

WALTER SCHULZ – SLOBODA I POVIJEST U SCHELLINGOVOJ FILOZOFIJI*

preveli s njemačkog jezika:
GORAN BAKSA I HRVOJE BAKSA
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
goranbaksa@hotmail.com
hrvoje.baksa@gmail.com

Sloboda i povijest: to su dva vodeća pojma koji su Schellinga određivali tijekom njegova više od pedeset godina trajućeg filozofiranja. Namjera predstojećeg eseja nije izlaganje različitih pokušaja u najvećoj mogućoj širini, koje je Schelling razradio radi pobližeg shvaćanja tih pojmova. Mi bismo štoviše, s obzirom na pojmove slobode i povijesti, naznačili mijene u Schellingovu mišljenju i zatim pokazali da se njima i kako se njima u Schellingovoj filozofiji otvaraju određena pitanja koja upućuju na današnjicu. Ali najprije je potrebno ograditi prostor u kojem se Schellingova filozofija kreće. Taj je prostor određen filozofijom njemačkog idealizma. Ta nam je filozofija danas postala stranom. Razjasnimo to kratkim podsjetnikom na Hegelovu filozofiju, jer u Hegelovu sistemu bit idealističkog mišljenja dolazi do jasnog i nadaleko djelatnog izraza.

Hegel je u svojem predgovoru *Osnovnim crtama filozofije prava* izrekao poznatu rečenicu:

„Što je umno, to je zbiljsko, a što je zbiljsko, to je umno.”¹

Što Hegel misli pod tom rečenicom? On naravno ne misli da sad svi događaji i činjenice svjetskog zbivanja, kako se oni na prvi pogled predstavljaju, već svjedoče o posvemašnjem smislenom i razumljivom poretku; ali zacijelo Hegel smatra da se onome koji traga za dubljim motrenjem iza često besmislenog privida otvara vladavina ideja, koje su ono zapravo određujuće cjelokupne zbiljnosti. Filozof, čija je zadaća motrenje onog istinski zbiljskog, spoznaje kako u svim regijama života i svim vremenima ono umno, tj. ono smisleno i uređeno, jest na djelu i to tako da ovo umno sebe dovodi do sve veće jasnoće i providnosti. Hegel je sâm bio mišljenja da bi u njegovu vremenu i posebice u njegovoj filozofiji ta činjenica

* Schulz, Walter, „Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie”, u: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, 1975., str. 7–26.

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Theorie Werkausgabe*, sv. 7, Frankfurt na Majni, 1970., str. 24.

bitka i postajanja onoga umnog trebala postati posve jednoznačno vidljiva te kroz poimajuću spekulaciju biti dovedena do konačnog dovršenja.

Polazeći od tog stava treba odrediti događanje svjetske povijesti. Svjetska je povijest jedan proces napredovanja i filozofija je kadra taj proces dovesti do pojma. Hegel eksplicira strukturu tog napredovanja polazeći od pojma slobode: svjetska je povijest, prema njemu, jedno napredovanje u svijesti slobode. Sloboda se ovdje razumije kao samosvijest duha koji zna

„(...) da sva svojstva duha postoje samo kroz slobodu, sva su samo sredstvo za slobodu (...).”²

Ta se sloboda prema Hegelu u sve jačoj mjeri probijala u političkome prostoru.

Nama je ta svijest povijesti i svijest slobode postala stranom. Tu stranost može se izmjeriti kada se razjasne prigovori koji su bili upućeni Hegelu netom nakon njegove smrti, prije svega oni Kierkegaardovi i Marxovi. Kierkegaard tumači da se gospodin profesor Hegel kretao u čistom i apstraktnom mišljenju te je htio stvoriti jedan konačan sistem koji obuhvaća svijet u cjelini. Ali takvoga bi sistema bilo tek za Boga, no ne i za čovjeka. Hegel je zaboravio da čovječji bitak predstavlja trajnu zadaću za svakoga uvijek pojedinačno, jer svatko mora svoj život vršiti kroz svoje vlastite odluke. Te odluke nisu određene nekim prethodećim umnim poretkom, nego moraju biti izvršene u osebujnoj tami koja ne može biti rasvijetljena. Sloboda je dakle za Kierkegarda sloboda nekog uvijek pojedinačnog, koji jednostavno više ne može biti određen iz Hegelove pretpostavke da pojedinac stoji u povijesnim svezama, čiji tijek predstavlja jedan smisljeni proces. Povjerenje u svijet se u Kierkegarda preokreće u strah od svijeta; bačeni smo u svijet bez svakog metafizičkog jamstva.

Suprotstavljajući se Hegelu, Marx objašnjava da je on govorio o izmirenju i da je posredovanje suprotnosti označio kao istinsku zadaću. Ali faktički je Hegel uvijek izvršavao tek jedno pomirenje u mislima. To je samo jedan apstraktan postupak, jer se radi o tome da se pomirenje izvrši u realnoj zbiljnosti. To je nalog vremena, jer svatko može, kako uvjerava Marx, pojmiti da živimo u jednom društvu koje je rastrgano klasnim suprotnostima. Marx stoga zahtijeva naspram Hegelova rada mišljenja jednu realnu djelatnost koja preobražava odnose. Prema Marxu, ljudska se sloboda još nije ozbiljila; faktički, ljude se porobilo pod kapitalističkim ekonomskim odnosima proizvodnje. Tek kada ljudi – točnije rečeno: klasa pro-

2 Hegel, na nav. mjestu, sv. 12, str. 30.

letarijata – povijest samu uzmu u ruke i planski je oblikuju, nastupit će moguće poboljšanje odnosa. Prema Marxu, mi još uvijek živimo u pretpovijesti, a ne u povijesti istinski primjerenoj čovjeku, koja će biti određivana besklasnim društvom u kojem čovjek može svoje potrebe slobodno razvijati te ih u zadovoljavajućoj formi ispunjavati.

