

Prethodno priopćenje UDK 1:94(045)

I Schelling, F. W. J.

doi: [10.21464/fi40103](https://doi.org/10.21464/fi40103)

Primljeno 6. 11. 2019.

Kristijan Gradečak

Vatroslava Jagića 7, HR–42000 Varaždin
krisgrade@gmail.com

Schellingovo samorazumijevanje u povijesti filozofije

Sažetak

Schelling svoj položaj u povijesti filozofije shvaća dvostruko: u ranijem razdoblju svog stvaralaštva doprinio je razvoju negativne filozofije, tj. filozofije apsolutnog identiteta, u svrhu njenog dovršenja i preobrazbe u pozitivnu filozofiju. No usporedno je utemeljivao i razvijao povijesnu filozofiju kao filozofiju objave koja je bila zbiljski sadržaj pozitivne filozofije. Stav o ograničenosti racionalne filozofije može se potvrditi u cjelokupnom Schellingovu djelu, neovisno o razdoblju nastajanja pojedinačnih spisa. Zbog toga je opravdano potvrđivati i u ranijem razdoblju njegova stvaralaštva barem metodičku pripremu za pozitivnu filozofiju. Tako Schelling svoju ulogu u povijesti filozofije vidi u konačnom razrješenju paralelizma između neprevladane negativne i nerealizirane pozitivne filozofije.

Ključne riječi

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, povijest filozofije, sustav filozofije, negativna filozofija, pozitivna filozofija

Uvod

Razumijevanje Schellingova položaja u povijesti filozofije pretpostavlja razlikovanje između filozofijske i nefilozofijske povijesti filozofije. Filozofijska povijest filozofije prikaz je vremena, tj. života filozofije i istražuje nutarnje razloge i smisao mijene epoha koje se izvanjski očituju kao promjene filozofijskih gledišta i sačinjavaju predmet historije filozofije. Filozofijsko razmatranje mijene epoha i filozofijskih gledišta pretpostavlja ideju povijesti, a ona je nasljeđe 18. stoljeća.¹

Historijski prikazi filozofije svoj predmet obrađuju uglavnom kronološki, prema školama, autorima ili usmjerenjima mišljenja, unutar jednog naroda ili neke izabrane povijesne epohe. Takav prikaz – prema Bruckeru – obično se ne bavi biografskim podacima pojedinog mislioca, nego kao *historia philosophiae* prikazuje skup teza. U historiju filozofije također spada i tzv. problemski prikaz, što Brucker primjerice naziva *historia doctrinarum philosophicarum*, dakle prikazom poučaka (*Lehrsätze*) odnosno filozofijskih učenja.

1

Prvi novovjekovni pisac historije filozofije, Johann Jakob Brucker (1696. – 1770.), napisao je djelo u sedam svezaka pod naslovom

Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta. Djelo je izlazilo od 1731. do 1736.

Povijest filozofije pretpostavlja neko samorazumijevanje filozofije iz cjeline njenog vremena, dok puka *historija filozofije* ne mora biti interpretativna u tom smislu, nego samo deskriptivna: pojedina filozofijska učenja (filozofemi) u njenom prikazu pojavljuju se kao slučajna, bez nužne veze među njima.

Za razliku od historije, povijest filozofije u strogom smislu svoj predmet promatra kao događanje, na što upućuje već i sama njemačka riječ *Geschichte*, koja doslovce znači *zbivanje, događanje* (od glagola *geschehen*), ali i *pripovijest*. Ta tri značenja njemačke riječi *Geschichte* – povijest, događanje i pripovijedanje – sjedinjena su u Schellingovu shvaćanju povijesti. Primijenjeno na filozofiju, povijest kao filozofijska povijest filozofije nije primarno orijentirana na kronološki prikaz mijene epoha filozofije i pojedinih učenja. Ukoliko je filozofijska, utoliko je pripovijedanje *bitnog* događanja, dakle ne tek teorijā ili gledišta o nekom događanju, nego je događanje filozofije *zbivanje istine*. Povijest tog zbivanja sadrži mijene filozofijskih učenja prikazane pod vidom duhovnog života, a taj je vid za Schellingovu filozofiju prvenstveno ideja slobode. Povijest filozofije je, prema tome, događanje slobode, a pripovijedanje tog događanja pretpostavlja slobodu kao samosvijest, dakle, istinu i samorazumijevanje.

U povijesti filozofije također se govori o filozofijskim gledištima. U Schellingovo doba ta su se gledišta nazivala *sustavima*, a tako ih naziva već i Brucker u svome djelu. Takvi filozofijski sustavi tek krajem 19. st. postaju svjetonazori (*Weltanschauungen*) ili gledišta (*Weltansichten*).

U povijesti filozofije se, dakle, radi o prikazu mijene filozofijskih sustava, ali ne puko izvanjskom prikazu, nego uvijek s obzirom na iskonski i krajnji, sveobjedinjujući tzv. apsolutni sustav. Takav je položaj filozofijskog sustava za Schellinga i za Hegela. Držeći njega pred očima, filozofijska povijest filozofije prikazuje istinu svakog od podređenih, njemu u historijskom smislu najčešće prethodećih sustava. Ali ona ne objašnjava samo točnosti i pogreške tvrdnji i poučaka pojedinačnih sustava – to može i obična historija filozofijskih učenja. Posebnost filozofijske povijesti filozofije jest u tome što ona svaki sustav prikazuje u *posebnom položaju* u odnosu na krajnji sustav, tako da svaki podređeni sustav svoj smisao dobiva tek iz položaja koji zauzima. To je uopće i smisao filozofijskog sustava – u njemu svaka stvar svoje značenje ne dobiva iz njenog dokazivanja, nego iz položaja koji zauzima u odnosu na druge – a takav je smisao i filozofijske povijesti filozofije Schellingova doba.

Filozofijskoj povijesti filozofije utoliko pripada i Schellingovo samorazumijevanje.

O promjeni forme izlaganja² u Schellingovu stvaralaštvu

Prema Schellingu, sustav apsolutnog identiteta odnosi se spram prethodnih kao totalni sustav.³ Prethodni sustavi samo su prolazne etape dolaženja do tog totalnog, apsolutnog sustava koji sve prethodne pokušaje filozofijskih sustava obuhvaća u sebi i smješta ih na njima pripadno mjesto. Odatle je u povijesti filozofije dotadašnje stanje među sustavima zapravo asistazija (τὸ ἀσίστατον).⁴

Nakon 1827., u Schellingovim predavanjima javljaju se razni nazivi, ne toliko za sustav filozofije koliko za samu filozofiju. U doba Schellingova filozofijskog stvaralaštva pada i u povijesnom smislu promjena temeljnog ustrojstva i zahtjevā same filozofije, a kroz njegovo stvaralaštvo pojavilo se i novo shvaćanje njene dotadašnje povijesti. Kod Schellinga se u konačnici radi o

razlikovanju dotadašnje negativne, racionalne filozofije, i pozitivne filozofije, filozofije objave.

U interpretā Schellingove filozofije nerijetko se raspravlja o tome pripadaju li Schellingova ranija djela, osobito sustavni prikazi, kakve je on prestao pisati još 1804. godine, a onda i uopće za njegova života posljednje objavljeno djelo *Spis o slobodi* – u najmanju ruku prekretnica glede stila – također dotadašnjoj povijesti negativne filozofije. Takva pitanja podrazumijevaju tvrdnju da je Schelling barem jednom bitno promijenio svoja uvjerenja i započeo iznova izgradnju svog filozofijskog gledišta. U Hegelovo vrijeme takvo uvjerenje temeljilo se na uvidu u Schellingove objavljene spise (do 1809.). A ako se još posegne i za rukopisnom ostavštinom i pogleda proces nastajanja njegova planiranog glavnog djela – *Dobā svijeta* – koje je nekoliko puta započinjao ispočetka⁵ tijekom više od 17 godina,⁶ onda Hegelova karakterizacija Schellinga kao filozofskog Proteja te konačna tvrdnja o Schellingovu »sustajanju« (*Scheitern*) djeluju neosporne.

No je li ta slika o Schellingu ispravna? Interpretacije tijekom 20. stoljeća odavno su nadišle takve grube karakterizacije, ali razmatranje teze o kontinuitetu ili diskontinuitetu razvoja Schellingova filozofiranja još je uvijek poticajno, a vjerojatno će takvim i ostati. Zbog toga su neprocjenjiva ona mjesta u Schellingovu djelu, na kojima on izlaže vlastito shvaćanje svog filozofijskog položaja u povijesti filozofije.

