povijest, a na štetu prirode? Budući da rimokatolicizam i dalje stoluje u srcu Mediterana, nije li tek germanska, sjeverna reformacija, pobunom Luthera, Kalvina i sljedbenika, »omogućila pobjedu gotičkog nad romaničkim«, zadobivši »vremenitu moć i povijesnu dinamiku«? Bit će ipak da je prije riječ o historijskim, a ne o religijsko-kulturnim mijenama, o razlici antičkog duha Mediterana spram modernog doba definitivno ustoličenog antropocentričkim scijentizmom sveeuropskog prosvjetiteljstva. U njemu tek »priroda prestaje biti predmet kontemplacije i divljenja« te se uzima samo kao »predmet akcije, tehničke preobrazbe«. »Čim je Bog istjeran iz tog povijesnog svijeta«, rađa se dominantan duh modernog

21
Isto, str. 237.

22
Isto, str. 289.

23
Isto, str. 292.

24
Isto, str. 294.

zapadnog svijeta, koji Camus naziva »germanskom ideologijom« u kojoj »čin nije više usavršavanje, nego čisto osvajanje, to jest tiranija«. ²⁵

Revolt vs. revolucija

Sloboda je granični pojam između revolta i revolucije. Apsolutna sloboda, kakvu prakticira revolucija, sloboda je ubijanja, a ona, navodi Camus, nije spojiva s razlozima revolta koji se protivi posvemašnjoj slobodi. Njoj nasuprot, sloboda revolta ima granice svuda gdje se nalazi neko ljudsko biće, a granica je upravo moć revolta toga bića. Pobunjenik zahtijeva za sebe stano vitu slobodu, ali ni u kojemu slučaju pravo da uništi biće i slobodu drugoga jer je revolt životna i kreativna praksa, za razliku od smrtnih i destruktivnih posljedica revolucije. Slobodu koju zahtijeva pobunjenik zahtijeva za sve, onu koju odbija, on je svima zabranjuje. Nije riječ samo o hegelovskoj pobuni roba protiv gospodara, koju personificira povijesni svijet klasnih razlika i klasne borbe, nego prvenstveno o humanističkom revoltu protiv svijeta gospodara i roba. Tu je Camus sukladan marksističkim i inim utopijama besklasnog društva, kao što i njegovo određenje granica slobode korespondira s istovrsnom postavkom liberalizma Johna Stuarta Milla. ²⁶

Revolucije u 20. stoljeću zbivaju se na planu politike i ideologije te ne mogu izbjeći strahovladu i nasilje nad zbiljom. Protuteža revoluciji i njezinom birokratskom centralizmu mediteranski je duh revolta, duh koji mjeri život, duh što oživljava dugo naslijeđe sunčana mišljenja, odnosno filozofije Mediterana u kojoj je od antike priroda stajala uvijek u ravnoteži s postojanjem.

Na socijalno-filozofijskoj ravni i na socijalno-političkom planu na kojemu se »njemački socijalizam neprestano bori protiv slobodarskog mišljenja Francuza, Španjolaca, Talijana« trajno se odvija sukob između »germanske ideologije i mediteranskog duha«, što Camus ilustrira Marxovim riječima iz pisma Engelsu, u kojemu se s nacionalističkim prizvukom priželjkuje pobjeda Prusije nad Francuskom:

»Nadmoć njemačkog proletarijata nad francuskim bila bi ujedno nadmoć naše teorije nad Prodhonom.« ²⁷

