

Prethodno priopćenje 123(045)

1 Schelling, F. W. J.

doi: 10.21464/fi40105

Primljeno 12. 10. 2019.

Goran Baksa

Kašinska 11c, HR–10360 Zagreb
goranbaksa@hotmail.com

Povijesno-filozofijski horizont i oblikovanje pojma prirode u Schellingovu *Spisu o slobodi*

Sažetak

Spis o slobodi predstavlja prekretnicu u Schellingovoj filozofiji. Već je filozofijom prirode Schelling napravio otklon od strogih idealističkih okvira, prvenstveno Kanta i Fichtea, jer je za sistematsko utemeljenje cjelokupnog znanja nužan identitet subjekta i objekta tražio u samome objektu kao momentu djelatnosti samopostavljanja apsolutnog subjekta, no tek je sa *Spisom o slobodi* istupio iz tog okvira. Riječ je o uvođenju drugog principa, koji je komplementaran, ali nesvodiv na standardni idealistički princip samosvijesti. Radi se o temelju ili prirodi u Bogu. Tek se kroz to dvojstvo principa mogao zahvatiti pozitivan pojam slobode kao mogućnosti za dobro i zlo. Tako cjelovito pojmljena činjenica ljudske slobode povezala se s cjelinom bića. Svrha takvog objašnjenja bio je pokušaj odgovora na problem koji se protezao kroz cijelo Schellingovo filozofiranje – odnos konačnog i beskonačnog.

Ključne riječi

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, priroda, filozofija prirode, idealizam, sloboda, Bog, zlo

Često se u historijskom pristupu mišljenju pojedinog filozofa čine periodi u njegovu opusu.¹ Schellingova je filozofija upravo nedostatkom sistematske cjelovitosti i zaokruženosti, čiji možda najpotpuniji izraz vidimo u okviru Hegelova sistema filozofije kao apsolutne znanosti, bila čak i donekle prijemčiva za takav pristup. Unatoč pogrešci takvog pristupa, koji gubi iz vida jedinstvenost i kontinuitet mišljenja pojedinog filozofa, ipak se *Spisom o slobodi* očituje znatniji pomak u Schellingovu filozofiranju. Već i često isticana historiografska zanimljivost tog Schellingova spisa kao gotovo zadnjeg za života objavljenog djela, naspram do smrti prepravljanih i neobjavljenih *Doba svijeta*, te Schellingovo samorazumijevanje vlastitog kasnog filozofiranja kao traženja pozitivne filozofije ili čak pozitivne filozofije same, usmjeravaju prema takvom razumijevanju *Spisa o slobodi*.²

1

Ovaj je rad nastao na temelju istraživanja inicijalno provedenih u sklopu pisanja diplomskog rada pod naslovom »Pojam prirode u Schellingovu *Spisu o slobodi*«, obranjenog u rujnu 2018. godine na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

2

»Za mene je ta filozofija [misli na filozofiju identiteta, op.a.] doista bila samo prijelaz;

da kažem istinu, u toj sam filozofiji samo bio pokušao ono što je poslije Kanta bilo najbliže moguće i u sebi sam bio daleko od toga – nitko neće moći uputiti na suprotnu izjavu – da je uzmem kao *cijelu* filozofiju u onome smislu u kojem se to poslije dogodilo. A ako sam pozitivnu filozofiju, i pošto je bila nadeana, dopuštao raspoznati najviše u naznakama (...) onda smatram da tu suzdržanost valja prije svega hvaliti nego kuditi, jer sam na taj



Spomenuti se pomak pokazao u sumnji prema mogućnosti izvođenja totalnog sistema znanja prema jednom i jedinstvenom principu – čisti umski pojam slobode – poduzetog u njemačkom klasičnom idealizmu. Schelling je već u samome *Spisu o slobodi* istaknuo nepotpunost takvog pojma određivši ga »kao puko formalni pojam slobode«,³ a to će određenje potom biti polazište za kasnije dalekosežnije razlikovanje negativne naspram pozitivne filozofije. Idealistički pokušaj u postavljanju čistog umskog pojma slobode kao vrhovnog i jedinog principa te provedba tog pokušaja u oslobađanju od sveg bitka odvela je prema pitanju ne onoga što jest, već onoga što može biti.⁴ No reperkusija je toga postupka bila u njime postavljenim granicama mišljenju iz čijeg se obzorca mogla objasniti pojmovna mogućnost stvari, ali ne i sama činjenica stvari, tj. njihova egzistencija. Horizont od sveg empirijskog očišćene svijesti, transcendentni horizont samosvijesti kod Kanta te kasnije radikaliziran kao spekulativni kod Fichtea i Hegela, tako nije bio adekvatan za obrazloženje mogućnosti činjenice ljudske slobode, tj. same mogućnosti da samosvijest i na njoj zasnovani pojam slobode uopće jesu. Zato je krajnji doseg idealizma bio u okviru samosvijesti otkriveni pojam slobode kao samopostavljanja (kod Fichtea *Tathandlung*, kod Hegela *apsolutni negativitet*) kojeg Schelling zbog takvog autoreferencijalnog karaktera i određuje formalnim.

Prvi je pokazatelj ograničenosti idealističkog horizonta bio u nemogućnosti usklađivanja nužnosti prisutne u sistemu predodžbi objektivnog svijeta s najvišim principom spoznaje pronađenim u samosvijesti kao čistoj djelatnosti samopostavljanja, tj. u onome što Fichte naziva *apsolutnim Ja*, a potom (prema naknadnom Schellingovu samorazumijevanju razilaženja s Hegelom) u nemogućnosti prijelaza iz pojma na predmet tog pojma, iz onog što nešto jest na ono da nešto jest.⁵ *Spisom o slobodi* razrađeni je i produbljenije iskazana problematika postavljena već u jednom od ranih Schellingovih djela – *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu*. Riječ je o starom, ali do *Kritike čistoga uma* nedovoljno jasno izraženom, metafizičkom pitanju odnosa uvjetovanog i onog bezuvjetnog, principa i pojedinačnosti, odnosno o proizlaženju konačnog iz beskonačnog kao principa svake filozofije.⁶ U *Spisu o slobodi* Schelling je tome problemu pristupio sa stajališta prethodnih uvida filozofije prirode koji su ukazivali na nužnost uvođenja drugog, umu komplementarnog, ali na um nesvodivog principa.⁷ Riječ je o onome što Schelling imenuje *temeljem*. Time se htjelo objasniti stvaranje s ciljem objašnjenja činjenice ljudske slobode. S obzirom na to da je ljudska sloboda bila cilj tog objašnjenja, povratno je Schelling cjelokupno stvaranje morao sagledati kao stvaranje u slobodi, počevši od prvog i samostvorenog – Boga, preko stvorenih i drugim uvjetovanih bića – prirode, do stvorenog i samouvjetovanog bića – čovjeka. Schelling je tako komplementarno Fichteovoj namjeri htio pokazati »da nije jedino jastvo sve [kao kod Fichtea, op.a.], nego je i obratno sve jastvo«,⁸ čime transcendentni horizont samosvijesti (tj. subjekta), baštinjen od Kanta i Fichtea kao jedini legitiman, biva dopunjen horizontom objekta ili prirode.

