

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Goran Baksa

POJAM PRIRODE U SCHELLINGOVU *SPISU O SLOBODI*

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

Zagreb, rujan 2018.

Sadržaj

1.	Uvod	1
2.	Misaoni horizont klasičnog njemačkog idealizma kao pretpostavka <i>Spisa o slobodi</i>	8
2.1.	Kant i problem <i>stvari po sebi</i>	8
2.2.	Fichteov pojam <i>Tathandlung</i> kao spekulativni identitet subjekta i objekta	11
2.3.	Razlika između Schellinga i Hegela u ukidanju <i>stvari po sebi</i>	12
2.4.	Kant i problem formalnog pojma slobode	15
3.	Spis o slobodi	18
3.1.	Panteizam kao okvir pozitivnog pojma slobode	18
3.2.	Spinoza i ispravan pojam panteizma	20
3.3.	Teodiceja i pozitivan pojam slobode	23
3.4.	Priroda kao osnova dijalektičkog pojma Boga	25
3.5.	Oblikovanje pojma duha i pobliže određenje pozitivnog pojma slobode	28
3.6.	Pozitivni pojmovi dobra i zla	31
3.7.	Zbiljnost zla i prelazak iz prirode u povijest	33
4.	Zaključna razmatranja o pojmu prirode u <i>Spisu o slobodi</i>	38
5.	Literatura	42

Pojam prirode u Schellingovu *Spisu o slobodi*

Sažetak: Problematiziranje ugroženosti čovjeka i prirode u cjelini, uslijed tehnološke moći, idejni je korijen takve situacije lociralo u subjektivističkom obratu novovjekovlja. Pritom se ključnim problemom ispostavio mehanicistički pojam prirode kao besvrhoviti kauzalni agregat objekata mogućeg iskustva. Utoliko se kao nužnim uvjetom odgovora na takvu situaciju zahtijevao okret ka cjelovitom shvaćanju odnosa čovjeka i prirode. U ovom se radu pokušava prikazati takvo cjelovito razumijevanje odnosa čovjeka i prirode u filozofiji F. W. J. Schellinga. Ono se temelji na razvijanju metafizike slobode, zbog čega će fokus ovoga rada biti usmjeren na *Spis o slobodi*. U njemu je Schelling pokušao pojam slobode, koji je formuliran u okviru klasičnog njemačkog idealizma, postaviti principom ne samo čovjeka nego i prirode. Time bi pojam slobode bio centralna točka sistema znanja te ujedno dobio svoju nadopunu i proširenje. No nije tu tek bila riječ o epistemološkom interesu za izvjesnim i utemeljenim znanjem. Horizont prirode bio je nužan za ispravan pojam slobode. Problem nemogućnosti poimanja zla u idealističkim okvirom određenom pojmu slobode motivirao je Schellingov fokus na prirodu kao mjesto razrješenja tog problema. Ključnim se pokazala, unutar filozofije prirode pronađena, razlika temelja i egzistencije kao konstitutivnih momenata svega što jest. Ta se razlika najprije postavila u Bogu kao temelju svega što jest. Time se putem moralne problematike zla otvorio horizont za nužnu rekonceptualizaciju samog tog temelja ili Boga, odnosno zlo je postalo nit kojom su se čovjek i priroda pokušali sjediniti u slobodi. Takav sveobuhvatni pojam slobode dobiven je u određenju slobode kao mogućnosti za dobro i zlo.

Ključne riječi: metafizika, priroda, sloboda, zlo, Bog, temelj, egzistencija, F. W. J. Schelling

Notion of Nature in Schelling's *Freiheitsschrift*

Abstract: A discussion about endangerment of human and nature as a whole, due to technoscientific power, has located the root of such situation in subjectivistic turn of modern age. At this point, a mechanistic concept of nature was introduced as a key problem, observed as a purposeless causal aggregate of objects of possible experience. Therefore, as a necessary condition of responding to such a situation, it required a turn to comprehensive understanding of relation between human and nature. This paper attempts to present such comprehensive understanding of mentioned relation in philosophy of F. W. J. Schelling based on the development of metaphysics of freedom, and the focus will be on the Schelling's *Freiheitsschrift*. In it, Schelling tried to define the concept of freedom, formulated in German idealism, as a principle not only of human but of nature. The notion of freedom would thereby be set as the central point of the knowledge system and at the same time it would gain its own complement and expansion. Nonetheless, this is not just epistemological interest for certain and grounded knowledge. Horizon of nature was necessary for correct notion of freedom. The problem of impossibility to understand evil within the notion of freedom determined by the idealistic framework, motivated Schelling's focus on nature as locus for resolving that problem. Main difference was found within the philosophy of nature as a difference between ground and existence constitutive for being of everything. That difference was settled first in God as a basis for whole existence. Through the path of moral problem of evil, the horizon was opened for the necessary reconceptualization of that foundation or God himself. In other words, evil has become a thread by which human and nature were tried together to conjoin in freedom. That comprehensive notion of freedom was gained on determination of freedom as a possibility of good and evil.

Keywords: metaphysics, nature, freedom, evil, God, ground, existence, F. W. J. Schelling

1. Uvod

Težnja za znanjem je ona vrsna razlika čovjeka spram ostalih bića koju je uvidio i kao polaznu točku metafizičkog izlaganja postavio još Aristotel. Znanje je često, ili uvijek, kroz povijest čovjekovog samorazumijevanja bilo karakterizirano upravo kao ono spasonosno. Ono koje utvrđuje ne tek stanje stvari, njihovu užu ili nešto širu povezanost te ishode poduzetih radnji, već se tiče upravljanja cjeline života onog koji ga posjeduje prema određenom cilju. Ono je utoliko trebalo pružiti smjerokaz u odnosu čovjeka spram svih postojećih bića, spram cjeline bića. Znanje je, izgleda, također jedna od presudnih karakteristika suvremenosti. Pritom se međutim, govoreći o znanju i suvremenosti, prešutno pretpostavlja sklop izvjesnih (empirijsko-egzaktnih) dominantnih kriterija kojima se znanstveno znanje ispostavlja kao jedina legitimna forma znanja. Znanost je tako ispravna procedura zadobivanja znanja, ona koja ispostavlja valjanu metodu i utemeljuje te proširuje sustav znanja. Utoliko, iako je lišena velikih tema prošlosti koje je još Kant ubrojio u ideje uma, a to su bog, duša i sloboda, znanost se postavlja upravo na mjesto onog spomenutog smjerokaza. Opseg je tog znanja premašio sva prethodna razdoblja. I nije tu tek riječ o dugotrajnoj povijesti koja je strpljivo akumulirala stečeno znanje, jer suvremena znanost svoje temelje nalazi ne samo u prvim deduktivnim sistemima znanja, već ponajviše u eksperimentu, egzaktnosti i empirizmu ne tako davnog novog vijeka. Unatoč tome opsegu koji je pojavom digitalne tehnologije samo potenciran, upravo se u takvoj suvremenosti javljaju disonantni glasovi zahtijevajući alternativu ili barem dopunu takvome znanju. Često se pritom ističe potreba jednog šireg, sveobuhvatnijeg i orijentacijskog znanja. Sve se to nezadovoljstvo znanstvenim znanjem može sabrati u stavu Maxa Schelera, doduše antropologijski konotiranom, ali ništa manje (za spomenuto nezadovoljstvo) bitnom, o suvremenom dobu u kojem je „čovjek sebi potpuno i do kraja postao ‚problematičnim‘, u kome on više ne zna što je; no ujedno također zna da ništa ne zna“.¹ Drugim riječima, problem je suvremene znanosti i znanja u nemogućnosti da, unatoč tom nevjerojatnom opsegu znanja i njegovoj sve temeljitoj analizi cjelokupne stvarnosti, odgovori na bitna pitanja čovjekova života. Nemogućnost se tog odgovora neposredno očituje u opasnostima koje je znanost donijela sa svojim spoznajama. Pritom su prvi primjeri koji se navode primjeri atomske fizike i otkriće nuklearne energije, biotehnologija i mogućnosti genetskih manipulacija te konačno u skoroj budućnosti očekivanog kloniranja. Također, izuzetnim se problemom pokazuje korištenje

¹ Max Scheler, „Čovjek i povijest“, u: Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu; Čovjek i povijest*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, str. 114.

znanosti i njenog komplementa tehnologije u ekonomiji, koja pod načelom hiperpotrošnje vodi sve većem razaranju prirode.

Spomenuta razorna moć znanosti samo ukazuje na njenu unutarnju ograničenost u kojoj znanost, zabavljena svojom autopotencirajućom moći realiziranom kroz tehniku, apstrahira od svakog pojma svrhe i njime vođenog osmišljavajućeg mišljenja. Zbog toga je potrebno ukratko ocrtati karakter znanosti kako bi ta ograničenost znanosti dobila svoje utemeljenje. Zašto ne bismo suvremenu znanost sagledali u njezinu postojanju koje bismo mogli možda pratiti sve do pojave racionalnog diskursa i prvih deduktivnih sistema kakav je onaj Euklidov? Takvo bi generaliziranje tek u širem i uvjetnom smislu moglo biti korisno, međutim time bi se zanemarile bitne razlike historijskih razdoblja i vrsta znanja. Historijsko se lociranje početka suvremenih znanosti treba tražiti u novom vijeku. Uostalom, Kantova je *Kritika čistoga uma* inicijalno bila motivirana odmjeravanjem tražene mogućnosti metafizike, uz otegotnu okolnost njene neprogresivne povijesti smjenjivanja sistema znanja, naspram realnosti apodiktičnog i progresivno-kumulativnog znanja novonastalih prirodnih znanosti,² tj. Kant je model metafizike tražio u analogiji s faktom prirodnih znanosti. Taj Kantov pokušaj ukazuje na naprednu fazu prirodnih znanosti njegova doba, čiji se početak može locirati u njegovim neposrednim prethodnicima, na neke se i sam Kant u primjerima pri izvođenju i poziva, a to su Galileo Galilei, Johannes Kepler, Nikola Kopernik, Isaac Newton, te više filozofi a manje znanstvenici, René Descartes i Francis Bacon.

Svijet novovjekovne znanosti, kako je to vidljivo kod Galileija, nije više produševljeni kozmos ili božanska kreacija, već je on cjelina materije koja se kreće. Slično atomizmu antike, primat zadobiva kvantitet, međutim novovjekovlje barata za antiku nepoznatim pojmom beskonačnosti. Time se antički kozmos kao zatvorena i hijerarhizirana cjelina preinačio u beskonačni svemir, a cilj je te nove znanosti bio da iznađe zakone kretanja bića u tome beskonačnom prostoru.³ Riječ je bila o tome da „pravi i valjani cilj nauka nije ništa drugo, nego da se ljudski život opskrbi novim pronalascima i dobrima (...)“,⁴ dakle praktično-pragmatička korist koju čovjek može dobiti od spoznaje. Da bi spoznaja i znanje koje ona nosi bili učinkoviti, mora spoznaja biti neosporivo utemeljena. Tu je neosporivost upravo Descartes tražio i pronašao jedino u onome što omogućuje sporenje svega danog izuzev samog toga akta sporenja,

² Usp. Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984, str. 7–23.

³ Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005, str. 125–128.

⁴ Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1982, str. 17.

tj. akta sumnje ili mišljenja. Tako samoizvjesnost mišljenja postaje onaj traženi neosporivi fundament sve spoznaje. Mišljenje postaje vrhovna instanca gdje sumnja mora stati, jer je s mišljenjem identična te u tom identitetu sumnje i mišljenja samo mišljenje može zaključiti na vlastito postojanje. Zato Descartes dolazi do prvog izvjesnog zaključka: *Mislim, dakle jesam*. Takav temelj sve spoznaje i ono primarno postojeće je misleća supstancija ili *res cogitans*, dok je ono njemu izvanjsko, dakle čitav objektivni svijet tek puka protežnost ili *res extensa*. Mišljenje tako priznaje samo ono što je svojim aktom sebi samome dalo, utoliko ono zadobiva konstruktivno-produktivni karakter. Ono više nije supripadno s predmetom spoznaje, onim izvanjskim, već je od njega radikalno odvojeno.⁵ Ono pak izvanjsko, kao puka protežnost, može se spoznati samo u svojem kauzalnom prostorno-vremenskom određenju, dakle, kao dio jednog sveobuhvatnog stroja, tj. prema mehanicističkoj paradigmi. Utoliko se ona poznata Aristotelova četverouzročnost svega postojećeg (materijalna, formalna, eficienta, svršna) svodi samo na mehaničku kauzalnost ili eficientni uzrok. Iskušavanje tog eficientnog uzroka kroz iskustvo (eksperiment), tj. mogućnost njegovog ponavljanja (egzaktnost) daje znanje te nove znanosti. Spoznaja ne treba participirati na ideji, misliti boga u sebi, već dati praktičnu korist što znači da ona postaje sredstvo za određeni učinak. Instrumentalizacija spoznaje vodi do toga da ona postaje moć proizvodnje željenih učinaka ili tehnika.⁶ Utoliko je veza novovjekovne znanosti i tehnike unutrašnja veza radi koje načelo istine postaje *verum-factum*.⁷

Tako naspram antičkog razdijeljenog i strukturiranog znanja, kako je ono paradigmatički izloženo kod Aristotela kao *theoria*, *praxis* i *poiesis*, u novome vijeku imamo jednu i jedinu univerzalnu znanost. Njena svrha nije, kako je to *theoria* imala kod Aristotela, motrenje onog vječnog i nepromjenljivog, već ustanovljivanje kauzalnih veza između predmeta iskustva, a u svrhu manipulacije i proizvodnja namjeravanog učinka. Tako ta novovjekovna znanost prestaje biti samosvršna i postaje sredstvo za određeni učinak. Da bi se postigao određeni učinak nije nužno znati *što* nešto jest, već *kako* to nešto jest. Time ta znanost ne cilja više na supstanciju kao svoj vrhovni predmet, već se okreće razumijevanju nečega tek u odnosu na nešto drugo kao relaciju uzorka i učinka. Paradigma je tog mišljenja deteleologizirani

⁵ „(...) ta jedina izvjesna spoznaja (misli se na Descartesov *cogito*, op. a.) odnosi se samo na egzistenciju subjekta kao *idealnoga* i ne sadrži nikakvu odredbu na osnovi koje bi se mogla primijeniti na realnost koja još ima neposredovano značenje onog drugog, subjektu vanjskog. Zbog toga je Descartesu nužno priskrbiti još jedno, o ovome neovisno načelo. (...) Kako se ono, budući da se treba odnositi na subjektu suprotan i s njime nesumjerljiv bitak, ne može misliti kao sjedinjivo s prvim, a samo je to prvo jamac izvjesnosti, ono već unaprijed neće moći polagati pravo ni na kakvu izvjesnost, tj. može biti jednostavno transcendentno.“ (Kiril Miladinov, *Autopsija apsolutnoga: Schellingov nedovršeni projekt*, Demetra, Zagreb, 1998, str. 72.)