O Schellingu se u desetljećima nakon njegove smrti (1854.) nije mnogo pisalo. Odabir tekstova objavljenih u izdanju *Sabranih djela*⁷ nije bio sporan jer je donio one spise koje je sâm Schelling odlučio objaviti. A četrdeset godina njegove predavačke djelatnosti ostalo je sačuvano samo u formi tekstova namijenjenih za čitanje pred publikom (*Vorlesungen*). Sve do 1940-ih godina to izdanje bilo je jedina poznata Schellingova ostavština. Povremeno su se objavljivale monografije o Schellingovu životu i djelu ili pak kraće rasprave o nekom izdvojenom filozofijskom problemu, no one nisu bitno mijenjale položaj koji se Schellingu dodjeljivalo u historijskim prikazima filozofije, pri čemu je prevladavalo mnijenje o njegovu bitnom zaokretu i prekidu s prijašnjim filozofiranjem. A sukladno Hegelovoj ocjeni o »prevrtljivosti«, i historijski prikazi Schellingov filozofijski put dijelili su na različite faze. Pritom je važno istaknuti da ti prikazi nisu uvažavali njegova samoizlaganja o tom putu.

Međutim, nakon izvještaja M. Schrötera i H. Fuhrmansa, koji su 1940-ih istraživali dio Schellingove rukopisne ostavštine pohranjene u univerzitetskoj knjižnici u Münchenu, potaknuto je revidiranje teze o diskontinuitetu Schel-

2 U nastavku teksta, *forma izlaganja* će se skraćeno nazivati *stilom*.

3 Schellingov bi sustav, dakle, bio *sustav svih sustava*.

4 Usp. *Erlangenska predavanja*, SW I/9, str. 209. O navođenju Schellingovih djela vidi bilješku pod brojem 7.

5 Svi sačuvani nacrti još nisu priređeni za objavljivanje, tako da još uvijek nije poznat minimalni broj započetih nacrtā.

6 Tako procjenjuje Fuhrmans. Vidi u: *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803. – 1849.*, Horst Fuhrmans, Liselotte B. Lohrer (ur.), Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1965., str. 258.

7 Sabrana je djela 1856. – 1861. objavio Schellingov sin Karl Friedrich August Schelling u Stuttgartu pod naslovom *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*; u nastavku teksta SW.

lingova misaonog razvoja. Poznato je kako je ta ostavština uništena savezničkim bombardiranjem 1944., a jedino su ostala sačuvana tri nacrti spisa *Dobā svijeta* (verzija iz 1811., 1813. i fragmenti). Drugi dio ostavštine nalazio se u Berlinu i, premda je Fuhrmans poslao zamolbu ravnatelju berlinskog arhiva da rukopise pošalje u München, oni su već bili sklonjeni i zato nedostupni.⁸

Već samim Schröterovim i Fuhrmansovim izvještajima⁹ interes za Schellingom polako je rastao, a osobito je bio potaknut otkrivanjem dotad nepoznatih predavanja i neobjavljenih spisa. U to spadaju: 2002. objavljena 2 sveska (ukupno 800-tinjak stranica) fragmentarnih zapisa uz *Dobā svijeta*, Georgijev zapis *Stuttgartskih privatnih predavanja* iz 1810. (objavljen 1978.), proširena verzija *Erlangenskih predavanja* iz 1821. (objavljena 1969.), *Utemeljenje pozitivne filozofije* iz 1832./1833. (objavljeno 1972.), predavanja pod naslovom *Sustav dobā svijeta* iz 1827. (objavljena 1990.), *Uvod u filozofiju* (verzija iz 1830., objavljena 1989.) te 83 u Münchenu održanih predavanja *Filozofije objave* (tzv. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* iz 1831./1832., objavljena 1992.).

U spomenutim spisima nalaze se brojna Schellingova očitovanja o shvaćanju vlastite uloge u razvoju filozofije, no osobito je vidljivo da razlikovanje racionalne od filozofije objave i zahtijevana promjena metode mišljenja nije nastala tek u Schellingovoj kasnoj djelatnosti (tzv. kasnoj filozofiji), nego da su pokušaji utemeljenja jedne nove filozofije doveli prvenstveno do spisa obuhvaćenih pod naslovom *Dobā svijeta*. To djelo, premda nikad dovršeno, preraslo je u ono što se u kasnijim predavanjima izlaže iz pozicije razlikovanja negativne i pozitivne filozofije.

Prema tome, tko je želio preispitivati moguću promjenu ili čak tvrditi zaokret Schellingova filozofijskog stajališta, bio je upućen na razračunavanje s »projektom« *Dobā svijeta*. No ukoliko ti nedovršeni *Weltalter*-spisi pripadaju tematskom korpusu prijelaza ili preobrazbe negativne u pozitivnu filozofiju, utoliko ostaje pitanje spadaju li dotadašnji Schellingovi spisi u negativnu odnosno racionalnu filozofiju? Dotadašnji spisi uglavnom pripadaju sustavnom filozofiranju. Sustavni prikaz predmetā filozofije, deduktivno izvođenje postavki iz ideje onog apsolutnog (identiteta idealnoga i realnoga) ili uma, metoda je filozofiranja takozvanog klasičnoga njemačkog idealizma uopće, a njena je adekvatna forma osebujan stil kojim su ti spisi pisani. No usporedi li se, primjerice, *Spis o slobodi* sa sustavnim prikazima, sadržajno on obrađuje predmete koji također pripadaju tzv. idealnom dijelu sustava filozofije, ali je promijenjena forma koju sâm Schelling istaknuto naziva pripovijedanjem ljudskim jezikom ili načinom.¹⁰ *Spisu o slobodi* (iz 1809.) vremenski, stilski, ali i tematski pripadaju i *Stuttgartska predavanja* (iz 1810.) i *Dobā svijeta* (1811., 1813., 1815. sve do 1827.).

Promjena stila ne znači i promjenu filozofskog stajališta. Isto tako i različiti nazivi ne trebaju značiti i različite stvari. Tako Schelling, primjerice, princip svoje filozofije naziva apsolutnim identitetom naprosto ili apsolutnim identitetom onog idealnog i realnog ili Bogom. Podjednako i svoju filozofiju naziva filozofijom prirode, real-idealizmom, kršćanskom filozofijom, povijesnom filozofijom, objektivnim idealizmom, pozitivnom filozofijom, supraracionalnom filozofijom, filozofijom objave itd.

Dakle, iz Schellingova samorazumijevanja vlastitog filozofskog puta možemo govoriti barem o dvjema fazama u pogledu dvaju različitih stilova, premda ni oni ne ukazuju na neku vremenski jednoznačno odredljivu prekretnicu. Prvi spisi s kojima je javno nastupio, nadovezivali su se na Kantovo i Fichteovo filozofijsko nazivlje (od 1794.), a djelomično i metodu, čime je Schelling

dao doprinos utemeljenju filozofije kao apsolutne znanosti, pripadan sasvim određenom duhu tadašnje suvremene njemačke filozofijske misli – idealizmu. Ali već 1802. nastaje spis *Bruno* u dijaloškoj formi; 1804. spis *Filozofija i religija* – po formi esej; 1805. *Aforizmi uz Uvod u filozofiju prirode*; 1809. *Spis o slobodi* itd. Promjena se, dakle, više odnosi na to što nakon 1804. iz Schellingova pera više ne nastaju spisi u sustavnoj formi prikaza, što naravno ne znači da je njegova misao postala nesustavna ili čak iracionalna, gnostička itd., što mu se čak otvoreno često puta priricalo.¹¹

Čime je Schelling bio motiviran na promjenu stila? Odgovor bi se trebalo potražiti u *Dobima svijeta* zato što taj spis predstavlja prvi Schellingov pokušaj izlaganja povijesne filozofije. Smatrati pritom da je taj spis reakcija na Hegelovu *Fenomenologiju duha* (1807.), značilo bi Schellinga karakterizirati gotovo onako kako se on izrazio o Reinholdu.¹² Također, nije osobito plodotvorno njegov filozofijski put dijeliti na faze uvjetovane potrebom za njegovim vanjskim razračunavanjem, kao što to čine primjerice Fuhrmans i Tilliette.