U ovom će se radu nastojati prikazati značenje pojma prirode kojeg Schelling u *Spisu o slobodi* razumijeva u smjeru drugog, umu komplementarnog principa, odnosno temelja. To će se razumijevanje pratiti od njegova razilaženja s idealistima (prvenstveno Kantom i Fichteom), pri čemu će se upravo priroda pokazati kao inicijalni predmet Schellingova interesa te će se pratiti oblikovanje njenog pojma unutar filozofije prirode, ali i ograničenje koje je bilo postavljeno uklopljenošću u sustav filozofije identiteta. Time će se preći na prikaz Schellingova uvođenja spomenutog drugog principa kroz pretumačivanje centralnog pojma postavljenog (za *Spis o slobodi* eksplicitnim) panteističkim okvirom – pojma Boga. To se pretumačivanje zbiva u napetosti između pante-

ističke polazne točke u mišljenju i priznanja »prava« zlu kroz pozitivni pojam slobode kao mogućnosti za dobro i zlo. Schelling tako u Bogu vidi i ono što nije Bog sam ili prirodu u Bogu. Na kraju će se kroz pozitivne pojmove dobra i zla pokazati razrada pojma prirode, u *Spisu o slobodi* mišljenog pod imenom temelja.

Schellingov se osobiti smjer mišljenja pokazao u naglasku na drugi relat spoznajnog odnosa, tj. objekt ili prirodu, čiji se puni smisao za Schellinga ne iscrpljuje u idealističkom pojmu pukog objekta za svijest koji je postavljen njenom refleksivnom djelatnošću, dakle obuhvaćen pod načelom samosvijesti. Uzme li se u obzir inicijalna spoznajnoteorijska problematika Kanta i Fichtea, ali i ishodište filozofske spoznaje u znanosti iskustva svijesti, koju Hegel oblikuje u *Fenomenologiji duha*, Schellingov se smjer može činiti donekle anakronim. No osvrnemo li se na Schellingovo razumijevanje misaonog horizonta u kojem se razvijao, ono *Kritikom čistog uma* postavljeno ključno transcendentalno razlikovanje pojave i stvari po sebi, koje je stajalo kao zapreka svim dogmatičkim umišljajima metafizičke spoznaje i spram čijeg se ukidanja odmjeravao razvoj daljnje filozofije, otvara se put baš takvome smjeru.⁹ To je Kantovo razlikovanje pojave i stvari po sebi utemeljeno upravo u transcendentalnom razlikovanju osjetilnosti i razuma kao »dva stabla ljudske spoznaje«, tj. dvije spoznajne moći čija razlika nije u stupnju logičke jasnoće, nego različitim sadržaju elemenata (zor i pojam) koji iz njih izviru, a nužni su za svaku spoznaju. Tako nam osjetilnost kao receptivna sposobnost naše spoznaje omogućuje zorove pomoću kojih nam se predmet neposredno

način jednome smjeru, s kojime nisam htio imati ništa zajedničkog, ostavio vremena da se potpuno razvije i izjasni (...).« – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Uvod u filozofiju objave ili utemeljenje pozitivne filozofije«, u: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Berlinska propedeutika*, preveo Kiril Miladinov, Demetra, Zagreb 1996., str. 3–148, str. 73.

3

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje 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. 26.

4

F. W. J. Schelling, »Uvod u filozofiju objave ili utemeljenje pozitivne filozofije«, str. 76.

5

»Sada je čak i Hegelova temeljna misao ta da se um odnosi na ono *po sebi*, na biće stvari, iz čega neposredno slijedi da se filozofija, ukoliko je umska znanost, bavi samo onime što stvari, njihovim bićem.« – Ibid, str. 50.

6

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Pisma o dogmatizmu i kriticizmu«, u: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1986., str. 311–368, str. 322.

7

Damir Barbarić ističe kako »upravo mukotrpnosti pokušaji da s jedne strane tu pozitivnost

stvarnog, zla, ničega spasi i očuva, a da s druge strane ipak pod svaku cijenu izmakne potpunom dualizmu s njegovim naoko sverazarajućim konsekvencijama, sačinjavaju uistinu ono svojstveno i tako silno dojmljivo misaonog zbivanja *Spisa o slobodi*.« – Damir Barbarić, »Stvarno načelo u Schellingovu spisu o slobodi i u filozofiji razdoblja svijeta«, u: Damir Barbarić, *S puta mišljenja*, Demetra, Zagreb 1997., str. 67–76, str. 72.