⁶ Usp. Hrvoje Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb, 2010, str. 67–93.

⁷ Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, Matica hrvatska, Zagreb, 1996, str. 45.

mehanicizam. Djelokrug te znanosti nije samo sfera izvanjskih objekata iskustva, tj. mehanizirane prirode, već se ona proteže i na predmet koji je tradicionalno (aristotelovski) spadao u djelokrug ljudskih stvari (*praxis*), to su etika, politika i ekonomija. Primjeri toga su Machiavellijevo traženje *efektivne istine stvari*, Hobbesova socijalna fizika⁸ izložena u *Levijatanu* te ahistorijski fizikalistički pristup klasičnih ekonomista.⁹ Konačno, ta je novovjekovna znanost kao sredstvo za određeni učinak uklopila u sebe i učinila svojim sastavnim momentom tehniku, prije smještanu pod sferu *poiesisa*, tj. proizvodnja onog čega nema u postojanje. Tako takva novovjekovna znanost postaje upravo tehnoznanost.¹⁰ Naime, dolazi do oznanstvenjivanja tehnike i do tehniciranja znanosti, tradicionalno pojmljene teorije.¹¹

Problematičnost se takvog znanja najprije očitovala u moći koje je donijelo sa sobom. Drugim riječima, tehnika je postala simptom neuravnoteženosti takve novovjekovne znanosti. Utjecaj tehnike na izmjenu biti ljudskog djelovanja isticao je Hans Jonas. Riječ je bila o kumulativnosti, ireverzibilnosti i nesagledivosti posljedica koje tehničko činjenje ima po prirodu i čovjeka.¹² Upravo zbog takvih utjecaja Jonas je skicirao novu etiku, tj. etiku budućnosti ili etiku odgovornosti prema svim sadašnjim i budućim ljudima te prirodi u cjelini. Ono što je karakteriziralo tu etiku budućnosti je naglašavana potreba za ponovnim spajanjem Kantovom autonomijom djelujućeg subjekta učinjene nepremostive razlike između bitka i trebanja.¹³ Jonas je isticao potrebu za metafizičkim utemeljenjem etike. Potrebu za metafizikom, koja će ispostaviti novo vrednovanje prirode i čovjeka nužnog za rješavanje odsudnog problema današnjice – ekološke krize, Vittorio Hösle¹⁴ postavio je kao polazište svojih razmatranja o spomenutom problemu. On najdublji uzrok ekološke krize, tj. mogućnosti da se život ljudskih i neljudskih bića kao i okoliša nepovratno i potpuno ošteti ili uništi, vidi u nesporazumu instrumentalne i vrijednosne racionalnosti u kojem se događa disproporcija između onoga što čovjek može učiniti i onoga što zna da bi trebao učiniti. Metafizika za njega ima ulogu, metaforički rečeno, idealne domovine koja, ponovno postajući čovjekovim središtem,

⁸ Pavo Barišić, *Dijalektika običajnosti: utemeljenje filozofije prava u Hegela*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988, str. 47.

⁹ Takvo je bilo Gramscijevo razumijevanje Marxove kritike klasičnih engleskih ekonomista, tj. Davida Ricarda. Usp. Antonio Gramši, *Izabrana dela*, Beograd, Kultura, 1959.

¹⁰ Hrvoje Jurić, „Život usred života: zašto i kako je nastajala bioetika?“, *Sarajevske sveske*, br. 47–48, 2015, str. 13–23.

¹¹ Sintagme „oznanstvenjivanje tehnike“ i „tehniciziranje znanosti“ preuzete su od Hrvoja Jurića koji ih je koristio u seminaru *Bioetika, ekonomija, politika*, u ljetnom semestru akademske godine 2012./2013.

¹² Usp. Hans Jonas, *Princip odgovornost*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

¹³ Razlika koja se često isticala kao nužan uvjet moralnog djelovanja. Usp. Milan Kangrga, *Etika: osnovni problemi i pravci*, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2004.

¹⁴ V. Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 14.

omogućuje obnovu njegove jedine realne domovine – planeta Zemlje. Dosadašnja tehnička racionalnost, baštinjena od novovjekovnog desupstancijalizirano-kauzalnog mišljenja, prirodu je sagledavala kao konglomerat kauzalno povezanih stvari ili objekata kojime je potrebno ovladati kroz razumijevanje njihova načina postojanja. Čovjek je u takvome mišljenju također jedan u nizu stvari ili objekata. Utoliko bi rehabilitacija vrijednosne racionalnosti s njenim poretkom vrijednosti, tj. rehabilitacija metafizike omogućila alternativu takvome mehanicističkom poimanju čovjeka i prirode.¹⁵

No, može se postaviti pitanje zašto je rehabilitacija metafizike nužna za odbacivanje ili barem ograničavanje mehanicističkog pojma prirode i čovjeka. Protuprimjer se može naći u Kantu i posebno Fichteu s njihovim naglašavanjem praktičke biti samosvijesti kao akta slobode. Fichte štoviše radikalizira taj praktički karakter ukidanjem stvari po sebi i uzdizanjem samosvijesti u njezinoj samodjelatnoj biti na rang uvjeta mogućnosti svakog bitka. Istovremeno je i Kantov i Fichteov pojam prirode mehanicistički, što znači da mehanicizam u tim slučajevima nije ekskluzivna paradigma mišljenja. Ipak, izgleda da je metafizika nužna u proširivanju opsega moralnog obzira. Obojica spomenutih filozofa sferu su moralnog djelovanja ograničili na sferu ljudskog. Time su sva ne-ljudska živa bića tek stvari na raspolaganju čovjekovoj potrebi, spram kojih se moralni obzir uspostavlja tek posredno – s obzirom na čovjeka.¹⁶ Time, ako je spašen pojam čovjeka kao slobodnog bića, nije ujedno spašen i pojam prirode kao vrijednosti po sebi. Ima doduše primjera etičkog razmišljanja koje polazi isključivo ili ponajviše s naturalističkih pozicija i koje uvažava i proširuje horizont moralnog djelovanja i na ne-ljudska osjećajuća bića, kao npr. utilitarizam. No, problem je utilitarizma u izostavljanju neosjećajućih živih bića u postavljanju granica moralnog obzira te utoliko nemogućnosti priznanja prirode kao vrijednosti po sebi. Uzimajući problem ekološke krize, upravo pojam prirode kao vrijednosti po sebi izgleda nužnim za prevladavanje takve krize. No, nije samo ekološka kriza ta koja iziskuje takav pojam. Može se pitati nije li i samom pojmu čovjeka nužan kao korelat takav vrijednosni pojam prirode? Može li se čovjek pojmiti kao na

¹⁵ U teoriji evolucije u obliku darvinizma riječ je o nastavljanju mehanicističke paradigme gdje, za razliku od Descartesa koji je rascjepom dviju supstancija ostavio prostora autonomiji samosvijesti, darvinizam nastavlja i radikalizira mehanicističku paradigmu mišljenja razumijevanjem čovjeka kao prirodnog bića determiniranog zakonima razvoja određenih principom samoodržanja. Ti se zakoni pod spomenutim selekcijskim principom samoodržanja protežu na čitav spektar živih bića, zbog čega se čovjek i promatra kao prethodećim procesima razvoja živih bića determinirano, ali zato ujedno i obesvrhovljeno biće. Usp. H. Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, str. 71–72.

¹⁶ Kao kod Kanta koji u *Metafizici čudoređa* okrutnost spram životinja vidi moralno nedopustivom zbog reperkusija po samog čovjeka s obzirom da slabi moralni osjećaj.

sebi samome osnovano biće, s onu stranu svega postojećeg, ili se može, štoviše mora, pojmiti kao dio veće cjeline?

Filozof kojeg sam Vittorio Hösle navodi kao primjer takvoga poimanja jest, pored Leibniza i Hegela, F. W. J. Schelling. Srodna karakteristika svoj trojici je dinamički pojam prirode, tj. pojam prirode ne kao skupa ili agregata stvari, već kao na sebi osnovane moći i susljedan pojam čovjeka kao momenta šire cjeline. Doduše odsudnog, ali i dalje momenta cjeline. Pritom ono što pažnju intenzivnije usmjerava na razdoblje klasičnog njemačkog idealizma je namjera naznačena Kantovom *Kritikom čistoga uma*, a provedena Fichteom, Schellingom i Hegelom, koja se očituje postavljanjem ideje slobode početkom i krajem filozofije. Bit tog razdoblja filozofije sažima se možda najbolje u jednoj od formulacija Schellinga kojom ističe da je filozofija Kanta i Fichtea bila oslobođena sveg bitka te je kao takva imala pravo pitati ne što jest, već što može biti.¹⁷ Time se ona Descartesom postavljena polazna točka novovjekovnog mišljenja u samoizvjesnosti samosvijesti htjela povezati s iskustvom grčkog mišljenja kao mišljenja bitka. Jedinstvo bitka i mišljenja, postavljeno već kod Parmenida i prikriveno ili otvoreno prisutno kroz čitavu filozofiju, htjelo se ovog puta ponovno zadobiti s pozicije samosvijesti.

Schellingova filozofija izgleda upravo kao ona koja je pokušala nadići spomenutu jednostranost znanstvenog mehanicizma, ali i jednostranost klasičnog njemačkog idealizma koja se očitovala u nedostatnom pojmu slobode. Preliminarno se može reći da se ta nedostatnost sastojala u nemogućnosti da se izađe na kraj s problemom zla u okviru Kantom određenog identiteta slobode i moralnosti.¹⁸ Namjera u pokušaju izlaganja i interpretacije Schellingova *Spisa o slobodi* jest na temelju metafizike slobode izvedeni pokušaj cjelovitog poimanja odnosa čovjeka i prirode. No, da bi se *Spis o slobodi* mogao donekle izložiti nužno je prethodno izlaganje neizbježnog historijsko-misaonog okvira u kojem se pojavio, tj. klasičnog njemačkog idealizma. Kroz kratko izlaganje Kantove, Fichteove i Hegelove filozofije s apostrofiranjem ključnih pojmova kao što su stvar po sebi, djelotvorna radnja ili *Tathandlung*, duh i priroda, pokušat će se prikazati pretpostavke s kojih je Schelling krenuo u *Spisu o slobodi*. Također, Schellingova će se filozofija do *Spisa o slobodi* prikazati tek u ocrtu (sa *Sistemom transcendentnog idealizma* kao središnjim) kroz postavljenu tematsku perspektivu rada, kojom će se izložiti na taj način ispostavljeni presudni momenti u razlici spram Hegelovog

¹⁷ Usp. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Berlinska propedeutika*, Demetra, Zagreb, 1996, str. 76.

¹⁸ Riječ je o Kantovom razumijevanju autonomije volje kao volje određene svojim zakonom, tj. kategoričkim imperativom koji je osnovno načelo moralnoga zakona.

shvaćanja pojma apsoluta i na njemu zasnovanog pojma prirode. Kroz Schellingovu kritiku nedostatnosti idealističkog pojma slobode oblikovanog u klasičnom njemačkom idealizmu (Kant, Fichte) fokus će se rada usmjeriti na *Spis o slobodi*. Zbog Schellingove namjere proširivanja pojma slobode na cjelinu svega što jest, što je u *Spisu o slobodi* vodilo uvodnom raspravljaju neproturječnosti, štoviše neophodnosti poistovjećenja pojmova nužnosti i slobode kao sistematskog (nužnost) poimanja slobode, prikazat će se Schellingovo tumačenje panteizma i otklanjanje pogrešnih shvaćanja Spinozine filozofije kao paradigmatskog primjera panteizma. Nadalje, kroz ključno razlikovanje temelja i egzistencije u okviru filozofije prirode, prikazat će se Schellingovo razvijanje metafizičkog pojma slobode i na njemu razvijenih pojmova dobra i zla. Pritom će se eksplicirati pojmovi *samosti*, *duha* i *personalnosti* kao pretpostavke pojmova dobra i zla. Završna će se razmatranja ticati pojma povijesti kod Schellinga te unutrašnje povezanosti čovjeka i povijesti s prirodom.