Carpe diem sadašnjosti vs. eshaton budućnosti

Suprotstavljajući se Hegelovu određenju apsolutnog duha kao eshatološkog kraja povijesti Camus upravo u hegelovskom pojmu apsoluta vidi početnu inspiraciju apsolutizma totalitarne politike koja prevladava u svim totalitarističkim ideologijama. Negirajući mogućnost postizanja apsoluta na razini povijesne zbilje Camus otklanja racionalističku konstrukciju povijesti s eshatološkim ispunjenjem, smislom i završetkom. Ako se povijesti vraća religijski smisao, ona se uzdiže u predmet kulta, a politika što je usmjerava ima karakter inkvizicije. Slobodan od traganja za apsolutom povijesti, čovjek se posvećuje ovozemaljskom životu, »kući koju brani, dostojanstvu živih, taj se daje zemlji i prima od nje žetvu koja se ponovo zasijava i hrani«. Fokusirajući se na realni svijet aktualnog života sa svim svojim vedrim i tamnim značajkama i kvalitetama, na *sholé* i *a sholíu* sifovskog trajanja egzistencije, čovjek tek daje svoj skroman doprinos izgradnji i odvijanju zbiljske povijesti, imajući u vidu i to da »povijest pokreću naprijed oni koji se u datom trenutku znaju pobuniti i protiv nje«. ²⁸

Revolt se neumorno sudara s metafizičkim zlom koje je trajni usud apsurdna čovjekove egzistencije. Naime, bez obzira na socijalni, politički i tehnički progres čovjeka i društva, čak i ukoliko je sukladan svim utopijskim i eshatolo-

logijskim nadanjima, može se aritmetički umanjiti bol u svijetu, no nepravda i patnja će ostati, a »djeca će i dalje nepravdedno umirati, čak i u savršenom društvu«.

Referirajući se na patnju kojoj je čovjek izložen tijekom povijesti Camus se suočava s vječnim pitanjem odgovornosti za zlo u svijetu, kao i mogućnosti njegova otklanjanja. Teodicejski odgovor kršćanstva otklanja Božju odgovornost te kao lijek nudi objavu života vječnoga u zajednici s Bogom, što zahtijeva vjeru. No, nada i vjera ne otklanjaju aktualnu patnju i zlo. Zato ozdravljenje od zla – koje trpimo u povijesti – kršćanstvo pomiče s onu stranu povijesti – u eshatonu transcendentne vječnosti.

Suvremeni sekularni materijalizam također nudi svoje rješenje. Premda se znatno povećava količina povijesnih umorstava koja ostaju bez opravdanja, marksistička ideologija nudi eshaton povijesne budućnosti savršenog svijeta komunizma. Ovaj antropodicejski odgovor također zahtijeva vjeru u sretnu budućnost. U oba slučaja valja čekati, a za to vrijeme nevini ne prestaju umirati. Dapače, od početka ljudskog postojanja u svijetu ne samo da se nije smanjila ukupna količina zla – ona se, unatoč teodicejskim opravdanjima i antropodicejskim obećanjima, neprestano povećava dok se, na drugoj strani, »ikakvo bogodošašće, ni božansko, niti revolucionarno, nije obistinilo.«²⁹

Na drugoj strani i kršćanska religija i germanska ideologija eshatona povijesti smjeraju i postižu isto: ljude Europe tjeraju da zaborave »sadašnjost radi budućnosti, bijedu predgrađa radi svijetlih naselja, svakidašnju pravdu radi obećane zemlje«. Oni zaboravljaju na vlastitu individualnu slobodu, ignoriraju i pitanje osobne slobode svojih bližnjih te sanjare o »čudnoj slobodi vrste«. Vjera u transcendentnu ili povijesnu budućnost zakrtila je *carpe diem* zemaljskog svijeta sada i ovdje:

»Europa više ne ljubi život. Htjeli su izbrisati radost iz svijeta i dogoditi je za poslije.«³⁰

Čovjek vs. Bog

Negirajući Boga, u nedostatku boljega, povijesni čovjek obogotvorio je sebe, kako u obličju ničeanškoga nadčovjeka tako i u vizuri marksovskoga čovjeka kao slobodnog, svestranog, stvaralačkog i samostvaralačkog bića prakse. Oba su ova koncepta obogotvorenog čovjeka eshatološki projekti željene budućnosti. No, što smo dobili u povijesnoj zbilji pokušaja ozbiljenja čovjeka ili nadčovjeka budućnosti? Nacističkog germanskog arijeevca, odnosno avantgardne vođe svjetskog proletarijata, poput Lenjina, Staljina, Mao Zedonga... Bez obzira na teško oborivu tezu da i nacistička zloporaba Nietzscheove misli, kao i staljinistička vulgarizacija Marxa, više–manje predstavljaju krivotvorine autentične filozofije oba velika mislioca, činjenica je, na drugoj