Upute na Hegela, s jedne strane, te Kierkegaarda i Marxa s druge strane trebale su naznačiti kako nam je svijet njemačkog idealizma znatno iščeznuo. Između Hegela i spomenutih mislioca, koji u najširem smislu zaista već ukazuju na sadašnjost, zjapi široki ponor. A sada treba pokazati da se u Schellingovoj filozofiji nalaze pokušaji koji se, s jedne strane, čine još potpuno idealističkima, no koji s druge strane ipak već ukazuju na formulaciju problema kasnijeg 19. stoljeća. Drukčije i načelno formulirano: u Schellingovoj filozofiji *apsolutna* vjera u um njemačkog idealizma postaje kolebljiva. Pokazuju se na neki način tamne i iracionalne strukture bitka, ali – i to razlikuje Schellinga od spomenutih poslijeidealista Kierkegaarda i Marxa – Schelling je mnijenja da će um *naposljetku* unatoč svemu odnijeti pobjedu i da će se povijest tako unatoč svemu predstaviti kao jedan smisljeni proces.

Kako bismo pojмили pristup Schellingove filozofije, moramo si razjasniti s kojim problemima njemačkog idealizma Schelling započinje. Schelling je u tübingenskom sjemeništu s 19 godina (1794.) objavio svoj prvi filozofski spis – *O mogućnosti jedne forme filozofije uopće* – te je taj spis poslao Fichteu, koji je tada već bio poznati filozof i za kojega su mladi sjemeništarci smatrali da je filozofiju doveo do nenadmašivog vrhunca.³ Kako bi se razumjelo Schellingovo rano filozofiranje, moraju se razjasniti temeljne misli Fichteova sistema. Fichte pojašnjava da čovjek u svojem spoznavanju ne odražava jednostavno stvari, nego da je u spoznavanju isto tako aktivan kao i u djelovanju. Prvenstvo je subjektiviteta, prema Fichteu, u osnovi već *Kant* iznio na vidjelo. Kant je pokazao da vodeći pojmovi našega spoznavanja nisu zatečeni kao osjetilne danosti, nego potječu od nas samih te su od nas nametnuti predmetima. Jedan jednostavan primjer za ilustraciju: određenje kauzalnosti. Taj je pojam veoma važan ne tek za znanost, nego i za svakodnevno spoznavanje, ukoliko i ovdje uračunavamo uzrok i učinak. I sada primjer: ako kiši, onda je ulica mokra. Mojim osjetilima zahvaćam samo dvije činjenice: padanje kiše i promjenu ulice. Ono „ako-onda”, tj. kauzalni odnos kao takav, osjetilno ne zahvaćam. Taj odnos ja pridonosim svojim utiscima. Njih određujem pojmom kauzaliteta u neki objektivni iskaz. To mogu samo zato što sam jedno razumno misleće Ja. Načelno kazano: u svem spoznavanju ja sam sâm uvijek već djelatan.

³ Za odnos Schellinga prema Fichteu u ljudskom i znanstvenom pogledu poučno je: *Fichte – Schelling. Briefwechsel, Einleitung* von Walter Schultz, Frankfurt na Majni, 1968.

Kroz osjetila meni je dan utisak, taj je puki materijal, koji tek oblikovanjem mojega mišljenja postaje objektivno razumljiv. Tu je kantovsku misao Fichte preuzeo i radikalizirao time što je sada proces spoznavanja deducirao polazeći od apsolutnoga Ja u pojedinačnim misaonim koracima.

Mladi je Schelling najprije slijedio Fichtea. Bio je kao i Fichte uvjeren da je svijet zapravo za nas spoznatljiv samo ako ga mi konstituiramo polazeći od našeg Ja. Ono Ja je dakle – to je ono odlučujuće – svemu danome beskonačno nadređeno. Ja je autarkično i apsolutno, ono ne treba svijet za svoju vlastitu egzistenciju. Kada se ono odnosi spram svijeta, tada je to samo kako bi se potvrdilo u svojem porivu za djelatnošću i oblikovanjem. Mladi je Schelling ovo polazište iz apsolutnoga Ja, nastavljajući se na Fichtea, oduševljeno iznio te s velikim patosom nagovijestio ideju apsolutne slobode. U jednom pismu svomemu prijatelju Hegelu od 4. veljače 1795. stoji:

„Meni je najviši princip sve filozofije čisto, apsolutno Ja, tj. Ja ukoliko je puko Ja, još nipošto uvjetovano objektima, već se postavilo kroz *slobodu*. Alfa i Omega sve filozofije je sloboda.”⁴