2. Misaoni horizont klasičnog njemačkog idealizma kao pretpostavka *Spisa o slobodi*

2.1. Kant i problem *stvari po sebi*

Samosvijest kao ono jedino koje se ne može eksplicirati iz nečeg iznad sebe same, već iz samog svojeg akta izvodi svoje postojanje, postaje novovjekovni transparentni i evidentni aksiom spoznaje. Međutim, time se klasični njemački idealizam ne razlikuje od Descartesove pozicije. Ono što je ključna točka razlikovanja klasičnog njemačkog idealizma je pokušaj prevladavanja opozicije subjekta i objekta.¹⁹ Jaz subjekta i objekta kod Kanta nije mogao biti riješen kao kod Descartesa jednostavnim postuliranjem boga.²⁰ Ta je opozicija subjekta i objekta, naspram racionalističkog prešućivanja u vidu nelegitimnog deduciranja svega postojećeg iz temeljnih umskih pojmova i naspram empirističkog prenamaglašavanja u vidu odricanja nužnosti i apodiktčnosti iskustvene spoznaje, tek Kantovim *Kritikama* (posebno *Kritikom čistoga uma*) dovedena u pitanje. Ono što je Kant postavio svojom *Kritikom čistoga uma* jest pitanje mogućnosti svake spoznaje,²¹ međutim ključno je bilo pitanje sintetičkih sudova a priori. Smisao je tih sudova u proširenju spoznaje neiskustvenim putem (kako je to inače tradicionalna metafizika htjela činiti i činila), odnosno pitanje je bilo može li spoznaja doprijeti do svojega objekta, a da on nije posredovan osjetilnošću? Jer upravo je osjetilnost, izlaženje subjekta iz svoje imanencije (ili samoizvjesnosti svijesti) prema onom njemu oprečnom ili objektu, bila nepremostiva poteškoća koja je navela Descartesa na postuliranje boga kao posredujućeg člana između subjekta i objekta. *Kritika čistoga uma* je kroz ispitivanje granica spoznaje izložila strukturu osjetilnosti (čisti zorovi prostora i vremena) i mišljenja (kategorije razuma i ideje uma) te pokazala autonomiju uma. Ta se autonomija uma pokazala u onome što se već formulaično naziva Kantovim „kopernikanskim obratom“, a znači da onaj koji spoznaje (umsko biće – subjekt) svojim spoznajnim moćima omogućuje ono što spoznaje (objekt). Tako se predmet ne zatiče pasivno u iskustvu, već se predmet konstruira kroz spoznaj. No, zbog te se konstrukcije, koja pokazuje aktivnost spoznavaoca u spoznaji s jedne strane i fakta apodiktčnog i nužnog znanja prirodnih znanosti s druge strane, Kantu pokazalo nužnim uvođenje onog što će razgraničiti objektivnu spoznaj i proizvoljni, subjektivistički umišljaj.²²

¹⁹ Usp. Vanja Sutlić, *Predavanja o Hegelu (1968–1969)*, Institut za filozofiju, Zagreb, 2016.

²⁰ Usp. bilj. 7.

²¹ U pitanju je bila i iskustvena spoznaja koja je Humeovim skepticizmom svedena na puku naviku sličnih zamjedbi.

²² Interpretacija je preuzeta od Borislava Mikulića koji ju je upotrijebio u kolegiju *Klasični njemački idealizam*, u ljetnom semestru akademske godine 2015./2016.

Taj pojam je bio pojam *stvari po sebi*. Prema tome, ono što subjekt spoznaje jest stoga njegovim moćima mišljenja (kategorije) i predočivanja (čisti zor prostora i vremena) iskonstruirani objekt spoznaje. Predmetnost predmeta²³ ili određenje nečeg kao predmeta je upravo od samog subjekta dana. Subjekt time spoznaje stvari onakve kakve ih svojim moćima mišljenja i predočivanja zahvaća, tj. subjekt uvijek spoznaje stvari kakve su *za*²⁴ njega samog, dakle kao pojave, a ne kakve su po sebi samima.

Tako je pobjeda autonomije uma za posljedicu imala poraz za metafiziku. Svaka se legitimna spoznaja nužno morala odnositi na predmete mogućeg iskustva, koji su subjektu dani kroz njegovu moć predočivanja ili zrenje. Elementi su te moći predočivanja čisti zor prostora i čisti zor vremena, koji uopće omogućuju svaku predodžbu nečeg izvan subjekta. Mišljenje je pak s jedne strane kao razum, posredstvom pravila suđenja izraženih u čistim razumskim pojmovima ili kategorijama, sređivalo te predodžbe u iskustvo, a s druge je strane kao um vodilo iskustvo prema cjelovitosti i sustavnosti danih u čistim pojmovima uma ili idejama. Kantovim riječima:

„Um dakle ima zapravo za predmet samo razum i njegovo svršno postavljanje prema predmetu. I kao što razum pomoću pojmova sjedinjuje raznolikost u objektu, tako um od svoje strane pomoću ideja sjedinjuje raznolikost pojmova, jer postavlja određeno kolektivno jedinstvo za cilj razumskih radnja koje su inače zabavljene samo distributivnim jedinstvom.“²⁵

Sva se legitimna spoznaja ograničila na sferu mogućeg iskustva u kojoj pojmovi razuma zadobivaju konstitutivan karakter, a tradicionalni metafizički pojmovi (bog, duša, sloboda) su kao regulativne ideje uma svoju legitimnu primjenu dobili u usmjeravanju spoznaje prema sve većem jedinstvu i svoju su potvrdu (*da* jesu, ali ne i *što* jesu) dobili u sferi obrazloženja mogućnosti slobodnog djelovanja, tj. u sferi praktičke filozofije – *Kritike praktičkog uma*.

Kako pokazuje Schelling u *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu*: „Filozofija, doduše, ne može prijeći s beskonačnoga na konačno (isključivo mišljenjem temelja ili bitka deducirati cjelinu svega što jest, op .a.), ali može s konačnog na beskonačno.“²⁶ Taj je prijelaz omogućen

²³ Usp. Milan Kangrga, *Spekulacija i filozofija: od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd, 2010, str. 101–115.

²⁴ Interpretacija koja perspektivu *za* uzima kao odsudnu u tumačenju pojma samosvijesti preuzeta je od Borislava Mikulića koji ju je upotrijebio u kolegiju *Klasični njemački idealizam*, u ljetnom semestru akademske godine 2015./2016.

²⁵ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 292.

²⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Pisma o dogmatizmu i kriticizmu“, u: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1986, str. 344.

tako da „ako treba da bude osiguran protiv takvih pustolovina (zabluda tradicionalne metafizike, op. a.), onda bi on tamo gdje prestaje njegovo *znanje* najprije morao *stvoriti* novo područje, tj. on bi od prosto spoznavalačkog uma morao postati *stvaralački* – od teorijskog praktički um“.²⁷ Subjekt tek kao praktičko biće, dakle ono koje može sebe odrediti, uspijeva dospjeti do onog najvišeg, neuvjetovanog, jer svojoj pretpostavci – onom temeljnom principu (slobodi) – daje realitet započinjući događaj iz sebe sama. Upravo stoga što sebe spoznaje kao slobodno biće kroz praktičku spoznaju moralnog zakona, on realizira slobodu te otkrivajući ono noumenalno u slobodi svoje volje daje razlog postojanja onog najvišeg, koje je kod Kanta određeno kao besmrtnost duše, postojanje boga, sloboda.²⁸ Ta praktičko-stvaralačka spoznaja svoj cilj ipak postavlja kao „predmet beskonačnog zadatka“,²⁹ jer u suprotnom taj cilj „postaje objektom *znanja* i upravo time prestaje biti objektom slobode“.³⁰ Stoga upravo praktički um kod Kanta ima primat pred teorijskim, jer samo njime spoznaja može dobiti svoje dovršenje, a čovjek svoje najviše određenje – (subjektivnost) samosvijest ili slobodu.

Da bi sloboda odista bila početak i kraj filozofije nužnim se pokazala eliminacija pojma stvari po sebi. Problem stvari po sebi je u uvjetovanosti subjekta samim time što postoji nešto izvan i potpuno neovisno o subjektu, a što određuje nužnost njegovih predodžbi. Jer, unatoč aktivitetu subjekta u spoznaji u smislu razumsko – osjetilne konstrukcije objekta, pretpostavka je tog objekta ipak nešto izvan subjekta, stvar po sebi koja aficira subjekt i uslijed čije afekcije subjekt uopće konstruira neki objekt. No, upravo je Fichte prvi uočio neodrživost pretpostavke stvari po sebi kao nečeg o subjektu neovisnog sa slobodom transcendentalnog subjekta kao središtem Kantove filozofije. Izražavajući opreku koja stoji u osnovi te pretpostavke Fichte piše: „(...) neke naše predodžbe prati osjećaj slobode (u sferi praktičkog uma, op. a.), a druge osjećaj nužnosti (u sferi teorijskog uma, op. a.)“.³¹ Smjer kojim će Fichte krenuti jest upravo spekulativno ujedinjenje slobode i nužnosti kao identiteta subjekta i objekta, tj. nužnosti koja jest moguća na osnovi slobodnog čina.

²⁷ Ibid., str. 341.

²⁸ Takva praktička spoznaja tih objekata govori samo o tome *da* nešto jest, a ne i *što* nešto jest. Praktička spoznaja otkriva da nešto, tj. sloboda, a time i besmrtnost duše i postojanje boga jesu, da su objekti tih pojmova ne samo mogući nego i postojeći, ali ne otkriva ništa o tome što oni jesu, tj. svaka teorijska spoznaja za takve objekte nije moguća. Utoliko ti predmeti postaju predmetom vjere, a ne znanja. Zato Kant govori o postulatima praktičkog uma jer, kako Schelling u *Sistemu transcendentalnog idealizma* pokazuje, razlika postulata od teorema je u tome što prvi polazi od konstrukcije, a drugi od bitka. Usp. F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 47.

²⁹ F. W. J. Schelling, „Pisma o dogmatizmu i kriticizmu“, str. 363.

³⁰ Ibid., str. 363.

³¹ Johann Gottlieb Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, Kultura, Zagreb, 1956, str. 175.

2.2. Fichteov pojam *Tathandlung* kao spekulativni identitet subjekta i objekta

Stoga je ta eliminacija stvari po sebi bila moguća tek pod pretpostavkom identiteta onog koji spoznaje i onog što se spoznaje, tj. pod pretpostavkom identiteta subjekta i objekta. Tek je na toj točki identiteta bila moguća spoznaja svega postojećeg s transparentijom samosvijesti i sistematskom strogosti. Sistem je utoliko značio samozakonodavstvo uma u njegovoj spoznaji cjeline svega postojećeg i tom zakonodavstvu primjeren ustroj znanja. Znanje u kojem um ili samosvijest sebe samoga zna kao samosvijest, jer predmet znanja jest samosvijest sama, tj. um sam.³² Utoliko nije slučajno što se sistem postavio kao nužna i jedina legitimna forma filozofskog mišljenja u razdoblju klasičnog njemačkog idealizma te u njemu zadobio najdublju i najkonkretniju realizaciju. Također, tek se u tom identitetu subjekta i objekta pokazao cilj spoznaje, odnosno ono koje je bezuvjetno ili odriješeno od svih granica – apsolutno.

Fichte je tu eliminaciju stvari po sebi htio provesti u imanenciji samosvijesti s pojmom djelotvorne radnje kao radikalno praktički okarakterizirane samosvijesti ili apsolutnog Ja, tj. unutar radikalno shvaćenog transcendentnog horizonta. Fichte je tako želio onu slobodu subjekta u sferi prakse, tj. svojeg samoodređenja, prenijeti i na sferu teorije.³³ Preko tako postavljenog principa idealizma istovremeno je pokušao poništiti mogućnost stvari po sebi, objasniti nužnost predodžbi iskustva i pokazati temeljno određenje čovjeka, odnosno slobodu i to slobodu koju više ništa ne ograničava. Takva sloboda nije ograničena stvari po sebi, već je sebi svoja vlastita granica – ono istinski beskonačno, bezuvjetno, ono apsolutno. Fichte sve to čini preko pojma *Tathandlung* ili djelatne (djelotvorne) radnje. Tim pojmom određuje narav inteligencije ili samosvijesti. Ta se narav sastoji u jedinstvu mišljenja i bitka. „Inteligencija kao takva promatra samu sebe; a to promatranje same sebe odnosi se neposredno na sve, što ona jest, i u tome neposrednom sjedinjenju bitka i promatranja sastoji se priroda inteligencije. Što je u njoj i što je ona uopće, to je ona za samu sebe; i samo ukoliko je to za samu sebe, ona je to kao inteligencija.”³⁴ Tako samosvijest jedina od svih stvari može misliti sebe, dok sve druge stvari jesu pomišljene. Naime, ako sve druge stvari time što su pomišljene jesu za samosvijest,

³² Vezu apsolutnog sistema znanja i znanja kao znanja samosvijesti o sebi samoj isticao je Martin Heidegger. Usp. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, Ohio University Press, Ohio, 1985, str. 47.