25
Isto, str. 292.

26
Isto, str. 278. Usp. i John Stuart Mill, »On Liberty«, u: *Essential Works of John Stuart Mill*, Bantam Books, New York – Toronto – London 1965., str. 262: »Uporaba sile protiv pripadnika civilizirane zajednice, protiv njegove volje, opravdana je jedino kada ga treba spriječiti da ugrožava druge. Njegovo vlastito dobro, fizičko ili moralno, nije dovoljan razlog.«

27
A. Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 291.

28
Isto, str. 295.

29
Isto, str. 296.

30
Isto, str. 298.

strani, da do danas nismo imali nasuprotni svijetli primjer ozbiljenja obogotvorenog čovjeka povijesne sadašnjosti. Camus ne vjeruje u tu mogućnost, stoga njegov *pobunjeni čovjek* odbacuje neograničenu moć zadavanja smrti. On izabire jedino izvorno pravilo: »naučiti živjeti i umrijeti i, da bi se bilo čovjek, odbiti da se bude bog!«³¹

I za taj obrat Camus traži potporu u mediteranskoj tradiciji; u podne mediteranske misli pobunjenik odbija božanstvenost:

»Mi se odlučujemo za Itaku, vjernu zemlju, odvažno i skromno mišljenje, oštrouman čin, velikodušnost čovjeka koji zna. U svjetlosti svijet ostaje naša prva i posljednja ljubav. Tada se budi čudna radost koja pomaže živjeti i umirati, pa ćemo od tada odbijati da je odgađamo za poslije. Na bolnoj zemlji ona je žilav korov, gorka hrana, surov vjetar s mora, stara i nova zora.«³²

Sunčana misao Mediterana vs. mrak europskog sjevera

Camus je, dakako, svjestan svih trijumfa zapadno-europskog racionalizma koji težište misli odmiče od Mediterana sve dalje na europski Zapad. No on se, možda i neosnovano, nada da apsolutizam sadržan u kršćansko-metafizičkoj i hegelijansko-marksističkoj filozofiji povijesti, što se u svojoj izvedbi širi Europom u vidu antropocentričkog racionalizma i scijentizma, ne može nadvladati »nepobjedivi zahtjev ljudske naravi čiju tajnu čuva Mediteran«. Koliko se anarhistička avantura s Pariškom komunom i revolucionarnim sindikalizmom mogla uspješno suprotstaviti »građanskom nihilizmu i cezarskom socijalizmu«, a koliko se danas nakon povijesnog sloma komunizma uopće može suprotstaviti prevladavajućem konzumerizmu neoliberalnog globalizma? No, Camus nepokolebljivo vjeruje u smisao i snagu mediteranske misli i revolta kao njezinog navlastitog proizvoda:

»U zajedničkoj borbi preporada se stari zahtjev, priroda se ponovo uzdiže pred poviješću. (...) Ima jedna misao bez koje današnji svijet neće moći dugo opstati. Ali mladost svijeta nalazi se uvijek oko istih obala. Bačeni u ružnu Europu gdje umire, lišena ljepote i prijateljstva, najponosnija od svih rasa, mi Mediteranci živimo uvijek od iste svjetlosti. U srcu europske noći, *sunčana misao*, civilizacija s dva lica, očekuje svoju zoru.«³³