Schellingov se razvoj u prvim godinama njegova filozofiranja odvija veoma naglo i skokovito. U našem kontekstu to će reći: Schellingu su se uskoro pojavile sumnje je li zbilja bilo primjereno ono Ja tako radikalno uzvisiti iznad svijeta degradiranog na puku materiju. Te su sumnje kod Schellinga proizašle iz njegova bavljenja problemima *filozofije prirode*. Schelling se već od vremena njegova pristajanja uz Fichtea bavio problemima filozofije prirode. Njegova nam se istraživanja dijelom doimaju veoma nejasnima. Ona se u velikoj mjeri temelje na čistoj spekulaciji te ne predstavljaju egzaktno istraživanje u modernome smislu. Schelling govori o svjetlu, težini, magnetizmu i elektricitetu.⁵ U svim tim pojavama on vidi predoblikovanja duha. Schelling naime pojašnjava sljedeće – ovdje postaje jasan razlog njegove sumnje u Fichteov sistem –: ako je priroda spoznatljiva kao umni poredak, onda to ipak ne može u potpunosti ovisiti o mome Ja, u nekoj formi ipak priroda *sama* mora već nositi stanovitu umnost u sebi, ukoliko je uopće trebam poimati kao umnu. U prirodi postoje u neku ruku, tako misli Schelling, analogoni onome duhovnome. Biljka je, tako kaže jednom prilikom, uvijeni potez duše. Kod svojih izvođenja Schelling misli osobito na organizam. Organizam je jedno sebe sama oblikujuće jedinstvo koje kao cjelina vlada svim svojim dijelovima. Organizam može sebe

4 *Aus Schellings Leben. In Briefen*, sv. 1, Leipzig, 1869., str. 76.

5 Za Schellingovu filozofiju prirode usp. osobito Schelling, *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797.), *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799.), *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik* (1799.).

sama usmjeravati i u određenim granicama, ako ga se ozlijedi, regenerirati. Taj je oblikujući princip zaista u prirodi još nesvjestan, ali je kao uređujući princip ipak jedna paralela s duhovno svjesnim formama. Načelno kazano: prirodne pojave kao takve nisu puki kaos, već se pokazuju kao jedna smisljena sveza.

Iz tog uvida Schelling povlači konsekvencu: ako priroda već u sebi predstavlja poredak, onda poredak i um ne mogu biti ograničeni na svjesno Ja. Svjesno Ja je tek jedna od formi reda i uma između ostalih. Točnije: ono Ja kao svijest stoji više negoli biljka i životinja, ali razlika između tih uobličjenja uma ipak ne smije stoga prikriti kako su sva ta uobličjenja određena nečim zajedničkim, a to je princip samoformiranja i samooblikovanja koji stoji još prije diferencije između „nesvjesnog” i „svjesnog”. Pokazuje se dakle, da sažmemo rečeno, da Schelling s obzirom na promatranje prirode smatra zabludjelom onu filozofiju koja postavlja apsolutno Ja u centar bića. Nasuprot jednoj takvoj filozofiji subjektivnosti vrijedi u neku ruku proširenje područja uma, jer um nije djelatatan samo u onome Ja, već također u nesvjesnoj prirodi.

Ako Schelling sada pojašnjava da je razvoj bića jedan put od prirode prema duhu, onda se taj razvoj ne smije predočiti tako da bi djelovanje prirode iznenada prestalo i da bi sada ono duhovno čisto iz sebe započinjalo. Uistinu priroda u svim duhovnim pojavama ostaje fundament, jer sve duhovno počiva na prirodi i crpi iz nje svoju životnu snagu.

Promisli li se ta argumentacija, odmah se vidi: Schelling sada nasuprot Fichteovoj filozofiji subjektivnosti stječe jedan novi pojam povijesti. Za Fichtea je priroda puki objekt; priroda stoji nasuprot subjektu na čiju djelatnost biva svedena. Povijest je otuda za Fichtea tek povijest ljudske djelatnosti, koja prirodu sebi čini upotrebljivom te ju podvrgava. Priroda je za Schellingovu filozofiju prirode jedno u sebi smisljeno, subjektu unaprijed zadano jedinstvo razvoja prema onome duhovnome. Priroda i duh se ne smiju shvaćati kao dva statična i uzajamno odijeljena područja, već su oba sukcesivni i međusobno povezani stadiji i epohe jednog jedinstvenog svjetskog razvoja. Svijet je u biti povijest, i to najprije *povijest prirode* te zatim *povijest duha*.

Ako je pak sada svijet povijest prirode i povijest duha, onda porijeklo takva događanja može biti: ono apsolutno koje pokreće, nosi i vlada tim događanjem, te kao takvo ne može biti ni priroda ni duh. Ono mora obuhvaćati obje dimenzije. Drukčije kazano: u onome apsolutnome, koje određuje cjelokupno događanje, još ne smije biti postavljena razlika između duha kao svjesnog oblikovanja i prirode kao nesvjesnog postignuća. Razvoj svijeta je stoga razvoj apsoluta, koji je kako

u prirodi tako i u području duha kadar djelovati budući da je po sebi samome jedinstvo obiju djelatnosti: njihov *identitet*.

Bit i djelovanje apsoluta možemo razjasniti na fenomenu *umjetnosti*, jer su u umjetnosti, kako Schelling izlaže, svjesna proizvodnja i nesvjesno oblikovanje uzajamno povezani. Umjetničko je stvaranje simbol inteligencije svijeta te nam njenu bit čini razumljivom. Filozofija, kojoj je upravo do toga, kako Schelling pojašnjava, da shvati to posljednje jedinstvo koje je na djelu u svijetu, mora se stoga uvijek iznova obraćati umjetnosti. Budući da ona uprizoruje apsolutno stvaranje, umjetnost stoji više od apstraktnog mišljenja i možda će ponovno doći vrijeme, smatra Schelling, gdje će poezija kao istinsko porijeklo svih duhovnih činjenja u sebi ukinuti filozofiju i znanost.⁶