Stil filozofijskog prikaza mora biti izraz osebnosti spoznaje prikazivanih predmeta. A glede stila izlaganja u *Dobima svijeta* nije čak potrebno umjetno zamišljati moguće motive autora; on sâm je dao dovoljno naputaka o vrsti spoznavanja kakva se pretpostavlja za prikaz predmeta povijesne filozofije. Tamo jasno u uvodu stoji da filozofija treba ponovno postati historijska u smislu istraživanja njenih predmeta. Zbog toga prva knjiga prikazuje događanja vječne prošlosti. A ta zbivanja moguće je otkriti pod pretpostavkom da duša ima suznanost stvarbe (*Mitwissenschaft der Schöpfung*). Odatle filozofijska spoznaja treba takoreći slijediti nadahnuća (*Eingebungen*) koja neposredno dolaze od duše. Historijska filozofija je, prema tome, *ιστορία τῆς ψυχῆς* u smislu istraživanja (*ζήτησις*). No Schelling ujedno navodi da bi cilj filozofijskog prikaza bio »vratiti se jednostavnosti pripovijesti (*Geschichte*)«,¹³ što u trenutnom položaju povijesnog razvoja filozofije još nije moguće.

»To vrijeme još nije došlo. (...) Još je vrijeme borbe. Još nije postignut cilj istraživanja. Mi ne možemo biti pripovjedači, nego samo istraživači (...).«¹⁴

Međutim, *Dobā svijeta* ipak nisu istraživačka rasprava. Ona već pripovijedaju događanja božanske prošlosti i u tom smislu stil tog djela mora donekle od-

8

Vidi urednički tekst Walter E. Ehrhardta, »Quellen und Abhandlungen zur Philosophie F. W. J. Schellings« u: Klaus Grotzsch (ur.), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Weltalter-Fragmente* (Schellingiana 13), sv. I, fromann-holzboog, Bad Canstatt 2002., str. 83.

9

Horst Fuhrmans, »Dokumente zur Schelling-Forschung«, I–IV, *Kant-Studien* 47 (1955./1956.), str. 182–191; 47 (1955./1956.), str. 273–287; 48 (1956./1957.), str. 302–323; 51 (1959./1960.), str. 14–26.

10

Usp. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječe slobode i predmetima koji su s time u svezi«, u: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *O bitstvu slobode*, preveo Branko Despot, Cekade, Zagreb 1985., str. 13–69, str. 31. Slično u: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Stuttgartska*

privatna predavanja, preveo Kristijan Gradečak, Naklada Breza, Zagreb 2019., str. 20.

11

Usp. Xavier Tilliette, »Schelling između gnoze i filozofije«, *Filozofska istraživanja* 8 (1988) 1, str. 61–73, str. 61.

12

Usp. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Prikaz mojega sistema filozofije«, u: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *O bitstvu slobode*, preveo Branko Despot, Cekade, Zagreb 1985., str. 69–147, str. 73–74.

13

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Dobā svijeta*, preveo Kristijan Gradečak, Naklada Breza, Zagreb 2016., str. 13.

14

Ibid., str. 14.

govarati i metodi spoznaje njegovih predmeta. Ali još nešto treba istaknuti. Tijekom cijelog perioda rada na *Dobima svijeta*, nije toliko znamenito da Schelling nije uspio dovršiti to djelo. Zanimljivije je primijetiti kako je za brojne nacрте *Dobā svijeta* karakteristično da je Schelling taj spis često iznova započinjao. Netko bi u tome prepoznao svojstvo autora koji se ne uspijeva izraziti. U tom pogledu zapanjuje Schellingova podudarnost s Jacobom Böhmeom, osobito ako se pogleda što sâm Schelling kaže o teškoćama s kojima se Böhme borio kako bi stvorio svoje prikaze:

»Kako je poznato, on mnogo govori o kotaču prirode ili rođenja, jednoj od svojih najdubljih apercepcija, čime izražava dualizam snaga u prirodi koja se sa sobom hrva i samu sebe želi, no ne može roditi. No taj kotač zapravo je baš on sâm, on sâm je ta priroda koja želi roditi *znanost*, ali to ne može. Rotacija njegova duha nastaje time što on uzalud pokušava umaknuti onome supstancijalnome, u čijoj je vlasti, te se othrvati do slobodne znanosti. (...) Ta se rotacija njegova duha izvanjski pokazuje i u tome što Böhme u svakome od svojih spisa počinje ispočetka, uvijek iznova eksponira početke koje je često dostatno objasnio, a da nikad ne dopijeva dalje ili se makne s mjesta. U tim počecima on uvijek izaziva divljenje, to je pravi prizor prirode koja se hrva sama sa sobom, koja traži slobodu i razboritost, ali se, nesposobna prijeći u zbiljsko kretanje, uvijek rotirajući na istoj točki kreće sama oko sebe.«¹⁵

Iako Schelling u *Dobima svijeta* uspijeva filozofijski (u razumu odzrcaljeno) prikazati prošlost božanskog bića – život božanske prirode, borbu njenih snaga itd. – ostaje pomalo nerazumljiva njegova potreba za uvijek novim započinjanjem izlaganja povijesti božanskog života. S obzirom na gore naznačenu duševno-historijsku bît povijesne filozofije, možda je opravdano pretpostaviti da se Schelling sa svakim nacrtom iznova pripremao za filozofijsku objavu sadržaja o kojemu se radilo. Namještanje sebe, ugađanje u duhovnu konstelaciju – to bi se jednako dobro dalo misliti kao predradnju iziskivanog mišljenja ako se ozbiljno uzme određenje same duše u tom spisu: duša ima suznanost stvaranja, i nije da ona zna, nego je ona sama znanost.¹⁶

Kako god tumačili razloge zbog kojih je Schelling promijenio stil izlaganja, bilo egzoterički u smislu očekivanja bolje prihvaćenosti od strane čitateljstva – jer na koncu *Dobā svijeta* su trebala biti popularan spis – ili pak ezoterički, što bi značilo da predmeti filozofijskog prikaza zahtijevaju njima primjeren stil izlaganja, neosporno je da se barem u sustavnim spisima radilo o jedinstvu predmeta i njihova prikaza. Zato bi razloge promjene svakako trebalo tumačiti onkraj pukog odabira literarne forme – jer promjena je suovisna o Schellingovu shvaćanju mijene filozofijskih sustava i položaja vlastitog, te o kasnijem razlikovanju negativne i pozitivne filozofije.

Mijena sustavā – povijest novije filozofije

Prikazi racionalne ili negativne filozofije pripadaju razdoblju Schellingova povratka za predavačku katedru, najprije u Münchenu od 1827., a potom u Berlinu 1841. godine. Međutim, određene naznake te mijene mogu se pronaći puno ranije, primjerice još 1804. u *Filozofijskoj propedeutici*. Tamo stoji:

»Privremeno izjavljujem da su, po mom uvjerenju, svi raniji pokušaji u filozofiji, izuzev platonizma, ako ga se shvati i prikaže u njegovoj čistoći, što se, međutim, dosad još nije dogodilo –, kažem, svi dosadašnji pokušaji u filozofiji, po mom uvjerenju drže se unutar sfere [refleksije], i da sva dosadašnja mijena i sve sukcesije filozofijskih sustava nisu bile ništa drugo nego uspinjanja ili potenciranja refleksije.«¹⁷

Prema Schellingu, dakle, od cijele povijesti filozofije jedino platonizam nije zastao u sferi refleksije, dok se svi ostali pokušaji kreću unutar nje. Što to znači za povijest filozofije? Odgovor je u Schellingovu shvaćanju refleksije uopće.

U uvodu spisa *Ideje za filozofiju prirode* (1797., 2. izd. 1802.) Schelling je spoznajno-teorijski prikazao genezu filozofije. Izvod se otprilike dade ovako sažeti: prvi je filozof onaj koji je raskinuo neposrednu povezanost svojih predodžbi i vanjskih stvari, prekinuo mehanizam svoga mišljenja i jedinstvo svoga duha i vanjskog svijeta, odvojivši sebe od njega. Stopljenost, suživljenost čovječjeg duha s vanjskim svijetom očituje se u sukcesiji predočaba koja prati sukcesiju vanjskih stvari. Tim prekidom, samoodvajanjem, započinje refleksija. Međutim, budući da je čovjek u bitnome biće određeno za djelovanje, odsad započeti život u apstrahiranju – filozofijskom mišljenju kao razvijanju stupnjeva refleksije – oduzima dio onih snaga koje su prethodno bile »rezervirane« za djelovanje. Zbog toga Schelling tamo o refleksiji otvoreno kaže:

»Puka refleksija je dakle jedna duhovna bolest čovjeka,¹⁵ još k tomu ondje gdje se ona postavlja u vladavinu nad cijelim čovjekom, ona u korijenu usmrćuje klicu njegove više opstojnosti, njegov duhovni život koji proizlazi samo iz identiteta. Ona je zlo koje samog čovjeka prati kroz život, a i za običnije predmete razmatranja razara sav zor u njemu. No njen razdvajajući posao ne proteže se samo na pojavni svijet: time što ona od njega odvajaju duhovni princip, ona ispunjava intelektualni svijet himerama, protiv kojih čak nije moguć nikakav rat zato što leže onkraj svega uma. Ona čini ono razdvajanje između čovjeka i svijeta permanentnim time što svijet promatra kao neku stvar po sebi, koju nije kadar doseći ni zor ni snaga uobrazbe, ni razum ni um.