Ideologijsko-povijesni epilog

Mediteranska filozofija Alberta Camusa, poglavito njegova bespoštedna kritika komunističke revolucije, izazvala je žestoka osporavanja Camusa i njegova djela na lijevo orijentiranoj književno-filozofskoj sceni u Francuskoj, što počinje objavljivanjem *Pobunjenog čovjeka* 1952. godine, a demonizacija Camusa traje sve do druge polovice 1970-ih. Ona je rasla sukladno Camusovim svjetskim uspjesima, garniranim milijunskim nakladama i prestižnim nagradama, što su kulminirali Nobelovom nagradom za književnost 1957. godine. Je li to motiviralo njegova ogorčenog idejnog i političkog protivnika Jean-Paula Sartrea da odbije primiti istu tu Nobelovu nagradu koja mu je dodijeljena sedam godina kasnije? Sredinom 20. stoljeća francuska duhovno-kulturna situacija vremena bila je obilježena dominantno lijevim svjetonazorom koji je opet bio pod prevladavajućim utjecajem Francuske komunističke partije, a ona je bila ideološki obojena ortodoksnim staljinizmom. Stoga nije ni čudno da je pojava *Pobunjenog čovjeka* izazvala žestoke polemike s Camusom. Napadi s desne tradicionalističke građansko-konzervativne strane Camusa su manje pogađali i jedva se na njih osvrtao. Na mnogo brojnije i žešće napadaje s lijeve strane Camus je, kao po samorazumijevanju lijevi intelektualac, znatno burnije polemički reagirao.

Vulgarni i arogantni pamfleti protiv Camusa, pisani od lijevih intelektualaca bliskih staljinističkom duhu Francuske komunističke partije, bili su inspirirani

prije svega Jean-Paulom Sartreom koji je bio neupitni duhovni i intelektualni vođa francuske ljevice, odnosno njegovim napadom na *Pobunjenog čovjeka*. Premda su u mladosti prijateljevali, a Sartre je pohvalno pisao o Camusovim mladenačkim radovima, od početka izražene razlike u njihovu svjetonazoru i filozofijskoj poziciji vremenom su se produbljivale, da bi s Camusovim *Pobunjenim čovjekom* definitivno postale nepremostive. Razlike Camusa i Sartrea lucidno pojašnjava Jere Tarle u svojoj instruktivnoj knjizi o Camusu:

»Razmišljanje o helenističkom paganizmu pretočeno je djelomično u promišljanje Camusova Mediterana i njegove *misli juga*, dok je kršćansku paradigmu Camus doveo u vezu s modernim eshatološkim filozofijama izvan kršćanstva. (...) Nasuprot kultiviranju identiteta i (vlastite) prirode ostvarene u sadašnjosti – što je karakteristično za Camusov filozofski i umjetnički senzibilitet – kršćanska i uopće eshatološka tradicija njeguje potrebu da čovjek postane netko drugi, njeguje potrebu konverzije i nekog drugog svijeta. Već mladi Sartre *Mučnine* i *Bitka* i *Ništavila* njeguje suprotstavljanje prirodi (...) gotovo zanemaruje sadašnjost da bi sav stremio projekcijama budućnosti.«³⁴

Za razliku od Camusa, koji je beskompromisno prokazivao nasilje kojim se pokušava realizirati eshaton budućeg svijeta komunizma, Sartre je i u svojoj prvoj staljinističkoj i u drugoj maoističkoj fazi zastupao tezu da je revolucionarno nasilje neodvojivo od proleterskog humanizma.

Među mnogim pamfletima koji Camusa prikazuju kao reakcionara i kontrarevolucionarnog otpadnika posebice se ističe knjiga Jean-Jacquesa Brochiera *Albert Camus, filozof za završne razrede gimnazije*, objavljena čak deset godina nakon Camusove tragične smrti, što svjedoči o dugotrajnosti šoka i frustracija koje je Camusova heretička knjiga *Pobunjeni čovjek* i dalje izazivala na francuskoj lijevoj, još uvijek prevladavajuće staljinističkoj, dijelom i maoističkoj kulturnoj sceni.³⁵ U kontekstu ovoga rada, Brochierova knjiga nije zanimljiva zbog svoje preuzetne arogancije vidljive već i u njezinu naslovu niti zbog vrijednosti argumenata kojima se ovaj minorni autor obrušio na Camusovu filozofiju. No, njezine objede fokusirane su prije svega na temelje Camusova mediteranskog mišljenja, što potvrđuje ne samo dosljednost nego i avangardnost Camusova filozofiranja, koja će doći do izražaja tek kasnije kada ankilozni staljinistički dijamat i histomat nepovratno nestanu u ropotarnici prošlosti. Naime, Brochier u svojoj knjizi, pozivajući se na Sartrea, diskvalificira kontrarevolucionara Camusa jer se bavi reakcionarnim tričarijama kao što su moral i formalna demokracija, te naglašava:

»Nema francuskijeg pisca od njega. Tu su svi stari klišeji: mediteranski duh, sklonost mjeri, očaj pun doličnosti, afirmacija vrijednosti (...). Camus je francuski pisac *par excellence* i kao takav naročito podložan krasnoj analizi 'francuskog duha'.«³⁶

31

Isto.

32

Isto, str. 298–299.

33

Isto, str. 292–293.

34

J. Tarle, *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*, str. 90. Ova instruktivna knjiga poslužila mi je kao temeljni izvor za daljnje analize i prikaz recepcije Camusa na lijevoj francuskoj kulturnoj sceni.

35

Primjerice, službeno glasilo Francuske komunističke partije *L'Humanité* na naslovnici

objavljuje članak »Brevijar kontrarevolucije: Camusov *Pobunjeni čovjek*«, u kojemu se, među ostalim, navode sljedeće ocjene: »Pretenzionozna ignorancija; žalosno siromaštvo misli; stare reakcionarne klevete; Camusov poziv protiv Revolucije vrlo jasno odzvanja kao poziv na antisovjetski i antikomunistički terorizam«. V. o tome: *ibid.*, str. 62.

36

Jean-Jacques Brochier, *Albert Camus – philosophie pour classes terminales*, Balland, Paris 1970., str. 13. Usp. o tome: J. Tarle, *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*, str. 18, 52.

Suprotstavljajući mediteranski kult prirode hegelovsko-marksističkoj ideologiji sretnoga kraja povijesti, Camus afirmira dionizijski kult života. U tome se, osim dakako Nietzschea, prepoznaje i helenistička dimenzija Camusove misli i njegova anticipacija ekološkičkog senzibiliteta, još uvijek previše avangardnog za tadašnju prevladavajuće ideologiziranu misao. Pa će Brochier u svojoj knjizi napisati da Camus suprotstavlja marksističkoj ideologiji povijesti »najtradicionalniji i usto najreakcionarniji osjećaj: osjećaj prirode«. ³⁷ No, takav ekološkički stav Camus je dosljedno zastupao i u svojemu socijalno-političkom angažmanu. Tako je Camus jedini u Europi energično digao svoj glas protiv atomske bombe na Hirošimu i zapisao već 8. kolovoza 1945.:

»Mehanička civilizacija upravo je stigla do posljednjeg stupnja divljaštva. Morat ćemo u bližoj ili daljoj budućnosti birati između kolektivnog samoubojstva ili inteligentnog korištenja znanstvenih dostignuća.« ³⁸

U francuskoj kulturno-političkoj javnosti, poglavito na lijevoj strani njezina spektra, taj je Camusov prosvjed također imao reakcionarne i kontrarevolucionarne konotacije budući da je neposredno prije Hirošime Staljin objavio rat Japanu.

Prema svjedočenju Herberta Lottmana, Camus je bio jedan od rijetkih francuskih intelektualaca koji je pružio javnu potporu Czesławu Miłoszu kad je 1951. napustio staljinističku Poljsku:

»Ostali su ga smatrali nekom vrstom gubavca ili grešnika prema 'budućnosti' dok mu je Camusovo prijateljstvo pomoglo da preživi u labirintu kakav je Zapad.« ³⁹