Schelling je taj pristup razvio u *Sistemu transcendentalnog idealizma* (1800.) te potom u *Prikazu mojega sistema filozofije* (1801.). Međutim, on nije zastao pri toj filozofiji koja apsolut određuje kao identitet prirode i duha te kao indiferenciju nesvjesne i svjesne djelatnosti, nego je bio prisiljen napredovati prema jednoj filozofiji slobode. Njen je osnovni pristup prije svega izložio u posljednjem spisu koji je objavio. On nosi naslov: *Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječe slobode i predmetima koji su s time u vezi* (1809.).⁷ Taj je spis osnova Schellingove kasne filozofije. Schelling je u bitnome tu kasnu filozofiju iznio u svojim *Predavanjima o filozofiji mitologije i objave*. U nastavku bismo dakle pokušali pojasniti osnovne misli filozofije slobode. Schellingov pokušaj koji nam je u pojedinačnim izvođenjima zasigurno postao stranim je stvar od posve aktualnog značenja, jer se ovdje radi o nacrtu jedne filozofije koja priprema poslijeidealističko i moderno određenje volje kao protumoći umu.

Sada konkretno: vidjeli smo da Schelling postavlja nesvjesno događanje u prirodi kao predformu duha. To kazuje da su ta zbivanja već umna, ali se ne izvršavaju na temelju svjesnog promišljanja. U tom sam kontekstu već naznačio da je Schelling mnijenja da kako u svijetu u cjelini tako i u pojedinačnom biću ono prirodno-nesvjesno treba važiti kao osnova i fundament na kojemu se ono duhovno uzdiže.

6 Usp. uvod Waltera Schulza u: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System des transzendentalen Idealismus*, objavio R. E. Schulz, Philosoph. Bibl., Hamburg, 1957.

7 Horst Fuhrmans je ponovno izdao Schellingov *Spis o slobodi* s uvodom i dodatnim napomenama (Düsseldorf, 1950. i Stuttgart, 1964.). – Za interpretaciju *Spisa o slobodi* u pojedinostima i za određenje njegova mjesta u razvoju zapadnjačke metafizike usporedi: Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“*, Tübingen, 1971. [hrvatski prijevod *Spisa o slobodi*: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječe slobode i predmetima koji su s time u svezi“, u: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *O bitstvu slobode*, prev. Branko Despot, Cekade, Zagreb, 1985. (op. prev.)].

No sada se za Schellinga pojavljuje jedan određeni problem. Izložimo ga najprije pojednostavljeno u njegovu temeljnom postavljanju; Schellingovi su putevi mišljenja ovdje djelomično veoma zapleteni i komplicirani.

Čovjek je duh, to znači: on može svjesno zahvaćati u prirodu i povijest, koje su dva velika područja onoga bitstvujućeg, te oblikovati događanje. Smjer kojim to oblikovanje treba poći kod Schellinga je jednoznačno određen. Valja pomoći da se um prepozna kao određujuća moć. Ako se to čini, zauzima se jedan potvrđujući stav spram razvoja svijeta u cijelosti. Jer taj je razvoj upravo put od onoga tamnog do onoga svijetlog, od još neprovidnog uma prirode do duhovnoga uma koji je postao providnim. No pogledamo li sada zbiljski povijesni razvoj i razmotrimo li realno događanje, pokazuje se ipak da se um ostvaruje ne samo relativno rijetko, nego da čak nadaleko vlada upravo ono bezumno.

Što treba razumjeti pod onim bezumnim? Ono bezumno – i to vrijedi napomenuti – ne treba izjednačavati s prirodom. Priroda je po sebi zapravo posve predforma onog umnog. Ono bezumno kao takvo dovodi se u egzistenciju samo i isključivo kroz čovjeka, i to onda kada čovjek postavlja prirodu iznad duha, tj. kada on preokreće poredak prirode i duha. Tim se preokretanjem smjer postajanja umnim *pervertira*. Ono najniže postaje ono najviše. Ono prirodno, koje po sebi treba biti služeći i noseći temelj onog duhovnog, oslobađa se u toj perverziji u određujuću moć tako da sada sa svoje strane može pokoriti duh.

To poniženje i degradiranje duha znači negaciju povijesti kao jednoznačnog puta prema umnosti. Ta se negacija temelji u slobodi čovjeka kao jednoj *slobodi izokretanja*. Schelling razvija mogućnost i zbiljnost tog izokretanja u *Spisu o slobodi* dalekosežno u formi jednog izlaganja biblijskog učenja o istočnom grijehu čovjeka. Ono filozofijski bitno i općevažeće te interpretacije je sâm Schelling veoma jasno i jednoznačno ispostavio. Nije dovoljno, kako Schelling objašnjava, ispostaviti slobodu u formalnome smislu kao samoodređenje i autonomiju, kako su to učinili Kant i Fichte. Njegova je vlastita filozofija prirode dokazala da je sloboda određenje živućeg života, jer se njome pokazalo da je bitak u posljednjoj instanci određen htijenjem. Schelling sada suprotno općem i formalnom pojmu slobode razjašnjava da je realan i živući pojam slobode to

„(...) da je ona jedna mogućnost dobra i zla.”⁸

⁸ Schelling, S. W., sv. 7, str. 352 [hrvatski prijevod: Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u svezi”, str. 27 (op.prev.)].

U čemu se sada sastoji bitstvo *zla*? Ono se sastoji ni u čemu drugome do upravo u tome da čovjek može izokrenuti istinski poredak – taj poredak jest ono dobro – kao jedan razvoj prema umu, time što oslobađa prirodu te na taj način degradira duh.