Njoj nasuprot stoji istinska filozofija koja refleksiju uopće promatra kao puko sredstvo. Filozofija mora pretpostavljati ono iskonsko razdvajanje, jer bez njega ne bismo imali potrebu filozofirati.

Zato ona pridaje refleksiji samo negativnu vrijednost. Ona polazi od onog iskonskog razdvajanja, kako bi kroz slobodu ponovno sjedinila ono što je u čovječjem duhu iskonski i nužno bilo sjedinjeno, tj. kako bi onu razdvojenost zauvijek ukinula. A zato što je ona, ukoliko je sebe samu putem onog razdvajanja učinila nužnom – čak samo nužnim zlom –, bila jedna disciplina zabludjelog uma – zato ona u tom pogledu radi na svom vlastitom uništenju.«¹⁶

Suprotstavljenost zora i refleksije isto je što i suprotstavljenost predočavanja i mišljenja ili iskustva i mišljenja. Što Schelling shvaća pod pojmom, a što pod iskustvom? U razlici spram Kanta, koji – prema Schellingu – u svojim izvodima pretpostavlja tri tradicionalno iz metafizike preuzeta izvora spoznaje: iskustvo, razum i um, za Schellinga iskustvo uopće nije izvor spoznaje, nego samo njen korektiv. Pojam kao produkt mišljenja rezultat je djelatnosti spoznavajućeg subjekta. Ta djelatnost, da bi donijela spoznaju onoga što joj iskustvo pruža, mora zalaziti u ono što je onkraj konkretnog iskustva, pitajući o njegovoj mogućnosti. Tako su pojmovi ono apriorno iskustvu. Ali zato što se u opažanju događa samo *recognitio* pojma – dakle, onoga »što« je dano u iskustvu – zato je iskustvo ono što potvrđuje egzistenciju nekog bića. Pojmom se, pitajući o mogućnosti iskustva uopće (kao takvog), zalazi u potpunu apstrakciju – u mišljenje onoga što je moguće, najstrože pak: mogućnost bitka uopće – stoga u područje onog ne-predočivog, ne-zornog. Odatle je vrhunac refleksije apsolutna ideja kao čista forma. U njoj je sabrana cjelina svega *što-može-bit*i, ali ona ne daje potvrdu i *da-jest* to što može biti. Potvrda može doći samo od strane iskustva, zbog čega je jedino iskustvo kadro proširiti spo-

15

F. W. J. Schelling, *Uvod u filozofiju objave*, SW II/3, str. 123–124.

16

Usp. F. W. J. Schelling, *Dobā svijeta*, str. 8; F. W. J. Schelling, *Stuttgartska privatna predavanja*, str. 59.

17

SW I/6, str. 79.

18

U prvom izdanju umjesto refleksije govori se o spekulaciji: »Puka spekulacija je duh kuge [*Plagegeist*], kojega se tamo gdje je postao nadmoćan, više ne da protjerati ni pobudama prirode (jer što one mogu kad je duša umrla?) ni žuborom života.«

19

SW I/2, str. 13–14.

znaju. Time je već najavljena bitno iskustvena nastrojenost istinske filozofije spram metafizike ili pak pukog idealizma kao najvišeg stupnja refleksije. Za Schellinga je uopće njemačka filozofija bila sposobna primiti cijeli empirizam u sebe, a da sama ne postane puki empirizam.²⁰

U spomenutoj *Propedeutici* razvoj filozofijskih sustava prikazan je kao stupnjevanje, rast, potenciranje refleksije. Prikaz se sadržajno kreće u okviru povijesti novije – danas bismo rekli: novovjekovne – filozofije: materijalizma, dualizma (Descartes), realizma (Spinoza), idealizma kao intelektualnog atomizma (Leibniz), preko Kantova kriticizma do Fichteova subjektivnog idealizma, gdje refleksija postiže svoj vrhunac. Za razliku od kasnijih Schellingovih prikaza povijesti filozofije, u *Propedeutici* nije obrađen Hegel s obzirom na to da potonji još nije objavio svoj sustav filozofije.²¹

Jednako kao u uvodu za *Ideje* i ovdje se početak filozofiranja određuje kao raskid identiteta duha s vanjskim svijetom. Dotad je svaka spoznaja kao produkt duhovne djelatnosti neposredno vezana za iskustvo. Stoga se prvi stupanj refleksije uspostavlja pitanjem o mogućnosti iskustva uopće; pitanje o mogućnosti iskustva – to znači pronalaženje principa ili počela zbilje, budući da je iskustvo jedina forma bitka. Ako je pojam materije uopće odgovor na pitanje »što uzrokuje nastanak predočaba u mojoj duši«, onda je sustav takvog mišljenja materijalizam. Ali zato što materija kao princip ne može postati predmet iskustva – princip ili počelo mogućnosti iskustva ne može postati iskustvo – zato je u materijalizmu učinjen prvi korak refleksije u apstrakciju. Materija je nešto neiskustveno, dakle duhovno (= idealno, nešto što se samo pomišlja), ali zamišljeno kao tjelesno (= realno). U tome se onda sastoji i proturječje svakog atomizma: atom kao ono nedjeljivo, što je kvantitativno (idealno) određeno, zapravo je predmet matematike, a uzima se kao nešto fizikalno (kvalitativno), dakle iskustveno.

Sljedeći stupanj refleksije postiže se tako što je duh, u materijalizmu sveden posve na ono realno, izazvan da napravi sljedeći korak u diferenciju spram svog određenja kao učinka materije. Takav sustav duhu dodjeljuje samostalnu egzistenciju neovisnu o tjelesnosti, premda potonju ne negira. U povijesti novije filozofije primjer takvog sustava jest Descartesov dualizam. Tijelo i duša bitstveno su različiti, oni su dvije različite supstancije, pri čemu glavni problem postaje njihova povezanost.²² Na to mjesto Descartes umeće Boga – *Deus ex machina* – kao trajnog agensa koji ostvaruje paralelizam tijekom mišljenja i stvarī. No i taj stupanj refleksije kao uspinjanja duha u apstrakciju ostaje s težištem u onome realnome, budući da se tjelesnosti dopušta egzistenciju posve lišenu duha. Materija je mrtvi mehanizirani bitak, a čovjek je u pogledu tjelesnosti najkompliciraniji stroj.

Nakon Descartesa, treći stupanj refleksije javlja se kod Spinoze. Ukupni razvoj na realnom polu odvija se, dakle, od prvotnog, neposrednog identiteta onog subjektivnog i objektivnog u materijalizmu, u potpunu diferenciju (Descartesov dualizam), da bi na trećem koraku – ovdje kod Spinoze – uspostavio njihovo jedinstvo.

»Prvotni napredak unutar te [realne] strane je taj da se od identiteta, koji leži u materijalizmu, ide prema diferenciji ili antitezi, koja je u dualizmu, te potom k sintezi identiteta i diferencije, koja leži u potpunom realizmu.«²³

Taj potpuni realizam predstavlja Spinozin sustav; budući da je on umjesto dviju apsolutno različitih supstancija postavio samo jednu, kojoj su *res extensa* i *res cogitans* samo atributi, Spinoza je kao princip postavio neko Jedno, ali mišljeno kao realno zato što u tom sustavu iz Boga sve slijedi *nužnom kau-*

zalnošću. Njegova supstancija spoznaje se prema dvama atributima samo zato što je takva narav čovjekove moći spoznavanja. O supstanciji se, prema tome, zna samo akcidentalno, dakle opet iz iskustva, a ne nužno. Svaka pojedinačna stvar, premda emanirana iz te supstancije, nikada nije uistinu supstancijalna, dakle uvijek je određena (ograničena) nekom drugom stvari – tijelo nekim drugim tijelom, misao nekom drugom mišlju. Zbog toga su pojedinačne stvari u njemu određene zapravo samo negativno, kao ne-beskonačne, ne-supstancijalne. Svaka spoznaja odatle je opet negativna spoznaja. Pritom ostaje problem prijelaza iz sfere konačnih stvari u beskonačnu supstanciju: budući da su konačne stvari nesupstancijalne i spoznatljive samo negativno (po njihovoj nejednakosti spram supstancije), kako nastaje ta diferencija, nesupstancijalnost ako ona nije kao mogućnost sadržana u beskonačnoj supstanciji?