8

F. W. J. Schelling, »Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u svezi«, str. 26.

9

»No taj učinak zapravo nije proizveden onime što je Kant neposredno *htio*. Dok je vjerovao da je svojom kritikom zauvijek učinio kraj *svoj* spoznaji nadosjetilnoga, zapravo je samo postigao to da su se ono negativno i ono pozitivno u filozofiji morali razlučiti, ali upravo da bi se time ono pozitivno, sada istupajući u svoj svojoj samostalnosti, moglo suprotstaviti puko negativnoj filozofiji kao druga, kao pozitivna strana filozofije uopće. Kant je započeo taj proces lučenja te proces preobrazbe filozofije u ono pozitivno koji mu je slijedio.« – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »O povijesti novije filozofije«, u: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Minhenska propedeutika*, preveo Kiril Miladinov, Demetra, Zagreb 1993., str. 1–162, str. 68.

daje, zadobivajući predodžbe o njemu prema a priori prisutnim formama osjetilnoga zora, prostoru i vremenu, koji ga uvjetuju kao pojavu. Razum je pak kao »spontanitet spoznaje«¹⁰ moć kojom se predmeti dani osjetilnim zorom pomišljaju, tj. razumskim se funkcijama suđenja (kategorijama) raznolikost dana osjetilnim zorom ujedinjuje u pojam predmeta. Na taj se način spoznaja postiže posredovanjem sadržaja kroz čiste forme osjetilnog zrenja za razum, zbog čega se predmet spoznaje otkriva kao od subjekta različita i zbiljski egzistirajuća stvar, ali subjektu dostupna jedino na način primjeren njegovim spoznajnim moćima, tj. kao pojava. Apstrahirajući od tih subjektivnih spoznajnih moći kao načina na koji nam stvari bivaju dane, od predmeta spoznaje ostaje samo činjenica danosti stvari implicirana u graničnom pojmu spoznaje, pojmu stvari po sebi.¹¹ Kako i sam Kant na to upućuje u objašnjenjima pojma transcendentnog idealizma koja daje u *Prolegomenama*, onaj subjektu nedostupan modus iste stvari (stvar po sebi) granica je koja priječi smještanje njegovog idealizma u onaj Berkeleyjeva tipa.¹² Način danosti stvari kao pojava za subjekt, dakle primjereno njegovim uvjetima spoznaje, bila je upravo granica moći spoznavanja i predstavljala je nemogućnost sistematskog ustanovljivanja cjelokupnog znanja, zasnovanog na jednom načelu koje bi pod sobom obuhvaćalo i stvar po sebi.¹³ Stvar po sebi kao onaj zadnji ostatak od svega subjektivnog očišćene predodžbe predmeta daje izvansubjektivni element iskustva pa tako i realnost spoznaje. Time što se ne može predočiti u prostoru i vremenu pa stoga niti zadobiti kategorijalna određenja, stvar po sebi istovremeno izmiče našoj spoznaji te omogućuje iskustvo kao transcendentni uzrok realnog sadržaja naših predodžbi. Pridajući takvu funkciju stvari po sebi, Schelling pokazuje kako Kant krši vlastito ograničenje primjene kategorija razuma na predmete mogućeg iskustva.¹⁴

Stvar po sebi je tako ono što se ne može spoznati, nego tek pomisliti, tj. ono noumenalno ili inteligibilno. Ti su inteligibilni predmeti, kao oni koji ne mogu biti dani ni u kakvome iskustvu, upravo predmeti čistih umskih pojmo-va ili ideja za koje se *Kritikom praktičkog uma* kroz čisti umski fakt moralnog zakona dokazalo da imaju zbiljsku egzistenciju. Tako stvar po sebi kao pretpostavka sveg iskustva i realnosti naše iskustvene spoznaje dolazi u samu blizinu onih najviših, metafizičkih predmeta – Bog, duša i njena besmrtnost te sloboda – koje Kant shvaća kao ideje čistoga uma. Time je Kant došao do samog ruba pozitivnog pojma slobode, ali ipak »nije prosljedio do misli da ovaj jedino mogući pozitivni pojam onoga po-sebi prenese i na stvari«.¹⁵ Takvim rezultatom mišljenja, u kojem se zadnja pretpostavka iskustva pokazuje kao ono potpuno nespoznatljivo, »nas Kant na kraju ponovno dovodi baš onamo gdje smo bili i prije, do potpuno neobjašnjena iskustva«.¹⁶ Time je problem fundiranja sistema znanja Kantovim razdvajanjem stvari po sebi i pojave ostao otvoren jer se veza stvari po sebi kao zadnjeg uzroka materije zora i subjekta koji na temelju te materije izvodi legitimne sudove nije ispitala i uvidjela u svojoj nužnosti.

Schellingova je filozofija prirode bila pripremljena Fichteovim radikalnim ukidanjem pojma stvari po sebi kao od subjekta nezavisnog predmeta koji ga uvjetuje u njegovoj spoznaji. Za Fichtea je ta proturječnost stvari po sebi kao transcendentnog uzroka pojava pokazana u nemogućnosti dogmatičkog objašnjenja cjelokupnog iskustva. To se objašnjenje zasnivalo na pretpostavci od subjekta potpuno neovisne i samostalne stvari, odnosno bitka, čime se nije mogao adekvatno objasniti kauzalni prijelaz, koji je dogmatizam htio dati, na samu djelatnost predočivanja (objašnjivu jedino iz samosvijesti).¹⁷ Tim je povodom eliminaciju pojma stvari po sebi Fichte proveo kroz filozofsku refleksiju same refleksivne djelatnosti samosvijesti u kojoj se pokazuje samopo-

stavljajući i samoodređivalački karakter samosvijesti, izražen onim čuvenim Fichteovim pojmom *Tathandlung* ili činidbene radnje.¹⁸ U tom se kontekstu stvar po sebi pokazala kao pojam kod kojega se apstrahiralo od djelatnosti samosvijesti kojom se svaki objekt postavlja za nas, za subjekt, te se time ostavljala tek puka postavljenost, tj. objekt kao takav. Na taj je način sistematsko ustanovljivanje cjelokupnog znanja bilo moguće tek pod pretpostavkom principa u kojem ono što se spoznaje i ono koje spoznaje stoje u identitetu. Kantov je transcendentalni horizont stoga refleksijom samosvijesti premješten u spekulativni, u kojem je samosvijest praktički okarakterizirana time što se njen bitak očituje kao djelatnost samopostavljanja u kojoj se sjedinjuju ono subjektivno i ono objektivno. Kao identični subjekt-objekt, samosvijest sebe samu proizvodi kao vlastiti objekt te na taj način ima i znanje sebe same jer sve što jest je ujedno ono kako se vlastitom djelatnošću postavila. Tražeći princip znanja kao vezu pojma i predmeta, subjekta i objekta, Fichte dolazi do samosvijesti kao neposredne svijesti u čijem se samodjelatnom karakteru očituje ona točka sjedinjavanja oba pola spoznaje te daje osnova mogućnosti spoznaje predmeta kao objektivne svijesti. Stoga se tek na osnovi samopostavljenosti samosvijesti može pomišljati postavljenost objekta, tj. određene svijesti. No, upravo je to bila motivacija Schellingovoj filozofiji prirode; time se pokazalo da ovako praktički okarakterizirana samosvijest ili ono Ja, koje upravo djelatnošću sebestavljavanja proizvodi sam odnos subjekta i objekta, ne može biti shvaćeno u svojoj posebnosti tek kao subjekt individualne ljudske svijesti, nego upravo kao sami subjekt bitka. Drugim riječima, Fichteov uvid u apsolutnost onoga Ja nije bio dovoljan da bi se pokazalo »kako je to pukim *Ja jesam* za svakoga postavljen sav takozvani izvanjski svijet sa svim

10

A51/B75 (Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 49).