³³ Tumačenje je preuzeto od Borislava Mikulića koji ga je upotrijebio u kolegiju *Klasični njemački idealizam*, u ljetnom semestru akademske godine 2015./2016.

³⁴ J. G. Fichte, *Odaabrane filozofske rasprave*, str. 187.

onda je samosvijest, jer sebe samu pomišlja, *za* sebe. Sve su druge stvari kao pomišljene ovisne o samosvijesti, dok je jedino samosvijest samoovisna ili apsolutna.³⁵ Kao samoovisna samosvijest nije stvar, već djelatnost i to djelatnost samoodređivanja ili *Tathandlung* (djelatna radnja), a tim samoodređivanjem posredno i djelatnost određivanja svega što jest. Jer upravo sve što jest postoji tako da mu se pripiše predikat postojanja, a taj predikat dolazi samo od samosvijesti. Stoga stvar po sebi kao potpuno neovisna o samosvijesti time nikako nije moguća, a svaka stvar jest samo po samosvijesti ili subjektu, koji samoodređivanjem određuje i stvar čineći od stvari objekt. Time Fichte dolazi do identiteta subjekta i objekta ili na razinu *spekulativnog mišljenja*. Taj identitet subjekta i objekta znači upravo određenje samosvijesti, subjekta, (tj. čovjeka kao samosvjesnog bića) kao samoodređivanje i određivanje svega što jest. Spekulativno mišljenje prestaje biti odslikavanje zadane stvarnosti ili djelomično i ograničeno konstruiranje dane stvarnosti, već postaje misaona djelatnost koja stvara zbilju ili ozbiljujuća misao.

2.3. Razlika između Schellinga i Hegela u ukidanju *stvari po sebi*

Schelling i Hegel su pak tu eliminaciju stvari po sebi odveli u smjeru cjeline koja taj transcendentalni horizont premašuje te uključuje samosvijest i ono njoj nasuprot – stvar. Ta je cjelina trebala značiti ne tek transcendentalni, već supstancijalni identitet subjekta i objekta. Zato Schelling zadaću prirodne filozofije vidi u tome da „prirodne zakone spiritualizira u zakone inteligencije“,³⁶ a zadaću transcendentalne filozofije u tome da „zakone inteligencije materijalizira u prirodne zakon“. ³⁷ Također, zato Hegel pojam ne uzima kao empirijsko-psihološki ili, s druge strane, transcendentalni element, već pojam uzima kao ono što je „sama duša onoga što jest, njegova unutarnja artikulacija, i kao takav on je, uzet u čistom obliku, neutralan spram svojeg navodnog određenja da je nešto samo subjektivno, za razliku od nečeg samo objektivnog“, stoga je „pojam kako ono esencijalno tako i ono egzistencijalno na svemu što jest, a ujedno i jedinstvo esencijalnog i egzistencijalnog u zasebičnosti, u posebnosti, koja je pojam u užem smislu“. ³⁸

³⁵ Tumačenje koje samosvijest uzima kao samoovisnu i koje naglašava perspektivu *za* kao presudnu za samosvijest preuzeto je od Borislava Mikulića koji ga je upotrijebio u kolegiju *Klasični njemački idealizam*, u ljetnom semestru akademske godine 2015./2016.

³⁶ F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 32.

³⁷ Ibid., str. 32.

³⁸ V. Sutlić, *Predavanja o Hegelu (1968–1969)*, str. 23.

Hegel i Schelling stoga kroz takvo prevladavanje opozicije subjekta i objekta slobodu ne vide kao isključivi monopol čovjeka. Zato Hegel unutar svojeg sistema obuhvaća i filozofiju prirode čiji predmet – prirodu – sagledava kao drugobitak apsolutne ideje³⁹ i kao moment njenog dijalektičkog samoposredovanja. Schelling čak materiju, kao onaj najniži sloj prirode, već vidi kao ugasli duh.⁴⁰ Utoliko je i filozofija prirode, kao jedna od dviju disciplina višeg ili pravog idealizma, kod Schellinga mogla imati zadaću razumijevanja prirode kao inteligentne.⁴¹ Pri čemu je inteligencija u klasičnom njemačkom idealizmu pojam gotovo sinoniman s duhom ili slobodom.⁴² No unatoč sličnostima, Schelling i Hegel su prevladavanje te opozicije subjekta i objekta kao i pojam cjeline ili apsoluta odveli u bitno različitim smjerovima. Već nam i same kritike mladohegelovaca upućene Hegelu daju naslutiti o čemu je riječ. Naime, Marxova primjedba Hegelovu „misticizmu“, kako je on razumijevao Hegelovu filozofiju, jest upravo da je to stvar logike, a ne logika stvari.⁴³ Riječ je o spoznaji zbilje kao umne, kao jedinstva pojma i objektiviteta, upravo zbog pretpostavke zbilje kao umne. Ta je pretpostavka zadana već samim temeljem Hegelova sistema, *Znanošću logike*.⁴⁴ Hegel pokazuje razvitak pojma, a taj je razvitak

³⁹ Pritom ideja kod Hegela zadobiva određenje potpuno samorazvijenog pojma, pojma u cjelini svojih određenja ili dovršenja logike kao „samokonstituiranje sadržaja iz unutarnje raščlambe forme“. Ibid., str. 25.

⁴⁰ F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 131.

⁴¹ Ibid., str. 21.

⁴² Pojmovi slobode, duha i inteligencije gotovo su temeljni pojmovi klasičnog njemačkog idealizma. Utoliko se ovdje mogu dati tek provizorne odredbe kako se ne bi skrenulo s postavljenog fokusa ovog rada, ali ujedno i pokušalo opreznije koristiti spomenute pojmove. Sloboda se u cijelom klasičnom njemačkom idealizmu poima slično Spinozi, kao nužnost, i to postavljena vlastitom naravi (kod Kanta je to praktički um, tj. kategorički imperativ kao zakonitost praktičkog uma). Klasični njemački idealizam upravo čini radikalni otklon spram razumijevanja slobode kao mogućnosti izbora ili kao kontingencije. Zato Schelling, tražeći princip znanja koji, da bi mogao biti principom, mora biti bezuvjetan, dolazi do onog što je svoj uzrok i učinak, dakle, ono što sebi samome daje svoju narav, a to je samosvijest (ibid., str. 36). Slično Fichteu, koji princip samosvijesti nalazi u djelatnosti samosvijesti, tj. djelatnoj radnji ili *Tathandlung*, kojom djelatnošću samosvijest jest tako da sebe postavlja i sebe postavlja tako da jest (Johann Gottlieb Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1974, str. 47.) Hegel u *Fenomenologiji duha* kao jedinstvo svijesti i predmeta svijesti, pri čemu pojava (predmet) postaje jednaka svojoj biti (svijest), vidi točku apsolutnog znanja, a apsolutna znanost jest *sobom samom razvijena* supstancija u subjekt. Ondje se samosvijest, isprva kao „bezuovjetni bitak“ spram kojeg svaki predmet važi kao nezbiljski, poistovjećuje sa znanošću i sebi samoj postaje predmet. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 17–18.) Duh, kako i naslov uvoda u Hegelov sistem daje naslutiti, jest upravo temeljni Hegelov pojam. Riječ je o onome što se „*rađa* prevladavanjem suprotnosti subjekta i objekta, on je apsolut koji se javlja u tom procesu prevladavanja na putu od obične naivne svijesti i samoizvjesnosti do apsolutnog znanja“. (Usp. V. Sutlić, *Predavanja o Hegelu (1968–1969)*, str. 100.) Duh je tako kod Hegela biće kao puna realnost slobode. Konačno, da je inteligencija upravo sinonimna riječ samosvijesti vidljivo je u Schellingovom isticanju umjetničkog produkta kao onog u kojem se sjedinjuju obje djelatnosti samosvijesti ili u kojem se *inteligencija* potpuno samopromatra (F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 290–291.) To je vidljivo također i u Hegelovu isticanju onog teorijskog, može se reći mišljenja ili inteligencije, kao bitno pripadne volji (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989, str. 36.). Sloboda jest tako, u klasičnom njemačkom idealizmu, bitak; duh je ono biće koje jest na način toga bitka; a inteligencija jest bit – ako se u tome kontekstu uopće još može govoriti o biti – bitka.

⁴³ Karl Marx, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960, str. 24.

⁴⁴ „Ovaj paralelizam mjesta filozofije prirode i znanosti logike treba vas uputiti u prirodu Hegelova *logičkog* razvitka kategorija. Logički razvoj kategorija ujedno je slijed i – ako je dopuštena vremenska, temporalna metafora – istodobnost. Na toj, transcendentalnoj razini, koja je svojstvena čitavu sistemu, nije prije *logos*, a poslije priroda

pojma „prijelaz iz mogućnosti u nužnost preko realnosti, ili pak iz onog što je samo o sebi u ono što je i za sebe“.⁴⁵ Samoeksplicacija pojma kao razvoj sveg zbiljskog u njegovom nužnom kretanju. Hegelu zato jest bilo stalo do zbiljskog razvijanja sadržaja iz onog apsolutnog, koji je tek kao rezultat, dakle kao razvijen u svojoj konkretnosti ono što uistinu on jest. Utoliko je nužno morao biti u sporu spram Schellingovog pojma apsoluta kao apsolutne indiferencije, tj. pomirenja svih opreka.

Naznake njihova razilaženja vidljive su već u Schellingovom ranom i kontinuiranom interesu za filozofiju prirode naspram Hegelove orijentiranosti prvenstveno na sferu onog ljudskog ili običajnost. One su vidljive također u Hegelovom naglašavanju pojma kao neprikosnovenog elementa spoznaje naspram Schellingova naglaska na intelektualnom zoru kao organu filozofije, koji organ ona prvenstveno aktualizira (i jedino čini objektivnim) u umjetničkoj produkciji, točnije estetičkom zoru. Time Schelling umjetnost postavlja na rang filozofije, štoviše, čini je njenim organonom.⁴⁶

Dakle, kako bismo sumirali prethodno naznačene razlike filozofskih pozicija Hegela i Schellinga možemo pojednostavljeno kazati kako se bit spomenute razlike sabire u različitom pojmu apsoluta. U vidokrugu Hegelovog mišljenja apsolut se poima dijalektički-spekulativno kao supstancija koja kroz proces vlastitog dijalektičkog samoposredovanja dolazi do svijesti o sebi, poima sebe samu te postaje subjekt, tj. apsolutni duh koji u apsolutnom sebeznanju shvaća sebe u vlastitome pojmu – kao apsolutnu zbilju samu. Objekt se ovdje stoga shvaća kao odjelotvorivanje subjekta koji, kroz spoznaju da objekt nije nešto apstraktno drugo, nego vlastito drugo, drugo samoga subjekta, dolazi do svijesti o sebi, postajući zbiljski subjekt – duh. Zato priroda ima u Hegela status drugobitka apsolutne ideje, koja kao ono supstancijalno unutrašnjim razvojem svojega apsolutnog pojma od čisto misaonih, logičkih određenja, zatim izvanjštenja i drugotvorenja u prirodu preko povijesnog procesa dolazi do svojeg istinskog objektiviteta u samosvjesnom umu. Kod Schellinga se pak radi o poimanju apsoluta kao apsolutnog identiteta u kojem su sve opreke pomirene, u kojem Ja i priroda, subjektivni i objektivni pol stoje tek kao njegove mogućnosti te tako bitno ujedinjeni i pomireni. Kod

nego su i *logos* i priroda i duh 'istodobni', to znači apriorni, apriorno logički važeći za sav empirijski materijal. (...) Koliko god se Hegel trudio pokazati da se transcendentalni aspekt prevladava u spekulativnom, sam je njegov spekulativni pristup izrazito transcendentalan. (...) Nema jednostavnog neposrednog identiteta empirijskog materijala i transcendentalne spekulativne sfere, i upravo će Marxova ambicija biti da pomiri spekulativnu razinu s empirijskom, vječnost s vremenom, ideju s realnošću uzetom kao *izvanjski* oblik ideje. (...) Hegelova pak filozofija uvijek ostaje u *dvoјstvu* empirijskog i spekulativno-transcendentalnog.“ (V. Sutlić, *Predavanja o Hegelu (1968–1969)*, str. 45.)

⁴⁵ Ibid., str. 19.

⁴⁶ F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 302.