Spinozin je sustav potpuni realizam zato što sadrži sva tri koraka napredovanja refleksije na polu onog realnog: prvotni identitet (nužan slijed stvari iz supstancije), zatim diferenciju u opreci između protežnosti (ono konačno, ne-identitet, tj. diferencija) i mišljenja (ono beskonačno, identitet, jedinstvo) te oboje prikazano kao jedan te isti *ordo idearum et rerum*, nerazlikovljiv u beskonačnoj supstanciji.

Sljedeći stupanj refleksije počinje graditi idealnu stranu, podvrgavanjem onog realnog idealnome. Refleksija se i na toj strani u prvom (tj. dosad četvrtom) stupnju zaustavlja ponovno na neposrednom identitetu – Leibnizovu sustavu koji Schelling naziva intelektualnim atomizmom. To je idealizam koji odgovara materijalizmu, ali nastaje iz direktnog suprotstavljanja spinozizmu. Za Spinozu je samo jedna supstancija, jedan univerzum; za Leibniza ima onoliko supstancija koliko i monada. Svaka monada u cijelosti je apsolutna supstancija u smislu cjelovitog ogledala univerzuma.²⁴ One se pak međusobno razlikuju samo po stupnju moći reprezentiranja (dakle nečem idealnom) – od nejasnih do umskih kao najsavršenijih. Problem dualizma – veze između tjelesnih i duhovnih monada – Leibniz je riješio ukidanjem tjelesnosti uopće. »Mnoštvo« proizlazi samo iz ekscentričnog »položaja« podređenih monada naspram vrhovne. Materija je tako privid koji nastaje tom pomaknutošću naspram središta. Tu, dakle, nema govora o dualizmu zato što razlika između tijela i uma nije principijelna suprotnost duha i materije budući da su oboje samo monade različitog stupnja moći predstavljanja, različitog stupnja svijesti.²⁵ Po tome je njegov sustav idealizam jer u njemu nema ništa bezduhovno budući da je monada nematerijalna i bestjelesna, no problem tog sustava predstavlja ponovno veza između konačnih monada i apsolutne, najsavršenije i beskonačne monade – Boga. Leibniz se o tome izražava samo slikovito: konačne, nesavršene

20

Usp. F. W. J. Schelling, *Uvod u filozofiju objave*, SW II/3, str. 62.

21

Fenomenologija duha objavljena je 1807. god.

22

Poznat je Descartesov pokušaj fiziološkog tumačenja s glandulom pinealis.

23

SW I/6, str. 93. Na ovom mjestu vrijedi posebno istaknuti da Schelling već 1804. upotrebljava pojmove teza-antiteza-sinteza za prikaz povijesti filozofije, što se inače smatra Hegelovom metodom. To gledite u Schellin-

govu prikazu nije ograničeno samo na povijest novije filozofije nego ga on primjenjuje i na epohu grčke filozofije: malo dalje u istom spisu stoji kako je nakon materijalističkog gledišta fizikalne škole Anaksagora idealni princip suprotstavio realnome, nakon čega je uslijedio elejski sustav.

24

Svaka je monada *Weltanschauung*, SW I/6, str. 106.

25

Monade nemaju prozore te nemaju međusobnog utjecaja, zato među njima mora vladati prestabilirana harmonija.

monade samo su fulguracije (iskre, prosjaji, svjetlucanja) apsolutne svijesti vrhovne monade. Ali na području čina i djelovanja konačnost se ipak pokazuje kao realna, a ne tek prividna. Taj je problem Leibniz u *Teodiceji* morao riješiti na području moraliteta.

Za njega je zlo samo privacija, limitacija dobra – izrazi iza kojih se krije ista teškoća neobjašnjelog prijelaza iz apsolutnog dobra vrhovne monade u vlastiti nedostatak (limitaciju), no za razliku od idealnog promatranja, gdje se monade razlikuju samo po stupnju jasnoće svijesti, ovdje se radi o području realnoga – ćudoređu. Zato što je Bog nelimitirana monada, a i tjelesne monade su zapravo idealne naravi (jer sve je samo *repraesentatio*), odakle nastaje realna suprotnost između Boga i konačnih bića?

Odnos između spinozizma kao dovršenog realizma i leibnizijanizma kao prvog stupnja u razvoju idealizma odnos je suprotnosti. Za Spinozu, konačnim stvarima pripada samo negativni realitet, dakle nebitak, dok su za Leibniza monade međusobno konačne supstancije samo zato što je svaka cjelovito ogledalo svih ostalih, svaka je univerzum za sebe, samo s razlikom stupnja percepcije. Svaka monada, jer je cijeli univerzum za sebe, nema ništa izvan sebe, odvojena je od drugih monada (atomizam), ali je s ostalima bitstveno jednaka kao idealna moć (intelektualizam). Leibnizov je sustav tako početak idealizma jer je svaka monada ujedno pozicija Svega, ideja u kojoj se motri čitavi univerzum. Ali u tom sustavu ideje su još diferirane, individuirane.

Nerazjašnjen odnos između konačnoga i beskonačnoga u Leibnizovu sustavu bio je klica za novi stupanj uspona refleksije: kao što je u realnom nizu za materijalističkim atomizmom uslijedio Descartesov dualizam, tako je i ovdje suprotnost intelektualnom atomizmu također dualizam, a to mjesto, prema Schellingu, zauzimaju Kant i Fichte. Dok je Kantov sustav kao kriticizam, dakle, promatran s negativne strane, samo rušitelj metafizičkog dogmatizma (Wolff), s pozitivne strane on je idealizam budući da je ono idealno suprotstavio realnome. Potonje je odredio kao stvar po sebi. Ali njeni učinci na spoznavajući subjekt (*Empfindungen*) posve su određeni apriornim formama (osjetilnosti i razuma), dok je sama stvar po sebi, iako joj se doduše pripisuje neki realitet, ipak izvan domašaja spoznaje. U tom sustavu ima se nekakvo iskustvo onog realnog, a da pritom ništa od tog realnog (stvari po sebi) ne prelazi u spoznavajući subjekt.

Fichte je pak potpuni dovršitelj dualizma na idealnom polu, budući da je, sve podredivši djelatnosti jastva (idealnih i ideal-realnih radnji), ono dotad realno (prirodu i tjelesni svijet) podredio jastvu kao njegovu puku suprotnost (granicu): kao Ne-Ja.

Poput prikaza iz *Propedeutike*, razvoj sustavā prikazan trideset godina kasnije u predavanjima *O povijesti novije filozofije*, demonstrira iste etape uspinjanja refleksije, pri čemu Schelling ističe da se u povijesti filozofije zapravo radi o razvoju *jednog* sustava²⁶ – apsolutnog sustava i njegovim metamorfozama. Tako bit sustava prema Schellingu nije σύνστημα – pod čime on očito upućuje na shvaćanje sustava kao mirujuće usustavljenosti – nego kretanje, »harmonijski uzastopni slijed«. ²⁷ To kretanje, prema Schellingu, svoj cilj ima u filozofijskom iznalaženju onog pozitivnog.

Put prema tomu išao je preko Fichtea kao najodlučnije suprotnosti Spinozi. Kao što je kod Spinoze supstancija po sebi beskonačna, jedina realna i utoliko objektivna zbilja, tako je kod Fichtea bitak posve položen u jastvo i time prebačen u ono idealno, stoga u suprotnu jednostranost. No njegova zasluga u povijesti filozofije, prethodno već pripremljena kod Kanta, sastoji se upravo u tom subjektiviranju supstancije.²⁸ Naime, ono subjektivno (*res cogitans*),

idealno, jest ono beskonačno i utoliko slobodno. Stoga se preko Fichtea supstancija počela shvaćati kao svjesni bitak, iz kojega stvari više ne slijede nužno (što vrijedi za Spinozin i Leibnizov emanacijski sustav), nego slobodno.

Filozofiji je tako preostalo da stvaranje objasni kao slobodan čin Božji, a tu zadaću je preuzeo Schelling.