Schelling sada vidi jasno da se taj postupak u empiriji javlja u mnogostrukim formama tako da se ne može zapravo jednoznačno izložiti kako se jedna takva perverzija izvršava. Hoće li se usprkos tome pokazati skala mogućnosti koja otvara ovo oslobođenje, mora se poći od dva ekstrema. Jedanput posve postoji mogućnost da se čovjek u punoj svijesti predaje perverziji, time što ju umjetno pokušava izgraditi kroz svoja promišljanja kako bi povećao namjeravani užitak. Jedan primjer: Schelling u području spolnosti razlikuje prirodnu pohotu i svjesnu okrutnost. Okrutnost je jedna perverzija duha te je njime uprizorena. „Tko se tek donekle upoznao s misterijima zla (jer se ono mora ignorirati srcem, ali ne i glavom), taj zna da je najviša korupcija upravo i ona naduhovnija, da u njoj naposljetku iščezava sve prirodno, pa prema tome čak i osjetilnost, čak i sama naslada, da ova prelazi u okrutnost, i da je onaj tko je demonsko-davolski zao daleko udaljeniji od užitka nego onaj tko je dobar.”⁹ Onaj okrutni hoće po sebi i prije svega uživati destrukciju drugoga, ali time on ujedno razara sebe samoga.

Drugi se ekstrem pokazuje kada je čovjek oslobođenom prirodom toliko ovladan da, kako Schelling kaže, gubi razum. U krajnjem slučaju taj fenomen može značiti početak jedne duhovne bolesti, točnije ludila. U opreci spram drugih bolesti duha, primjerice idiotizma kao polagane duhovne smrti, ludilo se ističe time što zdravlje duše, koje se sastoji u stalnom izjednačavanju snaga razuma i snaga čudi, biva ukinuto. Tako, prema Schellingu, nastaje ono najstrašnije, naime ludilo, te on nastavlja:

„Ne bih zapravo trebao reći: nastaje, nego ono nastupa.”¹⁰

Jer Schelling smatra da ako pravo ludilo isključuje razum, onda se ono sâmo u svojoj genezi više ne može razjasniti.

Da sažmemo, perverzija je određena jednom osebujnom dijalektikom. Čovjek je sâm taj koji oslobađa prirodu, pa ipak se s druge strane to oslobađanje pokazuje kao jedno događanje koje čovjeka spopada bez njegova sudjelovanja. Sada bi bilo moguće dati jednu točniju interpretaciju pojedinačnih analiza tog preokretanja,

9 Schelling, *ibid.*, str 468 [hrvatski prijevod: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Stuttgartska privatna predavanja*, prev. Kristijan Gradečak, Naklada Breza, Zagreb, 2019., str. 58 (op.prev.)].

10 Schelling, *ibid.*, str 469 [hrvatski prijevod: *Ibid.*, str. 59 (op.prev.)].

koju Schelling – veoma često tek uzgred i rubno – razvija. To nećemo činiti, jer te pojedinačne analize nisu niti za Schellinga niti za nas ono zapravo važno. Ono bitno je temeljna problematika koja stoji iza pojedinačnih fenomena, točnije: načelna promjena koja se izvršava u Schellingovu mišljenju. Tu ćemo promjenu pokušati sada izložiti.

Najprije se općenito može kazati sljedeće: pošto je Schelling otkrio da čovjek nije posve jednoznačno upravlján umom, već da se može okrenuti onome bezumnome i da je čovjek to faktički učinio, Schellingov je pogled oslobođen za negativne strane prirode i povijesti. Kod kasnog Schellinga – to pokazuju *Predavanja o filozofiji mitologije i objave* – postaje vidljivom općenito sumnja u umnost svijeta. Schelling otkriva da bitna područja svijeta nisu logički-racionalno objašnjiva, ona su bezumna – ovdje se riječ bezumno njiše između „ne objašnjiv” i „ispražnjen od smisla”. No prije svega se čovjek, koji u tradiciji važi kao kruna stvaranja, više ne sagledava kao ključ kojim cjelina bića može biti objašnjiva, jer je upravo čovjek sâm kao temelj perverzije postao osebujno nepojmljivim.

„Daleko od toga da bi čovjek i njegovo postupanje činili svijet pojmljivim, on sâm je ono najnepojmljivije te me neizbježno tjera k mnijenju o bezduševnosti sveg bitka, jedno mnijenje koje se objavljuje u tolikim bolnim glasovima staroga i novoga vijeka. Upravo On, Čovjek; ne dospjeva do posljednjeg sumnjom ispunjenog pitanja: zašto je uopće nešto? Zašto nije ništa?”¹¹

No ako se sada spoznaje da je bitak dospio u nered, onda se potom mora odustati od jednoznačnog izlaganja prirode polazeći od uma. Schelling dospjeva u izvjesnu opreku prema svojem vlastitom ranijem mišljenju.

Rani je Schelling, može se reći, uvijek vidio samo ono pozitivno u prirodi. Konkretno rečeno, on je ono harmonijsko kao princip samooblikovanja, primjerice u tvorbama kristala ili u fenomenima organizma, jednostrano pomaknuo u prvi plan. Priroda koju on opisuje, u neku ruku je rajska priroda. Sada se bitno mijenja njegov stav spram prirode. Ova se promjena ipak ne izvršava odjednom, već u prijelazima. Konkretno: kada Schelling kaže da se priroda izokrenula, tada on najprije misli samo prirodu u čovjeku, tj. njegove prirodne potrebe i njegovu spolnost. No pošto je Schelling u čovjeku otkrio da priroda može biti jedna razarajuća moć, teži jednom posve novom shvaćanju bitstva prirode. On objašnjava da je priroda zapravo po svojoj strukturi nagon, hlepnja i požuda. To ne znači da

je priroda zla. Zlo se izdiže samo i isključivo kroz čovjeka, koji prirodu nasuprot duhu podiže do principa. Priroda po sebi dakle nije uopće zla. No ona također ne može više biti mišljena kao ranija neproblematična predforma svjesnog duha, tj. kao smisleni red. Prirodu se, štoviše, promatranu u sebi samoj treba odrediti kao poriv. Taj poriv je doduše poriv prema obliku. No on se istodobno treba razumjeti u bitnome kao snaga, i to kao u sebi centrirana „sebična” snaga.