11

Na tu razliku danosti i načina danosti impliciranu u razlikovanju stvari po sebi i pojave upućuje Dieter Henrich u svojim predavanjima o njemačkoj klasičnoj filozofiji. Usp. Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, David S. Paccini (ur.), Cambridge (MA), London 2003., str. 48.

12

Usp. Immanuel Kant, »Prolegomena za svaku buduću metafiziku«, u: Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Matrica hrvatska, Zagreb 1953., str. 7–148, str. 47–48.

13

Dieter Henrich ističe kako je Kantovo razlikovanje osjetilne i razumske moći kao dva izvora cjelokupne spoznaje postavilo temeljni i nerješivi dualizam njegova sistema koji se kroz daljnji tijek razvoja i uvođenje viših principa spoznaje razvija u multidimenzionalnu formu, ne ukidajući ono izvorno razlikovanje. Zbog toga Kant nije bio u mogućnosti razviti linearni sistem na temelju jednog principa kao što je to učinio, primjerice, Fichte. Usp.

Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, str. 38.

14

Usp. F. W. J. Schelling, »O povijesti novije filozofije«, str. 68.

15

F. W. J. Schelling, »Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u svezi«, str. 27.

16

F. W. J. Schelling, »O povijesti novije filozofije«, str. 67.

17

»Prijelaz s bitka na predočivanje trebali su oni [dogmatičari, op.a.] dokazati; to oni ne čine, niti to mogu činiti, jer u njihovu principu leži samo razlog nekog bitka, ali ne predočivanja, koje je bitku posve oprečno. Oni čine golem skok u svijet, koji je njihovu principu posve stran.« – Johann Gottlieb Fichte, »Prvi uvod u nauku o znanosti« u: Johann Gottlieb Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Kultura, Zagreb 1956., str. 169–201, str. 189.

18

Usp. Kiril Miladinov, *Autopsija apsolutnoga: Schellingov nedovršeni projekt*, Demetra, Zagreb 1998. (posebno, poglavlje o Fichteu).

svojim nužnim i slučajnim odredbama«. ¹⁹ Veza apsolutnog Ja i izvanjskog svijeta u Schellingovu se filozofiranju počela tako tražiti u nečemu što pretihodi potpuno razvijenoj samosvijesti manifestiranoj kroz *Ja jesam*, tj. mogućnost se te veze htjela sagledati u djelatnosti onoga subjekta koji cjelokupnu realnost i subjektivnost čini momentima procesa dolaženja do sebe sama ili postavljanja sebe *kao* subjekta. Tek bi to dalo puno objašnjenje nužnosti sistema predodžbi objektivnog svijeta mislivog u jedinstvu sa slobodom onoga Ja, tj. tek bi se time dao princip za utemeljenje cjelokupnog znanja.

Filozofija prirode tako je bila »samo prvi dio ili podloga cjeline. Sama je priroda bila samo *jedna* strana univerzuma ili apsolutnog totaliteta (...). Svijet duha bio je *druga* strana«. ²⁰ Drugim riječima, priroda i duh, subjektivno i objektivno bili su dvije strane cjeline koju Schelling imenuje kao apsolutna indiferencija subjektivnog i objektivnog. Zato je Schelling mogao vidjeti filozofiju kao sastavljenu od dvaju pravaca mišljenja, od kojih je u jednome pravcu polazište ono objektivno i kraj ono subjektivno (prirodna filozofija), dok je u drugome pravcu smjer obratni (transcendentalna filozofija). ²¹ Tako je, umjesto da počne od samosvijesti kao vrhovnog principa znanja i od nje krene prema onome što se predočuje, odnosno prema objektu, filozofija prirode krenula od onog prvog koje postoji, prvog bivstvjućeg (*primum Existens*), da bi od njega došla do samosvijesti. S obzirom na to da je samosvijest jedino što može biti za sebe samo, ona ne može biti tek posljedica kauzalnog lanca s pretpostavljenom prvom materijom. Time se kod Schellinga javlja namjera o pretumačenju pojma prirode prema kojem bi se samosvijest mogla sagledati kao drugi pol kontinuiranog razvitka, čiji početak Schelling traži u čistoj objektivnosti. Utoliko je sama ta objektivnost određena svojim krajnjim ciljem, tj. samosviješću. Objašnjavajući ovako određeno ishodište svoje pozicije u razlici spram Fichteove, Schelling ističe da »subjekt filozofije koja je slijedila Fichteu [Schelling misli na svoju filozofiju prirode, op.a.] bio je objašnjen kao objektivni (postavljen izvan nas, o nama neovisan) subjekt«, s ciljem napredovanja »prema subjektivnome (onome postavljenom u nama)«. ²² Pitanje je filozofije prirode stoga bilo prvo objektiviranje tog, od ljudske samosvijesti nezavisnog subjekta, odnosno stvaranje prve materije uopće, kroz koju bi se napredovanjem dospjelo do samosvijesti. U *Stuttgartskim predavanjima* Schelling tu istu misao formulira riječima:

»... prabistvo kao apsolutni identitet onog realnog i idealnog opet je samo subjektivno postavljeno, ali ga moramo jednako tako objektivno pojmiti: ono mora biti ne samo *u sebi* nego i *izvan sebe* apsolutni identitet realnog i idealnog, tj. ono se kao takvo mora objaviti, sebe aktualizirati – ono se mora pokazati i u egzistenciji (...).« ²³

Ovdje se stoga ne radi tek o postavljanju samosvijesti kroz vlastitu djelatnost kao kod Fichtea, već o samoozbiljavanju apsolutnog subjekta kroz vlastita ograničenja u egzistirajućim potencijama svijeta prirode i svijeta duha.