Odnos negativne i pozitivne filozofije

U prikazima povijesti filozofije Schelling se služi rekonstrukcijom sustavā da bi demonstrirao jednostranosti kroz koje je razvoj filozofijskog mišljenja tekao do njegova doba. *Sustav transcendentalnog idealizma* (1800.) trebao je u tom smislu biti nadopuna i korekcija Fichteova sustava u svrhu novog prijelaza sustavnog razvoja u njegov dovršeni apsolutni oblik. U njemu je Schelling izveo transcendentalnu povijest jastva (ili: nutarnju evoluciju jastva), pri čemu je paralelno izvedena filozofija prirode imala specijalni zadatak prikazivanja povijesti onog idealnog u prirodi (onom realnome). U njoj vladajuća prasuptnost svjetla (idealnog, duha) i težine (realnog, materije) razvijena je slijedom stupnjeva prirodnih carstava – od anorganskog, preko dinamičkog do organskog.

Međutim, u nacrtima *Dobā svijeta* Schelling je pripremao izlaganje dalekosežnijih konsekvenci koje su ležale u sustavu apsolutnog identiteta. Budući da je filozofijski razvoj prošao oba pola – realizam, preko dualizma do idealizma – preostalo je da se konačno pokuša glavne rezultate primijeniti na posljednja pitanja: Božje (zbijsko) stvaranje svijeta te zašto nešto, a ne radije ništa. No pritom je trebalo sačekati da se filozofija kao racionalizam (negativna metoda mišljenja) izivi do svojih krajnjih granica pa i preko njih.

Razlikovanje negativne i pozitivne filozofije, u smislu izričite uporabe tih termina, prvi se put javlja u predavanjima *Sustav dobā svijeta* održanih 1827. u Münchenu.²⁹ Naslov predavanja začuđuje ako se uzme u obzir da je Schelling sustavne spise napustio kao negativno filozofiranje. U uvodnom poglavlju ovog rada spomenuto je da je značajna promjena u pogledu stila izlaganja to što daje opravdanje da se Schellingov filozofijski put promatra barem u dvije faze. Posljednji sustavni prikaz – *Sustav cjelokupne filozofije, posebice filozofije prirode* – datira iz 1804. god. Sada pak, 23 godine kasnije, Schelling nastupa s predavanjima o svojoj pravoj filozofiji pod naslovom »sustav«. Budući da sadržaj predavanja nije izvođen sustavnim stilom, na što se ukazuje naslovom »sustav dobā svijeta«?

Već je bilo spomenuto da za Schellinga sustav ne znači σύστημα, nego kretanje, slijed. Odatle se i znanost, ukoliko treba biti sustavna, općenito treba poimati iz njene nutarnje naravi kao kretanje, napredovanje, slijed postavki – motiv koji je najjasnije istican u nacrtima *Dobā svijeta*.³⁰ Prema tome, u

²⁶

Usp. SW I/10, str. 74.

²⁷

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827./28. in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Siegbert Peetz (ur.), 2. prošireno izdanje, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998., str. 20. U nastavku teksta: SWA.

²⁸

Subjektiviranje supstancije već je najavljeno kod Leibniza zato što se Bog prema njego-

vu shvaćanju *odlučuje* na stvaranje svijeta, premda pritom ima najniži oblik slobode – *bi- ranje* najboljeg mogućeg.

²⁹

Usp. SWA, str. 86.

³⁰

Npr. u *Erlangenskim predavanjima* znanost je prikazana kao kretanje apsoluta.

povijesnoj filozofiji ne radi se o idealno-logičkom izvođenju svijeta iz ideje Boga, nego o prikazivanju zbiljskog događanja. A ukoliko je povijesna filozofija znanost, ona utoliko mora biti vremenski-sustavna u smislu kretanja koje prati etape (epohe) živog bitstva što ga prikazuje. Već se metodom filozofije prirode dobilo sredstvo za organski prikaz znanja, onog idealnog, demonstriranog u transcendentalnoj povijesti jastva. Sada pak povijesna filozofija kao sustavna znanost nasljeđuje tu metodu, uz razliku da za prikaz povijesti božanskog života ta sustavnost mora proizlaziti iz uvida u organizam vremena. Sustavnost idealizma preobražava se u povijesnoj filozofiji u sustavno izlaganje vremenā koja čine povijest božanskog života.

Pripadaju li stoga Schellingovi sustavni spisi razvoju negativne filozofije ili ne? Ako je negativna filozofija mišljenje koje ostaje u okviru refleksije, onda je u cjelokupnom sustavu filozofije negativna metoda dostatna za onaj sadržaj koji se daje poimati refleksijom. Ali isto tako, unutar Schellingovih sustavnih prikaza refleksiju se prihvaća i izvodi do njenog vrhunca koji, međutim, nije i vrhunac sustava. Tako se npr. ideju onog apsolutnog ne može spoznati pukom refleksijom ukoliko ona zahtijeva novi organ – tada nazivan intelektualnim zorom. Schelling, prema tome, osobito svojim ranijim radovima sudjeluje u negativnoj filozofiji, ali je ne razrađuje sa stajališta refleksije, nego iz pozicije novog organa (uma) ili pozicije onoga što će kasnije prerasti u pozitivnu filozofiju. O tome jasno svjedoči sâm Schelling, npr. u berlinskim predavanjima iz *Filozofije objave*, osvrćući se na vlastito sudjelovanje u povijesti negativne filozofije:

»Za mene je ona filozofija zbilja bila samo prijelaz; istinu govoreći, u toj filozofiji pokušao sam upravo samo ono što se sljedeće moglo nakon Kanta, i iskreno sam bio daleko od toga – nitko neće moći pokazati suprotno – da nju uzimam za *cijelu* filozofiju u onom smislu u kojem se to poslije dogodilo, a ako sam pozitivnu filozofiju, čak nakon što je bila pronadena, samo dao u naznakama, između ostalog u poznatim paradoksima iz jednog polemičkog spisa protiv Jacobija, onda vjerujem da je ta [moja] suzdržanost više bila za pohvalu negoli za pokudu; jer time sam jednom usmjerenju, s kojim nisam htio imati ništa zajedničko, ostavio puno vrijeme da se samo razvija i iskaže, tako da sada više nikome ne mogu biti dvojbene ni to usmjerenje ni moj odnos prema njemu, dok se inače od njega vjerojatno nikada ne bih oslobodio. Sve što sam poduzeo protiv tog usmjerenja, bilo je to što sam ga prepustio njemu samome, pri čemu sam bio potpuno uvjeren da će se ono ubrzo stvrdnuti i usahnuti.«³¹

Paralelno uz rad na negativnoj filozofiji, Schelling je polako kroz povijesnu filozofiju pripremao ono u što je negativna trebala prijeći. Pritom je razdoblje njegove »šutnje« – od 1809. odnosno 1812. do 1827. – odužila još jedna »epizoda« negativne filozofije.

»Kada sam prvi put u svojim javnim predavanjima iskazao ponešto o pozitivnoj filozofiji, našli su se mnogi koji su smatrali da od mene moraju braniti negativnu, smatrajući da ju ja kanim posve abolirati, jer sam svakako u tom smislu govorio o Hegelovoj filozofiji; ali to se nije događalo, i to ne zato što bih Hegelovu filozofiju smatrao negativnom; tu čast ne mogu joj ukazati, uopće joj ne mogu priznati da je ona negativna, njena temeljna pogreška sastoji se štoviše upravo u tome što ona želi biti pozitivna. Različitost između mene i Hegela nije glede negativne ništa manja nego što je glede pozitivne filozofije. Filozofija koju Hegel prikazuje je preko svojih granica pretjerana negativna, ona ne isključuje ono pozitivno, nego ga po njenom mnijenju sadrži u sebi, sebi ga je podvrgnula; (...) Tu filozofiju, koja se nadima da je pozitivna, dok po svom posljednjem temelju može biti samo negativna, nisam u svojim predavanjima tek ovdje osporavao, nego još davno prije, i osporavat ću ju dokle god bude postojala potreba za time.«³²

Prikaz Schellingove kritike Hegelova sustava – izloženog u *Znanosti logike* i *Enciklopediji filozofijskih znanosti* – ovdje nije potrebno iscrpno izvoditi. Ta kritika detaljno je izvedena u Schellingovim predavanjima *O povijesti novije filozofije*. U odnosu na Schellingov pojam filozofije, svakako se u Hegelo-

vu sustavu mogu naći brojne podudarnosti u izrazima i nekim shvaćanjima (osobito metodi), ali nikako u poziciji. Prema toj kritici, ukratko, Hegel ostaje dovršitelj filozofije identiteta, ali prenošenjem metode – prema Schellingu preuzete iz filozofije prirode – na područje koje zapravo pripada pozitivnoj filozofiji, Hegel pod »kretanjem pojma« radi obrnuti postupak od zbiljskog razvoja filozofije. Postavljajući već pojam kao ono prvotno, taj pojam mora – nejasno čime u sebi motiviran – »otpasti« u svoju drugotnost (prirodu), da bi se ponovno vratio sebi. Budući da je tek dovršenje tog kretanja puna zbilja, Hegelova filozofija aspirira biti povijesna, ali je ona obrnuta realna povijest onog subjektivnog, dakle pojma kao onog idealnog, zahtijevajući da kao njegov prikaz već obuhvaća i ono realno.