Schelling tvrdi da sav nered i bezumlje u izvan-ljudskoj prirodi idu na račun čovječje krivnje. Ta bi perverzija kao istočni grijeh čovjeka imala učinka na cjelokupnu prirodu. No ovo je kršćansko-metafizičko tumačenje osujećeno dvjema mislima: ako bi nered prirode ujedno tek kroz čovjeka postao zbiljskim, čovjek aktualizira samo nešto što već leži u prirodi kao takvoj. To je upravo *sebsteni poriv, nagon i hlepnja* i – to je veoma bitno – baš taj poriv kasni Schelling označuje kao volju. On doduše kaže uzgredno da taj poriv još nije razumna volja, nego tek „sluti” razum. Ipak: prirodna sila je onaj pravi određujući element volje kao takve. S tim izjednačenjem volje i poriva Schelling izvršava jednu novu odlučujuću interpretaciju u određenju čovjeka i ta se interpretacija protezala kroz duhovnu povijest kasnijeg 19. stoljeća. To bi se pobliže razjasnilo kroz dva podsjetnika – na Schopenhauera i Nietzschea.¹²

Ako je volja kao takva samo jedan prirodan poriv, onda ona ne može s razumom tvoriti nerazrješivo jedinstvo. Stoga se mora pitati: kako se zapravo uzajamno odnose volja označena kao poriv i razum, tko je onaj moćniji? *Schopenhauer* objašnjava da je volja snažnija od razuma. No volja je u sebi slijepi nagon. On se konkretizira kao volja za samoodržanjem i volja za razmnožavanjem. Schopenhauer ide dalje negoli Schelling kada on ovu porivnu volju promatra tek čisto negativno kao pravi izvor svih patnji. I po tome se Schopenhauer razlikuje od Schellinga kada kaže da čovjek koristi svoj razum tek kako bi uz njegovu pomoć pribavio ono čemu volja teži. Razum dakle za Schopenhauera zapravo posve stoji u službi volje, u razumu je volja, veli Schopenhauer, sebi „upalila svjetlo”.¹³ Schopenhauer podjednako smjera na pomoć. Drži da su moguća dva izlaza: umjetnost i askeza. U umjetnosti – u promatranju umjetničkog djela – može se čovjek izgubiti, on zaboravlja svoju volju i postaje u neku ruku čisti zor. No to se događa tek na trenutke. Dublje prodire askeza, u kojoj se čovjek suzdržava od sudjelovanja u tokovima svijeta i takoreći njemu

12 Za razvoj antropologije u kasnijem 19. i 20. stoljeću vidi: Schulz, Walter, *Philosophie in der veränderten Welt*, 2. izd., Pfullingen, str. 369 i dalje i str. 673 i dalje; ovdje samo naznačeno ukidanje, s jedne strane, klasične metafizike duha filozofskim sistemima Schopenhauera i Nietzschea, a s druge strane, njihovom daljnjom znanstvenom izobrazbom u modernoj antropologiji i psihoanalizi tamo su pobliže objašnjeni.

13 Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, prvi svezak, paragraf 27.

za svoju vlastitu osobu kaže ne; za Schopenhauera to konkretno znači da bi se trebalo suzdržavati od razmnožavanja.

Taj je Schopenhauerov pristup imao učinka na Nietzschea. Nietzsche zadržava sva bitna obilježja koja je Schopenhauer pridavao volji i isto tako naglašava prvenstvo volje spram uma. No on sada posve izokreće vrednovanje te volje. Nietzsche potvrđuje besciljnu te u sebi kružeću i ni od kakvoga uma više određenu volju, jer ako se u toj volji pokaže pravi temeljni karakter života, onda je besmisleno i zapravo nemoguće ići protivno toj volji zato što se samo njome biva živim. Nietzsche određuje ovu volju kao volju za moć, koja se u jednakoj mjeri pokazuje u stvaranju i razaranju. U jednom poznatom aforizmu iz zbirke kasnijih aforizama označenih kao „Volja za moć”, Nietzsche imenuje to događanje onim dioniskim te izjavljuje:

„Ovaj je svijet volja za moć – i ništa osim toga! I vi ste sami također ta volja za moć – i ništa osim toga!”¹⁴

Iz izloženoga postaje jasno koliko je Schellingovo otkriće da je volja po sebi jedan mračan i prirodan poriv, imalo velikog učinka u kasnijem 19. stoljeću, i to – što je odlučujuće – u smislu da se volja i razum sada nisu samo oštro odvajali jedno od drugoga, nego se također sve jasnije proglašavalo da je volja jači element. Spomenimo samo Maxa Schelera, izumitelja moderne filozofske antropologije. Scheler objašnjava da je volja kao poriv također u čovjeku pravi izvor snage. Duh sâm po sebi može prema rangu stajati više negoli volja, no to pritom ne mijenja da su donji slojevi, upravo nagonski slojevi, jači; duh se ne bi mogao iz vlastite snage probijati, on bi morao pokušati nagonsku volju zadobiti za sebe, tj. kako Scheler kaže: duh mora svoje vlastite ideale držati u neku ruku kao kakav mamac pred nagonima, jer samo tako javlja se šansa da nagoni pristaju na te ideale te ih ozbiljuju.