Samosvijest je tako filozofijom prirode bila shvaćena kao najviša potencija procesa razvoja i postajanja apsolutnog subjekta njime samim, tako da se u tom procesu ozbiljavanja prvo objektiviranje toga subjekta javlja u materiji. Na taj se način materija shvaća kao prvo postavljanje tog o nama neovisnog subjekta. Beskonačni subjekt od kojeg kreće filozofija prirode da bi kao subjekt bio mora, kao uostalom i konačni subjekt, sebe sama zahvatiti kao subjekt, tj. mora sebe učiniti objektom. Ono što beskonačni subjekt čini beskonačnim upravo je odriješnost od svih određenja i granica, pa čak i one posljednje granice prisutne u svem postojećem kao bitak tog postojećeg. U toj apsolutnoj, bitkom samim neograničenoj slobodi beskonačni subjekt ima dvije mogućnosti;

»... ili će stati (ostati *kako* jest, dakle, čisti subjekt), a onda *nema* života i on sam jest kao ništa, ili će htjeti *samoga* sebe, a onda postaje nekim drugim, samome sebi nejednakim, *sui dissimile*. On sebe, doduše, hoće *kao* takva, ali baš je to neposredno nemoguće (...). Taj mu konačni bitak posreduje da se postavi u jednome drugom stupnju ili potenciji – sada *kao* biće. To biće postavljeno u drugoj potenciji jest ono *što* jest bespočetno (...) ono što označujemo kao početak i prvu potenciju, kao ono najbliže onome ništa jest prije materija te materije, naime one već formirane i za nas osjetilno spoznatljivije materije s osjetilnim svojstvima, njezina tvar, njezina podloga (...).«²⁴

U prethodnom se paragrafu može uvidjeti da je bitak, shvaćen kao prvotna tvar iz koje nastaje svako konkretno postojeće, prvo djelo beskonačnog subjekta. No, iz samodjelatnog se karaktera tog subjekta materija pojavljuje tek kao sredstvo njegove djelatnosti, kojom se postavlja kao zbiljski egzistirajući subjekt. Kako je kretanje određeno kao prevaga subjektivnog nad objektivnim, poslije postavljanja materije kao prvog postojećeg i prve potencije slijede potencije svjetla, života, organizma, čovjeka i znanja kao vrhovne potencije.²⁵ Time je identitet subjekta i objekta, inicijalno motiviran ustrojem sistema znanja, zadobiven u kontinuiranom procesu samopostavljanja beskonačnog subjekta koji se zbiva kao stupnjevito kretanje kroz stvorene potencije, ispostavljene u tom procesu kao njegova samoograničavanja te time faze razvitka.

Problem se takvog rješenja ranije postavljenog pitanja o vezi Ja i objektivnog svijeta nalazi u objašnjenju same djelatnosti apsolutnog subjekta kao kretanja od onog objektivnog prema onome subjektivnome. U slobodi od sveg bitka, taj je subjekt upravo apsolutna indiferencija subjektivnog i objektivnog te kao takav početak cjelokupnog kretanja. Problem se sada javlja u pokušaju razumijevanja izlaska subjekta kao apsolutne indiferencije iz sebe prema konačnom te njegova ozbiljavanja kroz ono konačno. Drugim riječima, problem se nalazi u objašnjenju prijelaza s onog beskonačnog ili principa na ono konačno ili uvjetovano. Radi se o istom onom problemu koji se u *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu*, posredstvom uvida *Kritike čistog uma*, ispostavio kao temeljni problem svake filozofije.²⁶ Rješenje koje Schelling daje u formi sistema identiteta jest da:

»... se naime nikada ne da navesti neka prva točka gdje je apsolutni identitet prešao u pojedinačnu stvar, budući da nije ono pojedinačno, nego je totalitet ono izvorno, tako da pojedinačna stvar, ako niz ne bi išao unatrag u beskonačnost, ne bi bila primljena u totalitet nego bi kao pojedinačna stvar morala biti za sebe, što je apsurdno.«²⁷

S obzirom na to da se ta točka ne može pokazati, konačnost se pojavljuje kao puka pojava (beskonačan niz konačnih stvari) apsolutnog identiteta i ona se

19

F. W. J. Schelling, »O povijesti novije filozofije«, str. 5.

20

Ibid., str. 87.

21

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Sistem transcendentnog idealizma«, u: F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentnog idealizma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1965., str. 13–304, str. 16.

22

F. W. J. Schelling, »O povijesti novije filozofije«, str. 105.

23

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Stuttgartska privatna predavanja*, preveo Kristi-

jan Gradečak, Naklada Breza, Zagreb 2019., str. 12.

24

F. W. J. Schelling, »O povijesti novije filozofije«, str. 83–85.

25

Usp. ibid., str. 88–89.

26

Usp. F. W. J. Schelling, »Pisma o dogmatizmu i kriticizmu«, str. 322.

27

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Prikaz mojega sistema filozofije«, u: F. W. J. Schelling, *O bitstvu slobode*, str. 69–147, str. 89.

razrješuje u apsolutnom identitetu kao s izvornom beskonačnošću postavljena izvedena ili sekundarna beskonačnost. Time se princip apsolutne indiferencije pokazao nemoćnim s obzirom na samu konačnost shvaćenu ne tek kao izvedenu beskonačnost, već kao zbiljsku pojedinačnu egzistenciju. Osvrćući se i tumačeći taj raniji misaoni poduhvat, Schelling je tako sam istaknuo da, u odnosu spram Boga kao onog najvišeg svega mišljenja, u cijeloj toj filozofiji identiteta »sve se dogodilo samo u mislima i cijelo je to kretanje zapravo bilo samo kretanje mišljenja«. ²⁸ Da bi se to prelaženje s principa (onog neuvjetovanog) na ono konačno (ono uvjetovano) pojmlilo ne tek prema svojoj mogućnosti kao predmet mišljenja, već prema svojoj zbiljnosti kao činjenica, Schelling se usmjerio prema pitanju činjenice slobode, točnije činjenice ljudske slobode. Pitanje činjenice ljudske slobode, zato što istovremeno postavlja u odnos slobodu kao temeljni pojam svih idealističkih sistema i njenu aktualizaciju u čovjeku, vodi u smjeru pronicanja onoga što je uvodom *Spisa o slobodi* naznačeno kao najviša i posljednja opreka, ona slobode i nužnosti. Problem se sada sastoji u tome da totalni sistem znanja, prema kojemu su težili svi idealisti i koji mora imati nužan slijed pojmova i njihov strukturiran raspored da bi bio sistemom, bude zasnovan na pojmu slobode. Upravo se zato taj pojam morao pretumačiti i proširiti kako bi obuhvatio ne samo ono u čemu se sloboda za čovjeka najprije očitovala, dakle samosvijest, već i ono što se uobičajeno poimalo kao lišeno slobode, odnosno svijet kao ono izvan i nasuprot samosvijesti. Zbog toga je Schelling razlikovao formalni ili idealni pojam slobode i pozitivni ili realni pojam slobode, kojeg postavlja i obrazlaže *Spisom o slobodi*. S obzirom na to da se realni pojam slobode morao protezati od samosvijesti do objekta ili svijeta, tj. morao se uzdignuti na rang principa, sam je pojam Boga morao proći izmjenu da bi se, u konačnici, cjelokupnost stvaranja pokazala kao stvaranje u slobodi.