Schellinga⁴⁷ nema dijalektičkog samorazvoja apsoluta, već je apsolut odnos identiteta čiji su članovi Ja i Priroda, subjekt i objekt. Schellingu apsolut nije mišljenje iz kojeg se izvodi sav bitak te koje dolazi do svoje samosvjesne zbilje postajući apsolutni duh, nego upravo bitak koji je prije mišljenja, a koji kao apsolutni identitet daje temelj kako mišljenju (ono Ja) tako i prirodi. To je razilaženje svoj jasni oblik dobilo u Schellingovoj kasnoj fazi filozofiranja u kojem on formuliira razliku dotadašnje negativne filozofije naspram njegovih pokušaja traženja pozitivne filozofije. Razlika se sastojala u nemogućnosti čisto pojmovnog, transcendentnog odgovora na pitanje postojanja, odnosno pitanje zašto nešto uopće jest. Stoga je i namjera pozitivne filozofije bila da ona postane metafizički empirizam.⁴⁸ Međutim, Schellingov se otklon prvi put jasno formuliirao u njegovom za njegova života gotovo zadnjem objavljenom spisu *Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječe slobode i predmetima koji su s time u vezi* – skraćeno *Spis o slobodi*.⁴⁹ Taj je spis kroz istraživanje onog što je bilo cilj svih misaonih nastojanja u klasičnom njemačkom idealizmu, a to je sloboda, anticipirao tematski horizont Schellingove kasne filozofije kao razlikovanja negativne spram tražene pozitivne filozofije. Riječ je bila o Schellingovoj namjeri formulacije pozitivnog (sadržajnog) pojma slobode kao ispunjenja negativnog (formalnog) pojma slobode koji se do tada bio formuliirao u okviru njemačkog klasičnog idealizma.

2.4. Kant i problem formalnog pojma slobode

Točka koju je Schelling detektirao kao nerazrješivu aporiju formalnog pojma slobode nalazila se u pitanju o mogućnosti zla. Naime, za klasični njemački idealizam paradigmatski pojam slobode postavio je Kant svojom *Kritikom praktičkog uma* gdje je sloboda bila shvaćena kao samozakonodavstvo volje. Volja, prema Kantu, jest samozakonodavna samo ukoliko odredbeni razlog ne crpi iz nečeg sebi stranog, tj. iz predmeta koje zahvaća kroz osjetilnost, nego iz sebe same. Samoodređujuća može volja biti jedino kroz ono što joj još preostaje kao vlastito, a to je forma ili zakon, točnije moralni zakon ili kategorički imperativ. Time je slobodna volja zbog opće zakonodavne forme određenja ujedno nužno i dobra volja. Zato Kantu „volja, čija je maksima u svako doba primjerena tome zakonu, jest *apsolutno, u svakome pogledu dobra i najviši uvjet sveg dobra*“.⁵⁰ S obzirom na takvo identificiranje slobode i dobra,

⁴⁷ Ovdje je riječ o Schellingovom mišljenju ranijeg perioda, sabranom u *Sistemu transcendentnog idealizma*.

⁴⁸ Danilo Pejović, „Pogovor“, u: F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentnog idealizma*, str. 403.

⁴⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječe slobode i predmetima koji su s time u vezi“, u: Branko Despot, *O bitstvu slobode*, Cekade, Zagreb, 1985.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974, str. 100.

Kantu je problem zla ostao nepojmljiv, jer da bi zlo imalo moralni karakter mora ono biti posljedica vlastite odluke, tj. voljni čin, a to je nemoguće shvaća li se slobodna volja nužno i kao dobra.

Da bi razriješio proturječje pune odgovornosti za zlo (kao posljedica upotrebe vlastite slobode) i slobodne volje kao dobre volje, Kant u *Religiji unutar granica pukoga uma* uvodi razlikovanje volje i samovolje. Samovolja je upravo ono što može imati izbor između umske ili čiste volje, tj. one samom sobom određene i stoga dobre, i osjetilno ili patološki aficirane volje.⁵¹ Riječ je bila o pokušaju supsumcije zla pod slobodu. Sukladno deontološkom fokusu na namjeru kao jedinom opravdanom kriteriju prosudbe moralne ispravnosti radnji, Kant ističe da se „čovjeka ne naziva zlim zato što počinja radnje koje su zle (protuzakonite) nego zato što su one takve da se iz njih može zaključiti da su u njemu zle maksime“.⁵² Naime, izvor zla se ne može, prema Kantu, tražiti u empirijskim odredbenim razlozima, jer „moralno (tj. uračunljivo) zlo nije ništa osim onoga što je naš vlastiti čin“.⁵³ Tako se pojam zla mora tražiti u inteligibilnosti, ali ipak ne u umu, jer: „Misliti sebe kao biće koje slobodno djeluje (kao umno biće, op. a.), a ipak je neobavezno takvom biću primjerenim zakonom (moralnim), bilo bi kao zamišljati neki uzrok koji stvara učinke bez ikakvih zakona (...)“.⁵⁴ Shvaćajući da se zlo kao takvo ne nalazi u osjetilnosti, čime bi izgubilo moralni karakter i uračunljivost, ali isto tako niti u umu koji bi morao u sebi sjediniti i moralni zakon i njemu suprotne poticaje, Kant dolazi do smještanja osnove zla u *subjektivnu osnovu* upotrebe vlastite slobode kao prihvatanja ili neprihvatanja moralnog zakona za odredbeni razlog na djelovanje, tj. u „pravilu koje *samovolja* (kurziv autora) samoj sebi stvara za upotrebu svoje slobode, tj. u nekoj maksimi“.⁵⁵ Ta je osnova dalje neobjašnjiva, jer bi, kako to Kant sam uviđa, odvela ili u fizikalizam, što proturječi pojmu slobode, ili u beskonačni regres sve izvornije maksime. Stoga Kant završava u pojmu slobode kao kontingencije.⁵⁶ Razlog Kantova poimanja slobode kao kontingencije stoji upravo u nedovoljno radikalno provedenom razumijevanju subjektivne osnove upotrebe slobode, tj. njezino ograničenje na horizont samosvijesti, zbog čega nije uočen odnos mogućnosti slobode i cjeline bitstvujućeg.

⁵¹ Immanuel Kant, *Religija unutar granica pukog uma*, Naklada Breza, Zagreb, 2012, str. 25.

⁵² Ibid., str. 24.

⁵³ Ibid., str. 34.

⁵⁴ Ibid., str. 36. Usp. Michelle Kosch, „Idealism and Freedom in Schelling's *Freiheitschrift*“, u: Lara Ostaric (ur.), *Interpreting Schelling*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, str. 145–159.

⁵⁵ I. Kant, *Religija unutar granica pukog uma*, str. 25.

⁵⁶ M. Kosch, „Idealism and Freedom in Schelling's *Freiheitschrift*“, str. 145–159.

Time se Schellingu transcendentalni horizont pokazao nedostatnim za potpuno razumijevanje slobode. Povezana s njegovim odklonom od Fichteove namjere da „razriješi sva bića u jastvo onog 'ja mislim' kao 'ja postavljam'“⁵⁷ kod Schellinga se jasno očitovala namjera da se „Fichteova tvrdnja, 'Jastvo je sve', mora suštinski dopuniti obrnutom tvrdnjom, 'Sva bića su jastvo', a to znači sloboda“.⁵⁸ Tako je *Spis o slobodi* imao namjeru definiranja pozitivnog pojma slobode, odnosno proširivanje opsega tog pojma na cjelinu svega što jest. Tim se proširivanjem inicijalno htjela razriješiti aporija formalnog pojma slobode proizašla iz problema zla, a konačno odgovoriti na problem činjenice postojanja, problem kojega će se kasnije u traženju pozitivne filozofije Schelling eksplicitno prihvatiti. No, aspekt kroz kojega će se pristupiti *Spisu o slobodi* je određen gore izloženom problematikom jednostranog mehanicističkog pojma čovjeka i prirode u kontekstu egzistencijalne ugroženosti cjeline života, dakle kontekstu ekološke krize.

⁵⁷ M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 93.

⁵⁸ Ibid., str. 93. Usp. F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 26.

3. Spis o slobodi

3.1. Panteizam kao okvir pozitivnog pojma slobode

Takav traženi pozitivni pojam slobode nužno je morao voditi premašivanju transcendentalnog, ali i spekulativnog horizonta. Taj se pojam tako nije mogao tražiti u imanenciji svijesti niti u samoeksplicaciji pojma. Schelling lapidarno i deskriptivno izlaže metodu spoznaje pojma slobode, parafrazirajući osvrt Seksta Empirika na Empedokla, kao spoznaju sličnog sličnime, tj. poimanje Boga izvan sebe Bogom u sebi.⁵⁹ Schelling tako namjeravano istraživanje inicijalno i eksplicitno smješta u okvir panteizma. Štoviše, on mu se pokazuje jedinim smislenim okvirom.⁶⁰ Naznake su se tog smjera već pokazale u ranim spisima kao što je *Prvi nacrt sustava filozofije prirode*,⁶¹ gdje Schelling pojam predmeta svakog filozofskog istraživanja, ono bezuvjetno, preuzima iz nalaza transcendentale filozofije i primjenjuje ga u filozofiji prirode. Tako ono bezuvjetno poima kao *konstruirajuću čimbenost*, jer je sve što jest konstrukcija koja je čin. Filozofija prirode je uvid u tu bezuvjetnost u prirodnim bićima u njihovom beskonačnom nizu,⁶² odnosno samo beskonačni niz konačnih bića može biti adekvatan empirijski prikaz onog beskonačnog. Međutim, kako je ranije bilo navedeno, ispunjenje se filozofije zbiva u umjetnosti. Tako umjetnost ima za zadaću oponašanje prirode, a umjetnik ne ponavlja cijeli proces stvaranja, već u čovjeku kao onom najvišem biću prirode sagledava cjelinu bića,⁶³ odnosno, samo umjetnički produkt daje mogućnost da se u nečemu konačnom zrcali ono bezuvjetno, tj. beskonačno. Tako su i filozofija prirode i filozofija umjetnosti imale zadaću da od onog uvjetovanog dospiju do onog bezuvjetnog. I filozofija prirode i filozofija umjetnosti su, svaka iz svoje perspektive, imale za zadaću da cjelinu bića razriješi u slobodi. U prvom slučaju to je bio beskonačni niz pojedinačnih bića, dok je u drugome to bilo pojedinačno umjetničko djelo. Uvjeti koji su nužni da bi sloboda mogla biti temeljem cjeline postojećeg, ili (u kontekstu raspravljanja u *Kritici rasudne snage*) da bi se moglo odmaknuti od mehanicističke paradigme sagledavanja prirode k teleološkom jesu „prvo (...) unutrašnja *djelovanja* supstancije kao *uzroka*, drugo, upravo iste supstancije kao *uzroka* s

⁵⁹ Ibid., str. 17.

⁶⁰ „(...) ako panteizam ne bi označavao ništa više od nauka o imanenciji stvari u Bogu, *svaki umni pogled* (kurziv autora) u nekom smislu mora privući k tome nauku.“ Ibid., str. 18.

⁶¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Prvi nacrt sustava filozofije prirode“, u: Damir Barbarić (ur.), *Filozofija njemačkog idealizma*, Školska knjiga, Zagreb, 1998.

⁶² Jer priroda je u tom spisu pojmljena kao „sveukupnost sveg bitka“, dakle, kao cjelina sveg postojećeg, čime se ono bezuvjetno moralo tražiti u beskonačnom nizu tih postojećih bića.

⁶³ Usp. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „O odnosu likovnih umjetnosti spram prirode“, u: D. Barbarić (ur.), *Filozofija njemačkog idealizma*, str. 611.

pomoću njezina razuma“.⁶⁴ Utoliko je Schellingu panteizam bio nužan fokus svakog umnog pogleda i upravo je zbog toga Spinoza bio konstantno prisutan u Schellingovim ranim djelima i posebno u *Spisu o slobodi*.

Panteističke karakteristike Schellingova mišljenja potpuno su se eksplicirale u *Spisu o slobodi*. Riječ je bila o problemu objašnjenja cjeline bića i odnosa te cjeline spram čovjeka, koji zbog svojeg bitnog svojstva (slobode) kao da ispada iz kauzalnog lanca bivanja cjeline. Kant je već svojim *Kritikama* postavio standardno razlikovanje prirodnog kauzaliteta i kauzaliteta iz slobode, odnosno uzrokovanja po drugome i uzrokovanja po sebi samome. No ta je razlika pretpostavljala rascjep zbilje na stvar po sebi i fenomen, a odvela je prema nepotpunom pojmu slobode. Kako bi izašao iz ograničenog horizonta transcendentalne filozofije, Schellingu je zlo postala optika za cjelovito razumijevanje slobode s ciljem rješavanja problema stvorenog bića koje može biti na način samostvarajućeg, odnosno zlo je postala ona nit pomoću koje bi se moglo povezati počelo svih bića i ono biće koje jest kao svoje počelo. Time bi se raspleo čvor čija je jedna strana prirodna nužnost, a druga strana sloboda. Kako sloboda mora biti početak i kraj filozofije, ona kao centralno mjesto sistema mora biti veza čovjeka i cjeline bića te stoga izaći na kraj s nužnošću. Ta nužnost kao utvrđen, neminovan i neizbježan slijed nije tek puka spoznajna karakteristika te samo bitno svojstvo teorijskog mišljenja, već je ona, kao i spoznaja uopće, svojstvo samoga boga kao umnog počela svega što jest. Zato Schelling i govori o sistemu u božanskome razumu.⁶⁵ Stoga Schelling svoja istraživanja započinje najprije analizom pojma panteizma s ciljem afirmiranja panteizma kao jedinog mogućeg misaonog horizonta za spomenuto tematsko okružje. Pritom se htjelo razlikovati panteizam i fatalizam kao moguću, ali nipošto nužnu posljedicu panteizma te preispitati uobičajeno ondašnje mnijenje koje je poistovjećivalo krivo razumijevanu Spinozinu filozofiju i panteizam. Tek se po definiciji pozitivnog pojma slobode panteizam konkretizira u svoje inačice imanencije, božanskog sudjelovanja (*concursum*) i emanacije s njihovim nepremostivim proturječjima i aporijama koje vode Schellinga izlaganju sveobuhvatne metafizike slobode s redefiniranjem uobičajenog pojma boga. Stoga će se fokus usmjeriti najprije prema Schellingovom pretresanju i eksplikaciji pojma panteizma te potom na ključne pojmove te metafizike slobode, a to su temelj i egzistencija. No, spona panteizma i metafizike slobode su pozitivni pojmovi dobra i zla koji će se posebno kroz daljnje izlaganje određivati.