Prekidamo ovaj podsjetnik na razvoj u kasnijem 19. stoljeću te na sadašnjost i usmjerujemo pogled još jedanput natrag na Schellinga. Kada se studiraju Schellingove analize, posebno njegovo kasno djelo, osjeća se duboka zastrašenost koja ga je obuzela kada je shvatio da um nije svemoćan. U tom kontekstu Schelling govori o strahu života. Tim izrazom on misli na strah pred time da bi ono mračno-kaotično moglo izbiti. Čovjek jest stalno u tome strahu, iskazivao on to ili ne, koji se temelji upravo u tome, tako Schelling kaže,

„(...) da je istinska temeljna tvar svega života i opstojnosti upravo ono strahovito.”¹⁵

Emil Staiger je na kongresu u spomen Schellingu u Bad Ragazu 1954. godine govorio o Schellingovoj sjeti te ju je označio kao ključ njegova kasnoga mišljenja.¹⁶ To je posve smisleno. No mora se znati da je taj ugođaj uvijek povezan upravo s bojazni da ono strahovito može probiti, tako da čovjek gubi vladavinu nad samim sobom te poredak prirode i povijesti biva izokrenut.

Znanje o faktičkom negativitetu svijeta ipak nije Schellingova zadnja riječ. Schellingova se kasna filozofija označila *posezanjem za kršćanskom metafizikom*. Na kraju ipak um pobjeđuje te je sloboda za zlo sa svoje strane iznova okrenuta u slobodu za dobro. Već u *Spisu o slobodi*, no točnije tek u kasnim predavanjima, ocrta Schelling jednu veoma važnu i do u pojedinostima promišljenu sliku, koja problematiku povijesti i prirode u ideji dijalektičkog djelatnog odnosa između Boga i čovjeka prikazuje kao razriješenu. To je vjerojatno posljednja velika filozofija koja temeljna učenja kršćanstva nastoji dovesti do pojmova. Naznačimo odlučujuće strukture.

Bog se, iako to za njega samoga nije bilo potrebno, odlučio za stvaranje svijeta kako bi se reflektirao u slici sebe sama. Dovođenje stvaranja je čovjek. On je pravo ogledalo Boga, u neku ruku stvoreni Bog. Čovjek se, međutim, odvratio od Boga, njime su priroda i duh bili pervertirani. No Bog i nakon čina pada ostaje gospodar povijesti. On će pad u konačnici okrenuti k onom pozitivnom. Izvorni je red Božjim postajanjem čovjekom u Kristu opet postao mogućim, a na kraju vremena taj će se red opet obnoviti u izvornome stanju. Schelling pojašnjava da će *duh ljubavi sve prožeti*. Bitstvo je ljubavi, kako on kaže, njena tajna, a ta tajna leži u tome da ljubav pretpostavlja upravo suprotnost nje same, točnije odvojenost i nered, koje je ona kao ljubav kadra nadvladati.

Schelling je ovo filozofijsko prožimanje kršćanstva predavao u svojoj filozofiji objave i filozofiji mitologije, koja ovoj po stvari prethodi. Tu je filozofiju proglasio kao svoje pravo postignuće, koje je kao mislioc bio kadar donijeti, i to iz jednog određenog razloga: filozofija mitologije i objave teži nanovo odrediti i uspostaviti mogućnost filozofijskoga mišljenja uopće kroz *principijelnu kritiku uma*. Reflektirajući svoje cjelokupno životno djelo, kasni Schelling pita o granicama uma: može li um donijeti jedan apriorni nacrt sveg bića na temelju čistoga mišljenja, jedan

15 Schelling, na nav. mjestu, sv. 8, str. 339.

16 Staiger, Emil, „Schellings Schwermut”, u: *Studia philosophica*, sv. 14 (1954.), str 112. i dalje.

nacrt koji se dovršava u sistem u kojem je obuhvaćeno sve zbiljsko? Schelling je niječno odgovorio na to pitanje; ne on stoga nipošto nije omalovažavao mogućnost uma i mišljenja. Upravo kada um spoznaje svoje granice glede „nepredumislivosti” svojega vlastitog bitka, kadar je shvatiti svoju istinsku zadaću koja se sastoji u tome da se u njihovim bitnim vezama konstruiraju strukture bitka kao jednog smislenog poretka.¹⁷

Ovaj je pristup svoje kasne filozofije Schelling predavao u Münchenu te od 1841. nadalje u Berlinu – u Berlin ga je pozvao pruski kralj Friedrich Wilhelm IV. „kako bi se suzbilo zmajevno sjeme Hegelove filozofije”. Čitaju li se onodobni izvještaji o Schellingovoj djelatnosti u Berlinu, ubrzo se bude zaprepašten: Schellingova su predavanja bila jednoznačan i eklatantan neuspjeh.¹⁸ Njegove namjere nisu bile razumljene i to je stajalo do toga što nije mogao uvjerljivo razjasniti svoj pristup na principijelan i metodičan način. Schelling se izgubio u apstruznim tumačenjima mitologije i filozofije objave. Ako se i s riječju tragično treba postupati oprezno u odnosu na velike likove naše povijesti, posljednje je desteljeće Schellingova života određeno jednom zbiljskom tragikom.¹⁹