Zbog toga Schelling Hegelovu filozofiju proglašava jednom epizodom u razvoju negativne, racionalne filozofije.³³ Zašto je ona negativna? Zato što se pojam spram bitka pokazuje kao negativna snaga. Bitak je ono neograničeno, a mišljenje ono ograničavajuće. Schelling još npr. u *Dobima svijeta* prikazuje kako je bitak spram spoznaje ono (relativno) nebitstvujuće (μη ὄντως ὄν), dok je spoznaja, svijest uopće, ono što egzistira postavljajući ograničenja (učinke svoje djelatnosti) tom nebitstvujućem, čineći ga samo nebićem, neegzistirajućim u odnosu na sebe i time podlogom, supstratom (ὑποκειμενον) svoje egzistencije, ali nikako onime ne-bitu naprosto (μη εἶναι). Takvo stajalište ponavlja se gotovo u svim predavanjima do kraja Schellingove djelatnosti. Negativna filozofija ne izlazi iz okvira pitanja »što jest« (*quid est*) i zato se kreće u području negativnoga, spoznavajući samo ograničenja tog supstrata svoje egzistencije. Pozitivna filozofija pak treba moći spoznati ono »da jest« (*quod est*), dakle zahtijeva spoznavanje kakvo je u biti svojstveno empirizmu. Empirizam, dakako, prihvaća samo iskustvo u najužem smislu kao realan izvor spoznaje, ali Schellingova uporaba pojma »iskustvo« nije ograničena ni na osjetilno (= senzualizam) ni na nutarnje (= empirijska psihologija) ni na nadosjetilno (= teozofija), nego nešto potonjemu donekle srodno, ali ipak drugačije.

Time se dolazi do one točke koju se može označiti kao istinsku Schellingovu ulogu u povijesti filozofije oko koje se koncentrira njegovo samorazumijevanje u njoj. Dotadašnji razvoj odvijao se zapravo kroz paralelizam neprevladane negativne i nerealizirane pozitivne filozofije. Dok se negativna razvijala u stupnjevanju refleksije, pozitivna se više pojavljivala općenito u težnji misticizma, koji je nastojao Boga doživjeti, dakle imati iskustveno, za razliku od negativne za koju je Bog supstancija ili um iz kojega stvaranje slijedi nužno kao u logici. Misticizam je tražio empirijsku spoznaju Boga – u doživljaju, iskustvu – Boga kao osobno bitstvo koje stvara iz slobode. Ali stvaranje kao slobodnu Božju odluku nije mogao spoznati zato što se odricao znanstvenog (razumskog) spoznavanja. U tome se sastoji Schellingova kritika teozofizma. Iako spekulativni teozofizam aspirira na znanstvenost, njegovo odbijanje razračuna s umskim sustavima racionalne filozofije zapriječio mu je spoznaju Boga kao zbilja slobodno bitstvujućeg, budući da se ideja slobode razotkrila razvojem idealizma.

Pozitivna filozofija, spoznavajući *da* Bog jest, a ne samo *što* on jest, srodna je empirizmu, ali *za nju* iskustvo nije nešto aposteriorno, nego apriorno. Ona je

31
SW II/3, str. 86.

33
Usp. SW I/10, str. 125.

32
Ibid., str. 80.

empirijski apriorizam, dok je negativna obrnuto, apriorni empirizam.³⁴ Za potonju je svijet aposterioran, on je učinak stvaralačke djelatnosti iz kojega ona zaključuje na uzrok, dok pozitivna filozofija, spoznavajući Boga kao zbiljski (ali transcendentni) egzistirajući uzrok stvaranja, spoznaje apriorno-empirijski. Ona spram teozofizma zahtijeva i drugačije iskustvo:

»Iskustvo prema kojemu ide pozitivna filozofija, nije tek *neko* iskustvo, nego cjelokupno iskustvo od početka do kraja. Ono što sudjeluje u dokazu nije dio iskustva, to je cijelo iskustvo.«³⁵

Još u nacrtima *Dobā svijeta* osobito je naglašeno pozivanje na iskustvo glede spoznaje najviših predmeta jer, za razliku od uma, jedino iskustvo proširuje spoznaju.³⁶ Tamo je čak pretpostavka za spoznaju velikih eona božanskog života sposobnost da se iskustvo vremenā ima kao samoiskustvo.³⁷

Zanimljivo je, pritom, uočiti da Schelling i za pravilno usvajanje sadržaja svojih predavanja zahtijeva premještanje slušača u »slobodni, samostalni ugođaj čudi« (*Gemüthsstimmung*).³⁸ Potom napominje da će onaj tko ga bude pratio od početka do kraja primijetiti da će se njegova čud »preugoditi« (*sein Gemüth umgestimmt seyn wird*). A isto se mora dogoditi i s njegovim gledištem o stvarima svijeta.³⁹ Nešto tomu slično u povijesti filozofije dalo bi se potražiti u propisima pitagorejskog bratstva ili čak Platonovoj akademiji, da spoznaja kao promjena takoreći duhovne konstitucije mijenja i duševnu konfiguraciju, što je općenito svojstveno tzv. duhovnom školovanju u najširem smislu. Zato bi se na temelju toga trebalo jednom obrnuto postaviti pitanje o Schellingovu »neuspjehu« u berlinskim predavanjima: je li ondašnja publika ispunila taj zahtjev?⁴⁰

Ta je sloboda duševnog ugođaja preduvjet za obrat iz negativnog u pozitivno filozofiranje. Što se time priprema? Mišljenje negativnog filozofiranja operira u pojmovima; za njega je i Bog najviša ideja (Hegel) iz koje sve slijedi (= spinozizam kao idealizam). U negativnoj filozofiji Bog je dohvaćen u pojmu, što znači spoznat u cjelini njegovih mogućnosti (cjelina svih najviših predikata), ali nije spoznata njegova egzistencija (= bitak), dakle *da* on jest (*quod est*). Za tu spoznaju potrebno je napustiti i tu najvišu ideju te običan odnos iskustva i mišljenja. U tom je odnosu iskustvo aposteriorno, a mišljenje, pitajući o mogućnosti iskustva – bez obzira na to o kojem se biću radi – zalazi u područje apriornog. Za pozitivnu filozofiju taj odnos se obrće: najprije je ona negacija negativne filozofije, čime se zakoračuje u ono što je onkraj uma. Što se tamo nalazi? Otkriva se ono što je onkraj Boga kao ideje, i to u negativnom smislu »onkraj«. Negacija ideje Boga, ideje čiji je sadržaj spektar mogućnosti božanskog bića (najstrože: *das Seynkönnende*), ne može biti opet mogućnost bitka odnosno mogućnost egzistencije tog bića, nego suprotno: njegova zbiljnost. Prvi pojam pozitivne filozofije stoga je čista egzistencija, ono puko, naprosto bitstvajuće, koje je *prije* (*prius*) njegovih mogućnosti sadržanih u njegovu pojmu. Ta zbiljnost je sada ono apriorno, *prius* uma, spram koje je ideja Boga ono aposteriorno.

»Ono *quod* tu je na mjestu onoga *quid*. Ono je dakle čista ideja; a ipak nije ideja u onom smislu koji ta riječ ima u negativnoj filozofiji. Ono puko bitstvajuće je bitak u kojem je štoviše isključena sva ideja, tj. sva potencija. Moći ćemo ga stoga zvati samo obrnutom idejom, idejom u kojoj je um postavljen *izvan* sebe.«⁴¹

U toj ekstatičnosti um ne prelazi samo u zrenje Boga, kako bi se moglo očekivati s obzirom na slična svjedočanstva iz povijesti misticizma. Zrenje je nedostatan odnos zato što ono zaobilazi ili odbacuje umsku (negativnu) filozofiju. Ali ni negativna filozofija, u svom vrhuncu kao čisto mišljenje, jer se u njemu sve odvija s nužnošću, ne zna za neku odluku, za neku (slobodnu) radnju ili

čin, jer ga nema kao iskustvo.⁴² Ono pak što takav obrnuti um spozna je, to već pripada filozofiji objave.