Pojam slobode, kojeg su eksplicirali Kant i Fichte kao Schellingovi prethodnici, bio je omeđen granicama samosvijesti. Kod Kanta je to bio fakt uma kao moralnim zakonom ispostavljena samozakonodavna bit umne volje. Fichte je pojmom *Tathandlung* kao vrhovnim principom sve filozofije »samostalnost ili autonomiju koju je Kant pripisao moralnoj samoodredbi ljudskog sopstva proširio u teorijsku«. ²⁹ Objema je koncepcijama slobode izmicao pojam zla. Tako je s Kantovim shvaćanjem slobode zlo bilo pojmljeno tek kao heteronomno određenje volje onime izvan nje ili predmetom moći željenja, odnosno kao određenje koje nije postavljeno samom voljom i utoliko je neslobodno. Kant je tek spisom *Religija unutar granica pukog uma* uvjet za dobro i zlo, koji se sastoje u slijeđenju maksime određene moralnim zakonom ili njemu suprotstavljene, postavio »u pravilu koje samovolja samoj sebi stvara za upotrebu svoje slobode, tj. u nekoj maksimi«. ³⁰ O daljnjoj mogućoj osnovi te maksime više se ne može pitati jer ono može odvesti ili u beskonačni regres ili postavljanju nečeg izvan i iznad same volje što je određuje, čime se proturječi njenoj slobodi.

Pozitivan je pojam slobode tako trebao biti doveden u vezu s cjelinom svega što jest, obuhvaćajući tako u sebi i samosvijest i njoj supripadan, ali od nje različit objektivni svijet. Sloboda se trebala učiniti onim *po sebi* samih stvari. No, ta se pozitivnost nije mogla tek odnositi samo na dobro kao legitimni predmet slobodne volje. Odbaciti zlo kao manjkavost ili lišenost nekog bića promašila bi samu bit zla, »jer već jednostavno premišljanje, da je čovjek, najsavršenija od svih vidljivih kreatura, taj koji je jedini sposoban za zlo, pokazuje da njegov temelj nipošto ne bi mogao ležati u nedostatku ili lišenosti«. ³¹ Tako za Schellinga »realni i živi pojam [slobode, op.a.] jest da je ona

možnost Dobra i Zla«. ³² Istovremeno bi se takav pojam zla, tj. slobode koja u sebi objedinjuje i dobro i zlo, trebao tražiti u cjelini svega što jest pa tako i u samome Bogu kao onome najvišem svega mišljenja. Time je Schelling u Bogu trebao tražiti mogućnost za zlo, što je proturječilo uobičajenom shvaćanju Boga kao čistog akta u srednjovjekovlju ili kao moralnog poretka u Fichteovoj filozofiji. Filozofija prirode tako je svojim pojmom *temelja* poslužila za potrebno pretumačenje Boga.

Iako se pojam temelja pojavljuje već sa spisom *Prikaz mogjeg sistema filozofije*, Schelling je tek u *Spisu o slobodi* pridao tome pojmu ulogu principa jer ga sada s obzirom na Boga određuje kao »temelj njegove egzistencije, on je *priroda* – u Bogu, jedno od njega neodvojivo, ali ipak razlikovano bitstvo«. ³³ Razlog uvođenja pojma temelja stoji u problemu poimanja stvari u Bogu kao apsolutu, tj. postavljanju konačnog iz beskonačnog. Upravo zato da bi konačne stvari mogle biti pojmljene u onom beskonačnom ili Bogu, posebno s obzirom na zlo kao jedan od dvaju akata ljudske slobode, tj. s obzirom na čovjeka kao *konačno* biće, mora u samo beskonačno biti upisana mogućnost konačnosti. Ta je mogućnost locirana u temelju kojem je komplementaran »drugi princip« ili *egzistencija*.

Schelling odnos dvaju principa izlaže analogijskim, ljudskim načinom prikaza, tako da se temelj određuje kao:

»... čežnja koju vječno Jedno osjeća da sebe sama rodi. Ona nije ono Jedno samo, ali je ipak s njime jednako vječna. Ona hoće roditi Boga, to znači nedokučivo jedinstvo, ali utoliko u njoj samoj još nije jedinstvo. Ona je otuda promatrana za sebe također volja; ali volja u kojoj nije nikakav razum, i zato nije niti samostalna i savršena volja, budući da je razum zapravo volja u volji. Pa ipak je ona voljenje razuma, naime njegova čežnja i požuda (...).« ³⁴

Ovaj je citat izdvojen iz razloga što u njemu Schelling daje najobuhvatnije određenje temelja u Bogu. Temelj Schelling određuje kao čežnju i to čežnju Boga za svojim rođenjem, tj. čežnju za razumom. Čežnja je tako mogućnost Boga koja je u njemu samome, princip njegova bivanja Bogom. Jer Bog nije od vječnosti ono što jest, od vječnosti je mogućnost Boga koja stoji u temelju, a iz koje se Bog rađa te ozbiljuje kao sveobuhvatno jedinstvo. Ta mogućnost jest ipak u Bogu, što njega čini vrhovnim i vječnim bićem. Tu čežnju sam Schelling uspoređuje s poznatim principom iz Platonova *Timeja*. Riječ je o onome što Platon imenuje *chora*. Time, iako se polazi od Boga kao počela, Boga se uzima u nedovršenosti ili kao onog koji još nije sve ono što može biti. Schelling time izokreće tradicionalno aristotelovsko poimanje Boga kao čiste aktualnosti ili mišljenje mišljenja. Bog je u temelju kao svoja mogućnost koja teži aktualizaciji rađanjem i djelovanjem razuma u temelju. Stoga je on jedini koji nije tek po mogućnosti, kao svako prirodno biće, već on jest kao svoja

28

F. W. J. Schelling, »O povijesti novije filozofije«, str. 102.

29

Ibid., str. 74.