⁶⁴ Immanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 232.

⁶⁵ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 17.

3.2. Spinoza i ispravan pojam panteizma

Schellingu je, kako je već bilo spomenuto, panteizam kao „nauk o imanenciji stvari u Bogu“⁶⁶ onaj traženi i valjani misaoni horizont. No da bi došao do njegovog razumijevanja, najprije je bilo potrebno raskrstiti s krivim razumijevanjem panteizma koje je počivalo na krivom razumijevanju Spinozine filozofije. Generalna važnost Spinoze za klasični njemački idealizam nipošto nije niti od samih protagonista tog razdoblja bila nedovoljno istaknuta ili prešućivana. Hegelova odredba istine kao cjeline možda nigdje nije imala toliko blizak prototip kao u Spinozinoj *Etici*. Stoga i ne čudi Hegelovo određenje spinozizma kao „suštinskog početka svakog filozofiranja“.⁶⁷ U nizu novovjekovnih pokušaja za konstrukcijom sistema od Descartesa, Malebranchea, Pascala, Hobbesa, Leibniza, Wollfa, Heidegger navodi upravo Spinozu kao onog koji je taj pokušaj u cijelosti proveo.⁶⁸ Ta je sistematska provedba, koja je u svojoj osnovi imala eleatsku namjeru svođenja svega što jest na jedan jedinstveni princip – Boga, morala u klasičnom njemačkom idealizmu naići na veliki prijem. Međutim, sam Schelling suprotno čestim onodobnim poistovjećivanjima ističe i eksplicira razlike i nesvodljivosti idealizma njegova doba na Spinozinu filozofiju.

Schelling je već u *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu* centralnom točkom svakog sistema, koju je detektirala i eksplicirala Kantova *Kritika čistog uma*, locirao u proizlaženju konačnog iz beskonačnog.⁶⁹ Riječ je o starom, ali do Kanta nedovoljno jasno izraženom, metafizičkom pitanju odnosa uvjeta i onog bezuvjetnog, odnosa principa i onog principiranog ili pojedinačnosti. U kontekstu *Kritike čistog uma* riječ je o mogućnosti proširenja spoznaje neiskustvenim putem, ili na razini suda prelazak sa subjekta na predikat u domeni čistoga mišljenja. Ono što je prema Schellingovoj interpretaciji važno uočiti u Spinozinoj filozofiji jest, slično *Kritici čistoga uma*, poricanje mogućnosti prijelaza s beskonačnog na konačno. Prema *Etici* (knjiga I, postavka XXVIII), konačna stvar može biti uzrokovana samo drugom konačnom stvari s regresom u beskonačnost.⁷⁰ Utoliko se za Spinozu tradicionalni metafizički zahtjev prelaska s beskonačnog na konačno preobražava u zahtjev približavanja konačnog beskonačnom. No naspram kriticizma kao Kantom utrtog pravca filozofskog sistema, koji je taj zahtjev postavio kao nikada dovršivi *praktički* zadatak s primatom kauzaliteta subjekta, Spinoza je u intelektualnoj ljubavi Božjoj taj kauzalitet izmjestio u objekt. Samopromatranje kao

⁶⁶ Ibid, str. 18.

⁶⁷ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Istorija filozofije III*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1983, str. 290.

⁶⁸ M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 33.

⁶⁹ F. W. J. Schelling, „Pisma o dogmatizmu i kriticizmu“, str. 322.

⁷⁰ Usp. Benedikt de Spinoza, *Etika*, Demetra, Zagreb, 2000.

karakter samosvijesti i pretpostavku kauzaliteta subjekta Spinoza je objektivizirao, čime se sloboda subjekta izgubila u slobodi apsolutnog objekta – Boga, odnosno u nužnosti.

Utoliko su razračunavanje s ondašnjim nesporazumima oko Spinozine navodne negacije boga, negacije pojedine stvari kao i sama Schellingova kritika Spinozina sistema u *Spisu o slobodi* zapravo rekapitulacija i produbljivanje već iz *Pisama* zadobivenih uvida. Riječ je o definiciji panteizma, za koju se Spinozina filozofija smatrala paradigmatskim primjerom, „da se on sastoji u potpunoj identifikaciji Boga sa stvarima, jednom miješanju stvora sa stvoriteljem“. ⁷¹ Onodobna skandaloznost i kontraverznost Spinozina sistema stajala je u takvom razumijevanju Spinozine filozofije koje je u „formuli“ *Deus sive natura* vidjelo depotenciranje onog vrhovnog i beuzvjetnog na razinu onog izvedenog i uvjetovanog. Riječ je bila o navodnoj identifikaciji Boga i cjeline postojećeg. Schelling ističe previđenu ključnu razliku, koju prije svega i sam Spinoza izrijeком navodi, između Boga i stvari koje su

„(...) *apsolutno* (kurziv autora) odvojene od Boga time da one samo u i po nekom Drugom (naime Njemu) mogu biti, da je njihov pojam izveden, pojam koji bez pojma Boga uopće ne bi bio moguć (...), spram kojega se sve ostalo može odnositi samo kao potvrđeno, samo kao posljedica spram razloga. (...) Upravo zbog ove razlike ne mogu, kako se obično navodi, sve pojedinačne stvari zajedno sačinjavati Boga, budući da nikakvim načinom sažimanja ne može ono što je po svojoj prirodi izvedeno prijeći u ono što je po svojoj prirodi izvorno, isto tako malo kao što pojedine točke periferije uzete zajedno ne mogu činiti periferiju, budući da ona kao cjelina njima nužno po pojmu prethodi.“⁷²

Schelling zapravo ističe ono što je već Kant u kritici spinozizma kao teleološki nepotpuno provedenog panteizma isticao, a to je da se kod Spinoze ne radi o božanskom uzrokovanju stvari, već o subzistenciji stvari pod pojam boga.⁷³ Nije riječ o stvaranju, već o pojmovnom postupku koji logički subordiniranom pojmu konačne stvari traži logički supraordiniran pojam onog beskonačnog, tj. Boga. Zato Schelling određuje odnos stvari i Boga kod Spinoze kao odnos razloga i posljedice, a ne odnos uzroka i učinka koji vrijedi u okviru uzrokovanja. Apsolutna odvojenost stvari i Boga sastoji se u samodostatnosti potonjeg i nesamodostatnosti prvog. Schelling dalje nastavlja s varijantama gore navedenog

⁷¹ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 19.

⁷² Ibid., str. 20.

⁷³ Usp. I. Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 231–232.

nerazumijevanja Spinoze kao što je identifikacija pojedinačne stvari (ili *modifikacije* prema terminologiji *Etike*) i Boga. Takva je identifikacija, držeći se navedenih protuargumenata, još manje moguća od one prve. Također, kritiku Spinoze u vidu njegovog poricanja slobode Schelling opovrgava ukazivanjem na previd te kritike, koja barata istim uobičajenim pojmom slobode prisutnim i kod Spinoze. Uobičajeni pojam slobode, kao podvrgavanje osjetilnog elementa racionalnome elementu u čovjeku, izražen je kod Spinoze u obliku intelektualne ljubavi Božje. Za razliku od njega, *novi* idealistički pojam slobode postavlja fokus na praktički shvaćenu samosvijest i prvi daje naznaku onog punog sadržajnog pojma slobode do kojeg je Schellingu stalo. Kao takav, novi se pojam slobode oblikuje tek u idealizmu Schellingova vremena.

Glavni razlog zaslužan za sva ta kriva razumijevanja Spinozine filozofije Schelling vidi u nerazumijevanju zakona identiteta. Uobičajeno razumijevanje ostaje na pukoj formalnoj razini zakona identiteta, na kojoj da bi nešto pojmlilo u Bogu mora identificirati to s Bogom. S obzirom da samo Bog jest kao najviše i samodostatno biće, to nešto koje se identificira s Bogom gubi svoju samostalnost. Time je takva ovisnost proturječan pojam, jer negira nužan čimbenik takvog odnosa postajući „ovisnost bez ovisnog, slijed bez slijedećeg“.⁷⁴ Da bi zakon identiteta bio više od besadržajne kružne tautologije nužno je, prema Schellingu, razumjeti smisao razlike subjekta i predikata kao antedecensa i konsekvensa, tj. onog prethodećeg i onog slijedećeg. Taj se smisao sastoji u tome da pod subjektom ili antedecensom misli „pouzdanu nešto drugo negoli pod predikatom“.⁷⁵ Schelling zapravo inzistira na *dijalektičkom* poimanju zakona identiteta. U dijalektičkom shvaćanju posljedica nije puko sadržana i potpuno određena svojim razlogom, već se spram njega povratno odnosi. Tek kroz dijalektičko poimanje zakon identiteta postaje stvaralački. Stoga pojmiti nešto u Bogu ne znači lišiti to svake biti. Dijalektički pojmljena ovisnost ne ukida samostalnost, „ne ukida čak niti slobodu. Ona ne određuje bitstvo, i kaže samo da ono ovisno, ma što ono i moglo biti, može biti samo kao posljedica onoga o čemu je ovisno; ona ne kaže što ono jest i što ono nije.“⁷⁶

Primijenjeno na temu spisa, pojmiti slobodu panteistički znači pojmiti slijed stvari iz Boga u povratnom odnosu spram Boga. Taj povratni odnos Schelling vidi u slijedu stvari iz Boga kao *samoobjavi* Boga. Kroz slijed stvari iz Boga sam se Bog odnosi spram sebe samog u

⁷⁴ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 23.

⁷⁵ Ibid., str. 21.

⁷⁶ Ibid., str. 23.

obliku samoobjave. Tako zakon identiteta kroz dijalektiku postaje stvaranje kao samoobjava Boga. Međutim, „Bog se može sebi objaviti samo u onome što mu je slično, u slobodnim bitstvima koja djeluju iz sebe samih; za čiji bitak nema nikakvog temelja osim Boga, ali koja jesu, onako kako Bog jest. (...) Takova božanskost pripada prirodi. Tako si malo proturječe imanencija u Bogu i sloboda, da upravo samo ono slobodno, i ukoliko je slobodno, jest u Bogu, ono neslobodno, i ukoliko je neslobodno, nužno je izvan Boga.“⁷⁷ Stoga fatalizam uopće nije nužna posljedica panteizma. Fatalizam može tek biti posljedica neadekvatnog pojma boga. Pravi Spinozin promašaj nije panteistički okvir razumijevanja čovjeka i prirode, već, kako Schelling ističe, mrtav pojam boga kao stvari koja u sebi sadržava druge stvari.

3.3. Teodiceja i pozitivan pojam slobode

Takav apstraktni i nedovršen Spinozin panteizam, prema Schellingu, oduhovljenje zadobiva idealizmom njegova vremena. Veliki je nalaz tog idealizma pojam slobode „kojim se cijela priroda preobražava u osjet, u inteligenciju, naposljetku u volju“.⁷⁸ Međutim, ograničenje je tog pojma ranije bilo pokazano u njegovom nedovoljnom opsegu koji se nije protezao i na pojam zla. Formalnim idealističkim pojmom slobode zlo kao njena posljedica ostaje nepojmljivo. Schelling tako bez prethodnog izvođenja, anticipirajući narednu diskusiju, određuje „realni i živi pojam (slobode, op. a.) jest da je ona mogućnost Dobra i Zla“.⁷⁹ Takav pojam slobode koji u sebi sabire i dobro i zlo vodi dvama problemima. Prvi je teodicejski problem zla kao neporecivog svojstva istog onog što čini samog Boga ili jest Bog sam – slobode, dakle problem pomirenja zla u svijetu i Boga kao stvoritelja tog istog svijeta. Drugi je problem pokazivanja specifične diferencije čovjeka kao slobodnog bića i ostalih slobodnih bića, jer se pojam slobode širi na sve postojeće. Dakle, pokazivanje razlike slobode u Bogu, slobode u prirodi i slobode u čovjeku. Teodicejski problem pokazuje se primarnijim, jer se njime veže uobičajeno i Schellingom neosporeno viđenje zla kao monopola čovjeka i neuobičajeno proširenje mogućnosti zla na druga slobodna bića, prirodu i Boga, čime se rekonceptualizira Bog, priroda i čovjek dajući potrebno razlikovanje posebnosti ljudske slobode.