Tek krajem 1970-ih dolazi do evolucije, a potom i do korjenite promjene u prevladavajućem svjetonazoru francuske ljevice, i to pod utjecajem više čimbenika: od tiskanja romana Aleksandra Solženjicina, poglavito njegove kronike boljševičkih sibirskih logora *Arhipelag Gulag*, do terora koji je uslijedio nakon pobjede komunista u Vijetnamskom ratu, te poglavito nakon masovnog genocida komunističkog režima Pol Pota nad vlastitim narodom u Kambodži. Usto se i ideološka pozicija Francuske komunističke partije počela stidljivo mijenjati prihvaćajući ideju eurokomunizma, koju su promicali talijanski i španjolski komunisti. I francuski studenti *gošisti* iz buntovne 1968. mijenjaju pravac te se okreću ekološkim problemima, pitanju ljudskih prava, zaštiti manjina itd., a to su teme koji je Albert Camus znatno prije otvarao i gorljivo se za njih zauzimao. S tim u svezi postupno se promijenio i stav francuske ljevice prema Camusu, što najbolje ilustrira diskurs Jean-Mariea Benoista, jednog od tipičnih aktera francuske intelektualne zajednice: za revolucionarne 1968. tadašnji je gorljivi staljinist ismijavao »tužna školnička blebetanja A. Camusa« – da bi 1985., ovoga puta u odori *novog filozofa*, hvalio »prodornu i modernu političku misao i današnju relevantnost Camusa«. ⁴⁰

Literatura

Albert Camus, *Mit o Sizifu*, Odabrana djela, V., Zora, Zagreb 1971.

Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, Odabrana djela, VI., Zora, Zagreb 1971.

Martin Heidegger, »Nietzsches Wort 'Gott ist tot'«, u: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1950.

Milan Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti*, Nolit, Beograd 1980.

Mislav Kukoč, »Teorije novovjekog ateizma«, u: Štefica Bahtijarević (ur.), *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma*, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1991., str. 11–47.

- Mislav Kukoč, *Enigma postkomunizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1997.
- Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961.
- Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, Ergänzungsband, I., Dietz Verlag, Berlin 1968.
- John Stuart Mill, »On Liberty«, u: *Essential Works of John Stuart Mill*, Bantam Books, New York – Toronto – London 1965.
- Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Werke in drei Bänden, II., ur. V. K. Schlechta, Carl Hanser, München 1954.
- Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Werke in drei Bänden, II., ur. V. K. Schlechta, Carl Hanser, München 1954.
- Danilo Pejović, *Sistem i egzistencija*, Zora, Zagreb 1970.
- Jean-Paul Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Masleša, Sarajevo 1964.
- Jere Tarle, *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1991.

Mislav Kukoč

Albert Camus' Mediterranean Thought and Philosophy of History

Abstract

Philosophy of history in its essence includes the idea that human history has its own meaning, the beginning and the end, that there are driving forces of history, that historical process during its own linear, progressive development aims to fulfil its own purpose and objective, whose realisation leads to the eschatological end of history. The approach of philosophy of history to the world history as a meaningful wholeness with its beginning and end is not known in the ancient foundations of Western European tradition. In Ancient Greek philosophy, which influenced Albert Camus' Mediterranean thought, historical events were mainly seen as circular movement analogous with the nature. Refusing historical absolutism which sacrifices the man's present for the sake of an eschatological future, Camus returns to the invincible postulate of the human nature whose secret has been kept by the Mediterranean. With his Mediterranean philosophy Camus confronts moderation with perfection, nature with history, revolt with revolution, carpe diem of the present with eschaton of the future, the sunny thought of the Mediterranean with the darkness of the European North.

Key words

Albert Camus, absurdity, man, God, revolt, revolution, Mediterranean, nature, history

37

J.-J. Brochier, *Albert Camus – philosophe pour classes terminales*, str. 66.

38

Albert Camus, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1962., str. 291. Usp. o tome: J. Tarle, *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*, str. 53.

39

H. R. Lottman, *Albert Camus*, Seuil, Paris 1978., str. 524. Usp. o tome: J. Tarle, *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*, str. 20–21.

40

Usp. o tome: isto, str. 45.