30

Immanuel Kant, *Religija unutar granica pukog uma*, preveo Kiril Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2012., str. 25.

31

F. W. J. Schelling, »Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u svezi«, str. 37.

32

Ibid., str. 27.

33

Ibid., str. 30.

34

Ibid., str. 31.

mogućnost imajući u sebi »neodvojivo, ali ipak razlikovano bitstvo«. ³⁵ Bog tako nije niti puko vječno, ali niti posve vremenito biće, već ono čija se vječna mogućnost egzistencije razvija i aktualizira u vremenu.

Aktualizacija Boga se zbiva u stvorenoj prirodi i posebno u čovjeku, jer:

»... ako bi sad u duhu čovjeka identitet obaju principa bio isto tako nerazrješiv kao u Bogu, onda ne bi bilo nikakove razlike, to jest Bog kao duh ne bi bio objavljen. Ono jedinstvo, koje je u Bogu nerazlučivo, mora dakle u čovjeku biti razlučivo – i to je mogućnost Dobra i Zla.« ³⁶

Gradacija stvaranja zbiva se u mogućnosti razlučivanja principa, koja tek s čovjekom biva potpunom i zbiljskom. Ono što je u prirodi instinkt kao relativno jedinstvo u kojem je partikularna volja (svojevolja kreature) podvrgnuta univerzalnoj volji, kod čovjeka se veza principa postiže time što se njegova partikularna volja okreće spram sebe same i zahvaća sebe samu. Ona je na taj način:

»... volja koja sebe samu sagledava u potpunoj slobodi, nije više orude univerzalne volje koja stvara u prirodi, nego je iznad i izvan svekolike prirode (...) i to po tome slobodna ili iznad prirode, što je ona zbiljski preobražena u pravolju (svjetlo) (...) – ali tek kao nosilac i u neku ruku pričuvište višeg principa svjetla.« ³⁷

Tako temelj i egzistencija bivaju određenije okarakterizirani kao univerzalna volja i svojevolja u prirodi. Univerzalna je volja tako volja razuma kojom se u onoj bespravilnoj prvobitnoj prirodi ili temelju uobličavaju bića te u svojoj temeljem omogućenoj svojevolji unaprijed podvrgavaju samoj univerzalnoj volji. Stvaranje se tek s čovjekom iscrpljuje u svojoj mogućnosti jer dolazi do bića čijoj partikularnoj volji postaje biti ne tek sredstvom univerzalne volje već biti *kao* univerzalna volja. Toj volji postaje moguće da kroz sebe i svojom djelatnošću postavi univerzalnu volju.

U slobodnom odnosu čovjekove volje spram veze tih dvaju principa, čije je neraskidivo i vječno jedinstvo Bog sam, izlaze na vidjelo pojmovi dobra i zla. Time takva volja, kao iz onog drugog, mračnog principa formirana njegova zadnja mogućnost (potencija), prepoznaje Boga kao ono prvotno jedinstvo i uvjet uređene cjeline bića pokazane u stvorenoj prirodi. Tome nasuprot može svojevolja ili slobodna čovjekova volja težiti postavljanju na mjesto univerzalne volje, tj. na mjesto Boga. Drugim riječima,

»... svojevolja može težiti da ono što je ona samo u identitetu s univerzalnom voljom bude kao partikularna volja, da ono što je ona samo ukoliko ostaje u centru (...), bude i u periferiji ili kao stvorenje.« ³⁸

Svojevolja u tom pogledu negira vlastitu ograničenost kao temeljem individuirana volja, predstavljajući se za univerzalnu volju samu. Iz tih dviju mogućnosti odnosa svojevolje i univerzalne volje proizlaze pozitivni pojmovi dobra i zla.

Schellingov živi pojam pozitivnosti »potječe iz odnosa cjeline spram jedinačnog, jedinstva spram mnoštva (...). Ono pozitivno jest uvijek cjelina ili jedinstvo«. ³⁹ Tako prema svojem pozitivnom određenju, i dobro i zlo predstavljaju određena jedinstva. Pozitivan pojam dobra poredak je principa u kojem se volja temelja podvrgava univerzalnoj volji posredstvom čovjekove slobode. Zlo je obrtanje spomenutog odnosa principa, stoga Schelling može prvo jedinstvo ili ono dobro nazvati istinitim jedinstvom, a ono zlo krivim ili lažnim jedinstvom. Zlo tako

»... počiva na pozitivnoj izvrsnosti ili preobrtanju principa.« ⁴⁰

Time je Schelling izložio na temelju pozitivnog pojma slobode ujedno i pozitivne pojmove dobra i zla. Namjera je bila u otkrivanju strukture bitka kojom

bi se dale pretpostavke za cjelinu ili pozitivnost spomenutih pojmova. Pojmovi dobra i zla tako su uzdignuti iz isključivo etičke dimenzije i postavljeni na najviši ontološki rang. Dobro i zlo su, prema Schellingu, povezani s cjelinom svega što jest.