Teodiceja je nužna zadaća svake varijante panteizma. Schelling kroz problem zla eksplicira ključnu tezu panteizma koja identificira Boga i sve. Tom se identifikacijom

⁷⁷ Ibid., str. 24.

⁷⁸ Ibid., str. 26.

⁷⁹ Ibid., str. 27.

uspostavlja odnos između Boga kao temelja i svega kao cjeline bića kojoj je Bog temelj.⁸⁰ Taj se odnos, kako to pokazuje Heidegger, izlaže u svojim trima mogućnostima, kao imanencija, kao sudjelovanje (*concursum*) i kao emanacija. Niti jedna od tih mogućnosti ne može izaći na kraj s problemom zla. Ili se poriče zlo, ili se poriče Boga. U prvom se slučaju poništava realnost (pozitivnost) zla svodeći ga na dobro ili se zlo razrješava u kvantitativnoj razlici stupnja perfekcije, koja je posljedica sagledavanja stvari kakve su po mjeri čovjeka i stoga relativno, a ne kakve su po sebi ili apsolutno. Stav o realnosti zla s druge pak strane nikako ne može izaći na kraj s vrhovnim savršenim bićem, točnije bitstvom,⁸¹ koje stvara nešto ne tek nesavršeno, već protusavršeno.⁸² Taj se problem ne može riješiti umetanjem slobode kao točke razdvajanja Boga i zla, jer se taj pojam slobode može shvatiti ili „puko negativno“ pa vodi u čistu kontingenciju, čime se gubi svaka moralna konotacija tog pojma, ili se može shvatiti prema Schellingovom predloženom razumijevanju kao mogućnosti za dobro i zlo, no takvim je razumijevanjem slobode neodrživo shvaćanje Boga kao čiste, jednostavne dobrote. Taj se problem ne može riješiti niti postupnim razdvajanjem uzroka i učinka umetanjem beskonačno mnogo međučlanova kao u emanacijskom razumijevanju odnosa Boga i zla.

Preostali smjerovi razrješavanja proturječja Boga i zla jesu ili dualizam principa, kojeg Schelling vehementno odbija kao „sistem samorazdiranja i očajanja uma“,⁸³ ili sloboda kao mogućnost za dobro i zlo koja „mora imati o Bogu neovisni korijen“. ⁸⁴ S obzirom na ranije spominjano dijalektičko poimanje zakona identiteta, Bog tako mora biti shvaćen kao ono koje u sebi ima nešto što nije on sam.⁸⁵ Stoga da bi sloboda i zlo kao njena posljedica mogli biti pojmljeni unutar panteističkog okvira mišljenja, koje bi moralo priznati istovremeno vrhovno savršeno biće i od tog vrhovnog stvoreno, ali ne i njime predodređeno biće, mora se rekonceptualizirati Bog. Put rekonceptualizacije nije onaj tradicionalne metafizike, ali niti onaj idealizma Schellingova vremena (pritom se naravno misli na Kanta, Fichtea). Za Schellinga „cijela novoevropska filozofija od njenog začetka (kod Descartesa) ima taj zajednički

⁸⁰ Usp. M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 98.

⁸¹ „Bitstvo, u ovome izboru-prijevodu, stoji za njem. Wesen. Wesen se u nas prevodi s bit, biće, stanje, bivstvo, suština, suštastvo, način itd. (...) Filozofijsko-terminologijski prevladavaju bit, biće i suština. U Schellinga Wesen ne znači samo bit (*essentia*), a ne znači niti neodređeno biće (*ens*), nego znači i biće koje jest neko što (*substantia*). Wesen u Schellinga stoji zapravo za *ousia* u Aristotela (...).“ (B. Despot, „Uz ovaj izbor“, str. 7.)

⁸² Ako se zlo priznaje kao nešto što postoji, ono ne može biti tek karakteristika nesavršenog, koje je svako konačno biće u odnosu spram Boga, već ono mora biti suprotstavljeno Bogu kao vrhovnom dobru te utoliko protusavršeno.

⁸³ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 28.

⁸⁴ Ibid., str. 28.

⁸⁵ Usp. M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 103.

nedostatak, da priroda za nju ne postoji, i da joj nedostaje živi temelj“,⁸⁶ stoga „samo iz temeljnih stavova istinske filozofije prirode dade se razviti ono gledanje koje potpunoma udovoljava zadatku o kojemu se ovdje radi“. ⁸⁷

3.4. Priroda kao osnova dijalektičkog pojma Boga

Schelling je tako u svojoj generalnoj i kontinuiranoj namjeri za odmakom od mehanicističkog pojma prirode te u konkretnom zadatku razrješenja aporije formalnog (idealističkog) pojma slobode postavio prirodu horizontom poimanja slobode. Naravno, riječ je ne tek o nekoj od sfera prirode, već o principu prirode. Taj je princip kao princip svega postojećeg, tj. kao stvaralačka naspram konkretne stvorene prirode, trebao razjasniti mogućnost slobode čovjeka time što bi pokazao kontinuitet stvaranja u slobodi, od Boga kao prvog i nestvorenog, preko prirode kao stvorene i u svojoj cjelini slobodne do čovjeka kao stvorenog i u svojoj pojedinačnosti, prema Božjem uzoru, slobodnog. Pojam slobode bi time dobio svoje produbljenje u pogledu njegovih nužnih korelata dobra i zla kroz proširenje na cjelokupnu prirodu. Pojmovi dobra i zla više ne bi bili objekti moralnim zakonom određene ili patološki aficirane volje, a kriterij moralnih djelovanja ne bi bio tek umom ispostavljena mogućnost poopćivanja maksime. Anticipacije dobra i zla tim bi se principom mogle tražiti i u ne-ljudskoj prirodi, dok bi se i dalje zadržana karakteristika općenitosti volje tim principom mogla sadržajno nadopuniti i odrediti. Taj bi produbljeni pojam slobode nadopunio onaj formalni (idealistički) utoliko što bi obrazložio mogućnost činjenice slobode, njenog postojanja, dodajući materijalni uzrok formalnome (sloboda kao ideja), eficientnome (sloboda kao praksa) i svršnome (sloboda kao krajnja svrha), čime bi konačno omogućio puni *metafizički* pojam slobode.⁸⁸

Ključan pojmovni par kojeg je Schellingova filozofija prirode omogućila jest onaj *temelja* i *egzistencije*. Riječ je o bitstvu kao egzistirajućem i bitstvu kao temelju za egzistenciju. Temelj jest ono u Bogu što nije Bog sam. Schelling ga određuje kao *prirodu* u Bogu.⁸⁹ To je onaj ostatak koji se ne može racionalno obrazložiti, onaj, kako Žižek naslovljuje svoj ogled o

⁸⁶ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 29.

⁸⁷ Ibid., str. 30.

⁸⁸ B. Despot, „Uz ovaj izbor“, str. 11.

⁸⁹ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 30.

Schellingu,⁹⁰ „nedjeljivi ostatak“. Temeljem Schelling nastoji objasniti stvaranje i uspostaviti onaj spomenuti problematični prijelaz iz beskonačnog u konačno. Tek kroz temelj može nastupiti stvaranje, tj. nastanak konačnih bića, čime se ne ukida razlika Boga i stvari niti se stvari poimaju izvan Boga. Na taj se način na Spinozinu primjeru prikazani problematični pojam imanencije kao puke sadržanosti u Bogu nadomješta pojmom *bivanja*. Stvari tako bivaju u Bogu, ali u onom što je u njemu različito od njega samog, dok egzistenciju s druge strane, Schelling ne definira toliko eksplicitno te je zapravo poistovjećuje sa samim Bogom, tj. njegovom biti. Heidegger u svojim predavanjima o Schellingu egzistenciju određuje, služeći se etimološki upravljenom argumentacijom, kao *ex-sistere* ili ono što *iskrsava* iz sebe i time *otkriva* sebe, pri čemu Heidegger ponavlja Schellingov naglasak na jedinstvu tih dvaju konstituenta svega što postoji, jer temelj je ono što podržava to iskrsavanje i otkrivanje, dok se samo to otkrivanje i iskrsavanje odvija na temelju kao onom vlastitom.⁹¹ Iz horizonta toga razlikovanja Schellingu je moguće odmaknuti se od Spinozina jednostranog pojma boga prema dijalektičkome shvaćanju Boga kroz odnos razlike koji u Bogu postoji.

Analogiju odnosa temelja i egzistencije Schelling nalazi, i ta je analogija najčešće upotrebljavana kroz cijeli spis, u odnosu svjetla i tame. Štoviše, najveća Schellingova određenja dvaju bitstava zbivaju se kroz analogijski, gotovo pjesnički govor. Schelling taj postupak određuje kao način da si to o čemu je riječ ljudski približimo.⁹² Tim se analogijskim, ljudskim načinom prikaza 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

⁹⁰ Slavoj Žižek, *Nedjeljivi ostatak: ogleđ o Schellingu i srodnim pitanjima*, Demetra, Zagreb, 2007.

⁹¹ Usp. M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 107, 114.

⁹² F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 31. S tim u vezi valja tek kratko napomenuti takav analogijski postupak i kod Platona, koji ističe Hans Krämer u svojoj studiji o Platonovom nepisanom nauku (Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, Demetra, Zagreb, 1997). Riječ je o poteškoći definiranja temeljnih principa kojima se ne može pronaći viši iz kojega bi se oni odredili. Sličan problem se javlja u aksiomatskim sustavima gdje se onda poseže za najjednostavnijim ili samoevidentnim pojmovima. Zato se ti principi, ili u kontekstu Platonove filozofije najviši rodovi, „određuju“ u uvjetnom smislu preko onoga što oni sami određuju, dakle cirkularno i utoliko analogijski. U tom smislu važno se prisjetiti Kanta koji je analogiju odredio kao sličnost odnosa onoga što je po naravi potpuno različito (kod Kanta primjer je bio odnos pojedinaca u pravu i odnos atoma u mehanici). Usp. Immanuel Kant, „Prolegomena za svaku buduću metafiziku“, u: Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb, 1953. Na kraju, Heidegger ističe da Schellingov analogijski postupak određivanja principa nije tek u svrhu slikovitog prikaza, već je riječ o opravdanoj usporedbi različitih razina bitka, koje su različite tek u potenciji, ali iste u svojoj biti. Usp. M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 115.

volja u volji. Pa ipak je ona voljenje razuma, naime njegova čežnja i požuda. (...) Nakon vječnog čina samoobjave u svijetu je, naime, kako ga mi sada uočavamo, sve pravilo, red i forma; ali uvijek još u temelju ono bespravilno, kao da bi ono moglo jednom ponovno izbiti, i nigdje se ne čini kao da bi red i forma bili ono izvorno, nego kao da je nešto prvobitno bespravilno dovedeno u red. To je na stvarima nezahvatljiva baza realiteta, ostatak koji nikada ne uzlazi, ono što se s najvećim naporom ne da rastvoriti u razum, nego vječno ostaje u temelju. Iz ovog bezrazumnog je u pravom smislu rođen razum.“

Ovaj je poduži 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 njegovog 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.⁹³ Time, iako se polazi od Boga kao počela, Boga se uzima kao nedovršeni, ili kao onog koji još nije ono što može biti. Schelling time izokreće tradicionalno aristotelovsko poimanje Boga kao čiste aktualnosti ili mišljenje mišljenja. Bog u temelju je kao svoja mogućnost koja teži aktualizaciji koja jest u rođenju i djelovanju razuma u temelju. Stoga je on jedini koji nije tek po mogućnosti, kao svako prirodno biće, već on jest kao svoja mogućnost imajući u sebi razlikovano, ali neodvojivo bitstvo kao temelj egzistencije. Bog tako nije niti puko vječno, ali niti posve vremenito biće, već ono čija se vječna mogućnost egzistencije razvija i aktualizira u vremenu.

Ipak, Boga Schelling ne shvaća kao puku potenciju, jer prva nužna, ali samo idealna egzistencija Boga jest kretanjem čežnje omogućeno samootkrivanje Boga u refleksivnoj predstavi, tj. u razumu. Schelling analogijski određuje taj božanski razum kao vlastitu sliku Boga kojom on sama sebe sagledava, tj. kao „ono prvo u čemu je Bog, apsolutno promatran, ozbiljen, iako u sebi samome; ona je u početku kod Boga, i u Bogu proizvedeni Bog sam“.⁹⁴

⁹³ Damir Barbarić naznačuje moguću interpretativnu vezu između onog *chora* i pojma nužnosti kod Platona te temelja kod Schellinga, jer „nužnost‘ je za njega (Platona, op. a.) ‘forma lutajućeg uzroka koji luta bez plana‘. (...) Hoćemo li to sebi približiti u pravom smislu koji to ima, mogli bismo u najboljem slučaju osim na puki ‘slučaj’ (kojeg za nas u prirodi upravo nema) pomišljati na mračni netemelj koji je u Schellinga i Jakoba Böhmea drugo od Boga, na zadnju danost koja se više ne može objasniti‘ (...) Platon misli nešto tome slično.“ (Kurt Schilling, *Platon: Einführung in seine Philosophie*, Wurzach, Würt, 1948, cit. prema: Damir Barbarić, *Skladba svijeta: Platonov Timej*, Matica hrvatska, Zagreb, 2017, str. 417.)