Kasni Schelling stoji između razdoblja. On, s jedne strane, nije mogao bez problema braniti umnost svijeta kao u svojim počecima niti je, s druge strane, kao Schopenhauer i Nietzsche htio uzdići volju kao mračan poriv do apsolutnog principa. Schelling je težio posredovanju između uma i volje, i to ne samo u pojedinačnom čovjeku, nego i u cjelokupnom tijeku povijesti. Mogućnost i zbiljnost toga posredovanja bili su mu osobno u njegovoj kršćanskoj vjeri prisutni. Ali sigurno bi se zastranilo da se problem koji je Schelling prepoznao, upravo problem sjedinjenja mračnoga voljnog poriva i svijetle umnosti, sada izlaže tek s obzirom na shematiku kršćanske dogmatike te raspravlja samo u njezinom prostoru. Schelling je sâm uvijek iznova nastojao izlagati načelo svojega posredovanja volje i razuma u jednoj veoma jednostavnoj i za svakoga neposredno razumljivoj formi. U fragmentu iz kasnijega vremena nazvanom „Antropologijska shema” razjašnjava u odnosu na pojedinačnog čovjeka kako volja i razum trebaju doći do jedinstva i to na način da razum upravlja i formira slijepu volju, tako da čovjek postane jedno duhovno bitstvo, to znači bitstvo u kojem si volja i razum više ne proturječe. Citiramo odlučujuće rečenice:

17 Za problem Schellingove kasne filozofije vidi: Fuhrmans, Horst, *Schellings letzte Philosophie*, Berlin, 1940.; Schulz, Walter, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in Spätphilosophie Schellings*, 2. izd., Stuttgart, 1955., Pfullingen, 1975.

18 Usp. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, izdao X. Tilliette, Torino, 1974., str. 435 i dalje.

19 Usp. Schellingova pisma iz posljednjeg desetljeća njegova života u kojima se opetovano žali na „nerazumijevanje” njegove filozofije u njegovih suvremenika te istodobno izražava nadu kako će svoje filozofsko djelo, koje stoji blizu završetka, još moći podastrijeti javnosti.

I. Volja

„Volja je prava duhovna supstancija čovjeka, temelj svemu, ono koje izvorno proizvodi tvar, ono jedinstveno u čovjeku, uzrok bitka.”

II. Razum

„Ono ne stvarajuće, nego upravljajuće, ograničavajuće, koje beskonačnoj i neograničenoj volji daje mjeru, koje onome za sebe slijepom i neslobodnom posreduje svijest i slobodu.”

III. Duh

„Prava svrha, što treba biti, u čemu se volja kroz razum treba uzdići kako bi se oslobodila i preobrazila. Ta tri elementa svega duhovnog bitka postavljeni su tako jedan spram drugoga, da je zadaća čovjeka sjediniti ih u ispravnom, njihovoj prirodi primjerenom odnosu. To sjedinjenje je sadržaj jednoga procesa, kroz koji čovjek sebe sama obrazuje, oblikujući se u određenu osobnost.”²⁰

Schelling ovdje govori o zadaći čovjeka. Mi ne živimo samo u jednom svijetu suprotnosti, već u sebi samima nosimo prasukrotnost prirode i duha. Ovu se suprotnost uopće ne može konačno ukinuti. Radi se o tome da se nju izmiruje kroz naše djelovanje, to jest da se tama izdiže prema svjetlu. Schelling u svojim „Stuttgartskim predavanjima” pojašnjava sljedeće:

„U nama su dva principa, jedan besvjesni, tamni, i jedan svjesni. Proces našeg samoobrazovanja, bez obzira nastojali se mi obrazovati u pogledu spoznaje i znanosti, ili čudoredno, ili posve neograničeno kroz život i za život, taj proces se uvijek sastoji u tom uzdizanju onog u nama besvjesno prisutnog do svijesti, uzdizanju u nama urođene tmine u svjetlo, Jednom riječju, dospijevanju do jasnoće. Isto u Bogu. Tama njemu prethodi, jasnoća probija tek iz noći njegova bitstva.”²¹

Napomene

Esej počiva na predavanju koje je 26. veljače 1975. bilo održano u Leonbergu, Schellingovu rodnome gradu za njegov 200. rođendan.

²⁰ Schelling, na nav. mjestu, sv. 10, str. 287 i dalje.

²¹ Schelling, na nav. mjestu, sv. 7, str. 433 [hrvatski prijevod: Schelling, *Stuttgartska privatna predavanja*, str. 21–22 (op.prev.)].

Schelling će se citirati prema F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. Fr. A. Schelling, 14 Bände in zwei Abteilungen, Stuttgart und Augsburg, 1856. ff. – Za orijentaciju o stanju istraživanja Schellinga H. J. Sandkühler, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Sammlung Metzler, Stuttgart, 1970. Ovdje upućujemo tek na nekolicinu djela koja tematiziraju Schellingovu filozofiju pod aspektom njena načelnog značenja za razvoj mišljenja novijeg vremena:

Fuhrmans, H., *Schellings letzte Philosophie*, Berlin, 1940.; *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, 1954.

Jähning, D., *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, 2 Bde., Pfullingen, 1966; 1968.
Jaspers, K., *Schelling. Größe und Verhängnis*, München, 1955.

Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965.

Schulz, W., *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955.; 2. prošireno izdanje, Pfullingen, 1975.



„Čovjek je duh, to znači: on može svjesno zahvaćati u prirodu i povijest, koje su dva velika područja onoga bitstvujućeg, te oblikovati događanje.”

WALTER SCHULZ