Zato je zlo bilo u tolikom fokusu argumentacije *Spisa o slobodi*. Priznavanjem zla kao djela slobode i slobode kao osnove cjeline svega što jest, mogao se pokazati potpuni odnos konačnog (činjenice ljudske slobode) s onim beskonačnim (Bogom). To je značilo ne samo mogućnost veze nego i susljedna mogućnost raskidanja veze. Tako sloboda može značiti povezanost s Bogom, ali i odvojenost i negaciju Boga. Ona sporna točka proizlaženja konačnog iz beskonačnog u svojem se najoštrijem obliku pokazala upravo u zlu jer se trebala učiniti shvatljivom mogućnost proturječja u samome Bogu, tj. to da on može imati mogućnost suprotstavljanja sebi u samome sebi. Pravi karakter zla za Schellinga uopće ne dolazi od puke konačnosti, nego »iz konačnosti uzdignute do samobitka«. ⁴¹ Taj je samobitak potpuno osamostaljena konačnost ili konačnost koja sebe *predstavlja* kao beskonačnost. Osamostaljivanje se uopće učinilo pojmljivim kroz temelj ili prirodu u Bogu, kao ono kroz što se stvaranje zapravo i odvija. Ako u Bogu ima ono što nije Bog sam, onda je moguće pojmiti i stvari u Bogu bez poistovjećenja konačnog i beskonačnog, ⁴² ali je pojmljiva i mogućnost za zajedništvo i sukob konačnog i beskonačnog kao zajedništvo i sukob čovjeka i Boga. Drugim riječima, mogućnost za krivo, izokrenuto jedinstvo prisutno u zlu jest zapravo priznanje pozitivnosti drugog principa u samome Bogu. ⁴³ Konačnost je u svojem punom opsegu zahvaćena tek postavljanjem tog drugog principa. No, isto se tako uvođenjem tog drugog principa Bog morao pojmiti kao nedovršen, tj. kao onaj kojemu je čovjek potreban i koji stupa u zajedništvo s čovjekom te se kroz to zajedništvo i ozbiljuje, jer slobodna veza tih principa može biti zbiljski egzistirajuća tek u čovjeku. Tako Schelling u čovjeku vidi posrednika Boga kroz kojeg

»... Bog (nakon zadnjeg odjeljivanja) poprima i prirodu i čini je *Bogom*.« ⁴⁴

Iako je u samome *Spisu o slobodi* njegov najviši pojam upravo pojam bezdana kao onog prvog bespočetnog jedinstva, ipak je pojam prirode, shvaćen kao drugi princip ili temelj, bio onaj pokretački moment cijelog spisa. Tim se pojmom idealistički, kako transcendentalni tako i spekulativni, horizont

35

Ibid., str. 30.

36

Ibid., str. 34.

37

Ibid., str. 34–35.

38

Ibid., str. 35.

39

Ibid., str. 38.

40

Ibid., str. 36.

41

Ibid., str. 38.

42

To je za Schellinga ujedno bio promašaj svih kritika Spinoze koje nisu uvidale njegovo

jasno i potpuno razlikovanje modusa od supstancije. U razlici spram njih, Schelling smatra kako je pravi promašaj Spinoze bio u tome što supstanciju nije mogao pojmiti drukčije nego kao stvar, a to je odvelo mehanicističkom modelu objašnjenja koji se provlači kroz cijeli Spinozin sistem.

43

»Ali da bi se baš ono krivo jedinstvo objasnilo, potrebuje se nešto pozitivno koje se po tome nužno mora prihvatiti u Zlu, ali će tako dugo ostati neobjašnjivo, dok se jedan korijen slobode ne spozna u neovisnom temelju prirode.« – F. W. J. Schelling, »Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u svezi«, str. 38.

44

Ibid., str. 63–64.

nadopunio onime što on iz svoje početne točke samosvijesti nikako nije mogao izvesti, riječ je o *egzistenciji*. Inicijalna namjera idealizma da postavi samosvijest kao jedino načelo iz kojeg će izvesti cjelokupan sistem znanja, osujećeno je nemogućnošću objašnjenja nužne veze onoga Ja i objektivnog svijeta. Tragom te veze Schelling je isprva krenuo prema filozofiji prirode. Njome se htjela pokazati geneza samosvijesti kao procesa samopostavljanja beskonačnog subjekta koji mora, da bi sebe znao kao subjekt i utoliko da bi subjektom bio, sebe objektivirati te se postaviti u konačan oblik samosvijesti, odnosno znanja kao najviše potencije svog razvoja. Međutim, filozofija prirode s ishodištem u apsolutnoj indiferenciji subjekta i objekta nije mogla objasniti kretanje od beskonačnog prema konačnom. Mjesto tog neizostavnog srednjeg člana ispunilo je uvođenje »drugog« principa u *Spisu o slobodi*. Dualnost principa učinila je shvatljivom vezu činjenice ljudske slobode i slobode kao temeljnog pojma sistema do kojega je Schellingu stalo. Sloboda shvaćena kao mogućnost za dobro i zlo značila je odnos konačnog spram beskonačnog, u kojem ono ili postavlja istinit poredak principa (očitoval već u Božjem stvaranju prirode) ili taj poredak izokreće. Čovjek time ponavlja božanski akt stvaranja u odnosu povezivanja s Bogom ili odbacivanja Boga. Zlo i priznanje »prava« zlu tako imaju smisao u poimanju mogućnosti osamostaljivanja onog konačnog, ovisnog, tj. čovjeka naspram onog beskonačnog. Tako je problematika zla vodila k pretumačenju pojma Boga koji bi takvo proturječenje mogao sadržavati u sebi. To se izvršilo u pojmu temelja, tj. prirode u Bogu koja nije Bog sam i posredstvom koje Bog uopće stvara svijet. Upravo je pitanje te zadnje danosti i njenog odnosa spram slobode bilo predmet Schellingova neumornog kasnog mišljenja.

Goran Baksa

The Historical-philosophical Horizon and the Forming of the Notion of Nature in Schelling's *The Essay on Freedom*

Abstract

The Essay on Freedom represents a milestone in the philosophy of F. W. J. Schelling. Although Schelling already deviated from a strictly idealistic framework with his philosophy of nature, notably from that of Kant and Fichte, because he was seeking a moment of self-positing activity of the absolute subject in the object itself, it was only with The Essay on Freedom that he stepped out of that framework. The central point considered is an introduction of the second principle that was complementary, but irreducible to the standard idealist principle of self-consciousness. It was about the ground or nature in God. Only through that duality of principles, it was possible to grasp the positive notion of freedom as the possibility for good and evil. In such manner comprehended, the fact of human freedom in its entirety became relation with the whole of beings. The purpose of such explanation was an attempt to solve the problem that was spanning through Schelling's entire philosophy – the problem of the relation between finite and infinite.

Keywords

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, nature, philosophy of nature, idealism, freedom, God, evil