Jedan gnoseološki osvrt uz filozofiju objave

Sadržaj je pozitivne filozofije objava. Taj sadržaj, kako ga je Schelling iznio, opsegom je prevelik da bi ga se prikazivalo u okviru ovog rada. Dosad objavljene dvije verzije – spomenuti Münchenski ciklus *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* od 83 predavanja iz 1831./1832. i berlinski *Philosophie der Offenbarung* od 37 predavanja iz 1842. – sadrže uz ostalo i sljedeće teme: kratka shema filozofije mitologije kao prikaz etapa svijesti čovjeka, egzoterički i ezoterički sadržaj pretkršćanskih misterija, demonologija, angelologija, tumačenje *Prologa Ivanova evanđelja*, odnos protestantizma i katolicizma, Staroga i Novoga zavjeta, židovstva i kršćanstva itd. No umjesto prikaza tog sadržaja, ovdje dodajemo jedan gnoseološki osvrt glede prikazanih odnosa negativne i pozitivne filozofije, kojim se pruža još jedno gledište o Schellingovoj ulozi u povijesti filozofije.

U osmom predavanju berlinskog ciklusa *Filozofije objave* Schelling odnos između predočavanja i mišljenja određuje kao odnos egzistencije i bitstva. Što se time iskazuje? Predočba je opća spoznajna forma iskustva. Ona se izvorno – barem u smislu *repraesentatio* i *Vorstellung* – odnosila uglavnom na osjetilno iskustvo.⁴³ Ovdje pak, u pozitivnoj filozofiji, dakle u obrtanju uma, ono predočeno apsolutna je egzistencija kao uvid u ono *da*-jest Boga, dakle bitak, dok je Bog kao biće spoznat pod aspektom onoga *što on jest* (*quid est*), dakle pojmom Boga u negativnoj filozofiji. Što se iz toga može vidjeti? Ideja Boga u Schellingovoj filozofiji nije puka *imago Dei*, njegova *repraesentatio* uvjetovana ograničenim spoznajnim čovjekovim moćima, nego, prije svega, njegova zbilja kao čista egzistencija, čisti bitak. Za čisto mišljenje ideja je čista forma, no zato što predočba ipak znači iskustvo, pozitivna filozofija ono što je onkraj pojma čini *predočenim*, zato što ga ima a priori pojmu – kao iskustvo. Odatle pozitivna filozofija čini pojmove zornima.⁴⁴

U tome se ne može previdjeti spoznajni zahtjev koji Schelling postavlja budućem filozofiranju. Ostavimo li po strani pitanje je li taj zahtjev – činjenja

34

Usp. SW II/3, str. 130.

35

Ibid.

36

Usp. *ibid.*, 61–62.

37

O tome vidi: Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1956., str. 22.

38

SWA, str. 19.

39

Usp. *ibid.*, str. 21.

40

Schellingov zahtjev za stvaranjem nutarnjeg »slobodnog ugođaja čudi« pri slušanju predavanja, kao i njegov »neuspjeh«, mogu biti

vrlo znakoviti ako ih se usporedi s duhovnim ili ezoteričkim školovanjem. Podudarnost je u tome da i nadosjetilna spoznaja u Schellingovu smislu vrši nutarnju preobrazbu svih »agensa« ili »duševnih moći« koje sudjeluju u običnoj spoznaji.

41

SW II/3, str. 162.

42

Usp. *ibid.*, str. 173.

43

Ibid.

44

Ibid., str. 173 i 174. Iako to Schelling konkretno kaže za pojam apsolutne egzistencije, iz cijelog izvoda na kraju osmog predavanja jasno se vidi da se i u filozofiji prirode postupa s pojmovima u istom smislu.

onih pojmova zornima, kojima nedostaje običan empirijski sadržaj – nakon Schellinga netko od mislilaca uspio ispuniti, zanimljivo je pogledati u kojem smjeru je Schelling sadržajno vodio ispunjenje tog zahtjeva. Pozitivna filozofija svoju svrhu postiže kao filozofija objave. Sadržaj objave smo ukratko naveli. No zanimljivo je primijetiti da se Schelling, s obzirom na spomenuti zahtjev, osjećao pozvanim da nastupi upravo kao misteriolog, tj. filozofijski objavitelj (tumač) misterijā. Da bi on to mogao biti, morala je prethoditi zbiljska objava misterijā. Schelling je nedvojbeno vidi u kršćanstvu kao onom misteriju koji je ujedno predsvjetski i svjetski (čak historijski)⁴⁵ te posjeduje moć objave svih misterija. Time se nudi još jedna mogućnost promatranja posebnosti Schellingove uloge u povijesti filozofije.

Istaknuti spoznajni zahtjev koncentrira se oko pojma »čisto mišljenje« i njegova preobrtanja (može se slobodno reći: *Umstülpung*) u iskustvo čistog bitka. Međutim, taj pojam »čisti bitak« pojam je racionalne filozofije. Ona u tom pojmu ne može vidjeti drugi sadržaj doli Ništa (Hegel), odnosno ideju kao apsolutnu formu. No gledano sa strane pozitivne filozofije, ta ideja je itekako bogata sadržajem – njen je sadržaj upravo cjelokupna povijesna objava te egzistencije. Nju spoznavati znači imati iskustvo cijele povijesti kao objavu, ili iskustvo objave u cjelokupnoj povijesti, ili cjelokupnu povijest kao objavu. Takvo iskustvo oslanja se pak na spoznajni dobitak čistog mišljenja – imati iskustvo čistog mišljenja. Prema tome, sposobnost da se pojam provede kroz čisto mišljenje i da se njegov sadržaj u čistom mišljenju preobrne i dobije u obliku iskustva,⁴⁶ dakle kao egzistenciju, to znači činiti pojam zornim. Taj postupak Schellinga bitno razlikuje i od dotadašnjih uglavnom mističkih iskustava božanstva. Da je upravo taj detalj publika u Berlinu previdjela – detalj koji već po svojoj naravi pripada jednom školovanju uvrćućeg (*umstülpendes*) mišljenja, zbog čega Schelling uvijek smjerno upozorava na »ugodač« kojim treba primiti ono što izlaže – a još manje ga ispunila, to je zaista povijesna tragedija Schellingovih posljednjih nastupa u javnosti. Uzme li se samo sadržaj postignut tim preobrtanjem, tada ne čudi da su Schellinga proglašavali zastarjelim, a njegovu filozofiju gnozom, mistikom, teozofijom pa čak i dogmatizmom. Ali upravo zbog spomenutog »detalja« Schelling nije ništa od onoga što mu se pogrdno predbacivalo.

Daljnjem istraživanju stoga preostaje odgovoriti na pitanje, je li se nakon Schellinga u povijesti pojavio netko tko je, ispunivši taj spoznajni zahtjev, nastavio put objavljivanja misterija, kakav je Schelling prvi filozofijski utemeljio; netko čiju je mogućnost Schelling najavio u *Dobima svijeta* riječima:

»Možda će još doći onaj koji pjeva najveću pjesmu junaka, u duhu obuhvaćajući, kako to veličaju vidjeoci pravadnina, ono što bijaše, što jest i što će biti.«⁴⁷

Kristijan Gradečak

Schellings Selbstverstehen in der Philosophiegeschichte

Zusammenfassung

Schelling begreift seine eigene Stellung in der Philosophiegeschichte auf zweifache Weise: mit seinem Frühwerk hat er zu der Entwicklung der negativen Philosophie oder der Philosophie der absoluten Identität beigetragen, so dass sie vollends ihre Verwandlung in die positive Philosophie vollziehen könnte. Parallel dazu hat er an der Begründung und Entwicklung der geschichtlichen bzw. Philosophie der Offenbarung gearbeitet. Letztere ist auch wirklicher Inhalt der positiven Philosophie. Diese Auffassung über die Begrenztheit der rationalen Philosophie kann man im gesamten Schellingschen Werk bestätigen, unabhängig von der Entstehungszeit einzelner Schriften. Deshalb ist man durchaus berechtigt auch in dem früheren Werk zumindest die methodische Vorbereitung zur positiven Philosophie zu betrachten. Demzufolge sieht Schelling seine eigene Rolle in der Philosophiegeschichte als eine vermittelnde und endlich den Parallelismus zwischen der unüberwältigten negativen und unrealisierten positiven Philosophie auflösende.

Schlüsselwörter

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophiegeschichte, System der Philosophie, negative Philosophie, positive Philosophie