⁹⁴ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 32.

Razum Schelling još opisuje i kao Riječ ili smisao same čežnje.⁹⁵ Također, s obzirom na spomenuti idealistički pojam slobode kojeg Schelling želi nadopuniti, i čežnja i razum se određuju kao volja, no čežnja je volja kao čista moć stvaranja, dok je razum „volja u volji“ te kao takav njen formativni element kroz koji se volja okreće u sebe, sagledava te u tom sagledavanju nadalje određuje. Određivanje se volje ili „prvi učinak razuma“ zbiva kroz odjeljivanje snaga u prvobitnoj prirodi. Moment stvaranja Schelling opisuje izgovorom Riječi, čime se postavlja realno jedinstvo tih dvaju momenata Boga, njihovo jedinstvo kao nešto što postoji. Riječ kao smisao i razum čežnje jest ona refleksivna predstava Boga kojom on sebe sagledava u onom drugome sebe sama, u temelju kao mogućnosti sebe sama, kao mogućnosti apsolutnog i nedokučivog jedinstva koje je on sam. Izgovorom Riječi zbiva se stvaranje kao vremenita realizacija u Bogu sagledanog Boga samoga.⁹⁶ No, subjekt te Riječi, tog realnog jedinstva čežnje i razuma je duh. Time Schelling uvodi nešto čak primarnije od Boga u vidu duha kao principa⁹⁷ božanskog bitka.

3.5. Oblikovanje pojma duha i pobliže određenje pozitivnog pojma slobode

Duh Schelling pobliže određuje tek u odnosu prema pojmovima: duše, samosti i personalnosti. Ti su pojmovi pretpostavke za pozitivne odredbe pojmova dobra i zla. S obzirom da dobro i zlo eminentno izlazi na vidjelo tek kod čovjeka, Schelling ukratko izlaže strukturu stvaranja koja svoj vrhunac ima u čovjeku. Naime, spomenuto razdvajanje snaga jest početak unošenja reda u temelj ili oblikovanje te puke snage u bića ili bitstva. Schelling to prikazuje slikom unošenja svjetla u tamu. Međutim, to oblikovanje svoj impuls dobiva izgovorom Riječi, pri čemu se razum združuje s čežnjom u stvarajuću volju. Temelj se stvaranjem ne odbacuje. Štoviše, kao čežnja Boga za rođenjem sama sebe „mora ono u sebi samome, premda *zatvoreno* (kurziv autora), sadržavati bitstvo Boga tako reći kao pogled Boga što svijetli u mraku dubine“. ⁹⁸ Temelj zato u daljnjem stvaranju postaje element u kojem stvarajuća volja

⁹⁵ Ibid., str. 32. Heidegger tu Riječ opet etimološki objašnjava kroz ukazivanje na njen izvor u grčkom glagolu *legein* koja znači okupljanje, utvrđivanje jedinstva kao takvog. Pritom to jedinstvo jest jedinstvo temelja i egzistencije jer razum ili egzistencija jest samopredstava Boga u njegovom temelju kao jedinom objektu te samopredstave. Usp. M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 126.

⁹⁶ Problem se javlja u razlici samopredstave Boga kao sagledavanja Boga u onome drugome od sebe koje je ipak u njemu, dakle temelju, pri čemu to sagledavanje čini vječno božansko jedinstvo temelja i egzistencije (Riječ), i sagledavanja Boga kao egzistencije u svojem temelju koje je početak stvaranja (izgovor Riječi). Schelling tu razliku implicira „izgovorom“, no Heidegger ju u svojoj interpretaciji ne izvodi pobliže.

⁹⁷ Ovdje je riječ o duhu kao principu božanskog bitka zato što je duh kao, vidjet će se kasnije, „dah ljubavi“ ona moć koja ujedinjuje u Bogu postojeće dvojstvo principa.

⁹⁸ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 33.

(izgovorena Riječ, razumna volja ili voljni razum) formira bitstva. Taj se element transformira prenošenjem tog impulsa stvaranja u sve širi red ili sve šira jedinstva. Stvaranje se tako odvija kao potpuna realizacija slike Boga koju je sam Bog sagledao prije stvaranja u onome što jest u njemu, ali nije on sam; dakle, u temelju. Stvaranje se odvija kao okretanje temelja u sebe da bi realizirao svoju najdublju mogućnost.

Razine stvaranja jesu razvoj složenosti ili gradacija raščlambe formiranih bitstava. Ono što drži na okupu svako formirano bitstvo je *duša*. Duša tako postaje prva razina neovisnog bitstva, jer je pobuđena razumom, ali u elementu različitom od razuma. Schelling tako kao i predsokratovci već samu materiju vidi prožetom principom svega živog, tj. dušom. To je uostalom samo korak u onom spomenutom nizu kojime se sve postojeće želi razriješiti u slobodi. S obzirom da je sve postojeće konstituirano temeljem i egzistencijom, mračnim i svijetlim principom,⁹⁹ utoliko je u svemu postojećem prisutno i dvojstvo volja. Mogućnost da biće posjeduje vlastitu volju dana je preko volje temelja. Ona je u prirodi očitovana kao slijepa volja, ili ona koja nema potpuno jedinstvo s voljom razuma kao univerzalnom voljom, već je njoj podređena. Kao takva ona je puka požuda. Iako ju ne naziva tim imenom, čini se da je ta požuda ono što se uobičajeno naziva instinktom, kao slijepa nepojmovna sklonost ili odbojnost prema određenom objektu s utvrđenim načinom ponašanja. Utoliko se taj odnos volje pojedinačnog bića naspram univerzalne volje može usporediti odnosom pojedinačnog bića i vrste, i sukladno, odnosom vrste naspram roda. U prirodi je tako volja pojedinačnog bića podređena vrsti, kao što je i pojedina vrsta podređena svojemu rodu. No, kako su razine stvaranja zapravo etape unutarnje transformacije temelja u sve potpuniju cjelinu, vrhunac stvaranja jest u biću kojemu njegova volja nije puko podređena volji razuma, već je sama razumna. Vrhunac stvaranja jest u biću kojemu njegova vlastita volja, ili kako Schelling kaže svojevolja, postaje potpuno transparentna kao njegova vlastita bit, u kojemu temelj osvjetljava svoju najdublju mogućnost. Jedino biće u kojemu se zbiva tako nešto jest čovjek. Naspram Boga u kojemu su ta dva konstituensa ili principa bili nerazlučeni te naspram prirode gdje su principi bili razlučeni, ali je njihov odnos bio utvrđen, u čovjeku se događa mogućnost za razlučenost principa i neutvrđenost njihova odnosa. Samoobjava Boga se događa u bićima sličnim, ali ne istovjetnim Bogu. Razlika koja se u stvaranju razvija je ona između ta dva konstituensa Boga, temelja i egzistencije, čežnje i razuma. Razlučivost i neutvrđenost odnosa principa, koja se javlja u čovjeku, jest *mogućnost dobra i zla* ili *sloboda*. S obzirom da je sloboda počelo Boga, prirode

⁹⁹ Schelling naglašava da je ovdje zapravo riječ dvama različitim aspektima jednog principa. Usp. *ibid.*, str. 33.

i čovjeka, onda je vrsna razlika čovjekove slobode naspram ostalih slobodnih bića upravo u mogućnosti određivanja odnosa tih dvaju principa. U uspostavljanju njihova poretka.

Ta se razlučivost i neutvrđenost nije mogla javiti u prirodnim bićima, iako ona nisu pojmljena kao puke stvari, jer im Schelling pripisuje i dušu kao ono unutarnje jedinstvo bića. Tako shvaćena duša može se protezati čak i na uobičajeno shvaćena neživa bića, jer da bi ikakve organizacije bilo, koju organizaciju vidimo i na razinama elementarne prirode, potrebna je duša kao princip jedinstva svakog, ma koliko slabo organiziranog bića. Ono što je značajno za odnos principa u prirodi jest nemogućnost promjene njihova odnosa, zbog čega je partikularna volja bića u prirodi uvijek podvrgnuta univerzalnoj volji. Taj se odnos mijenja tek po otkrivanju duha u prirodi. Duh tako u prirodu ulazi s čovjekom. U duhu je „Bog kao *actu* egzistirajući“, on se javlja tek kada je „duša živi identitet obaju principa“. ¹⁰⁰ Tim se lapidarnim određenjima duh određuje spram duše i spram Boga. Živi identitet principa u duši, koji ju uzdiže u duh, je ta razlučivost principa i neutvrđenost njihova odnosa te se tek u toj etapi dovršava stvaranje, tj. Bog dolazi kao aktualno egzistirajući. No, puno određenje duha Schelling iskazuje pojmovima *samosti* i *personalnosti*. Naime,

„Samost kao takova jest duh, ili čovjek jest duh kao samostno, posebno (od Boga odvojeno) bitstvo, koja povezanost sačinjava upravo personalnost. Ali time da je samost duh, ona je istodobno dignuta iz kreaturnog u nadkreaturno, ona je volja koja sebe samu sagledava u potpunoj slobodi, nije više oruđe univerzalne volje koja stvara u prirodi, nego je iznad i izvan svekolike prirode. (...) Time da je duh, samost je dakle slobodna od oba principa.“ ¹⁰¹

Samost je tako duh u obličju konačnog bića kojem je bitna odredba mogućnost određivanja odnosa principa svega postojećeg. Takvo biće nije naprosto određeno od Boga, već se odvaja od njega. Ono tako nadilazi i lanac bivanja, a spram uzroka se tog bivanja, ako ga već ne nadilazi, postavlja barem kao njemu ravno. Samost je tako pojedino biće koje nije podvrgnuto onom vrhovnom, već se od njega odvaja. Pojedinačno biće koje nije za nekoga ili nešto, već *za* sebe samo. ¹⁰² Personalnost je pak s druge strane određenje takve potpune neodređenosti. Ona je odnos povezanosti takvog samoovisnog bića s Bogom.

¹⁰⁰ Ibid., str. 34.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² U tom smislu valja istaknuti još jedanput onaj spomenuti karakter samosvijesti koji se određuje perspektivom *za*. Sve stvari kao postojeće jesu *za* samosvijest, samo je samosvijest *za* sebe samu.

Zbog takvog određenja samosti Schelling može govoriti o duhovnosti zla.¹⁰³ Također, zlo time nije pojmljeno na tradicionalni način kao nesavršenstvo, odnosno nedostatak, jer se upravo u onom najsavršenijem biću prirode javlja mogućnost za zlo. Isto tako, zlo nije smješteno u osjetilnosti naspram uma¹⁰⁴ u kojoj je dobro, jer je kod samosti riječ o biću koje svoju partikularnu volju ima u potpunoj transparentiji kao vlastitu, pri čemu je ta transparentija moguća tek kod samosvijesti. Tek kao samosvjesna ili umna, volja nije određena kao instinkt te se postavlja u nezavisnosti spram objekata prema kojima je usmjerena. Schelling sam ističe da u životinji taj mračni princip, ili temelj, jest djelotvoran, „ali on u njoj još nije rođen u svjetlo, kao u čovjeku, on nije *duh* i razum“. ¹⁰⁵ Osim toga, čak niti razrađenija varijanta spomenutog dualizma uma i osjetilnosti, kakva se pojavila u idealizmu, nije uspjela izaći na kraj s problemom zla. Zlo se uzimalo ili kao prevladavanje osjetilnosti nad umom (Fichte)¹⁰⁶ ili kao kontingentan subjektivan čin slobode kojime se prihvaća moralno legitimna ili nelegitimna forma maksime za sva daljnja djelovanja (Kant). Kako je već bilo pokazano, idealizam s postavljenim horizontom samosvijesti kao jedinim legitimnim horizontom spoznaje nije uspio izaći na kraj s problemom zla. Ono se pokazalo kao slijepa pjega uma. Uzrok zla u nemoći uma ili u kontingenciji slobode nije mogao biti usklađen s sistematskom spoznajom slobode.

3.6. Pozitivni pojmovi dobra i zla

Schelling stoga sukladno pozitivnom pojmu slobode daje pozitivne odredbe dobra i zla. Ta se pozitivnost dobiva preko *živog* pojma pozitivnosti. Naspram uobičajenog pojma kojem je komplement pojam privacije ili lišenosti, Schellingov živi pojam pozitivnosti „potječe iz odnosa cjeline spram pojedinačnog, jedinstva spram mnoštva (...). Ono pozitivno jest uvijek cjelina ili jedinstvo“. ¹⁰⁷ Tako prema pozitivnom određenju i dobro i zlo jesu jedinstva. Međutim, pobliže određenje tog jedinstva daje i razliku dobra i zla. Pretpostavka za zlo i dobro, tj. mogućnost za zlo i dobro Schelling imenuje slobodom ili duhom. Čovjek kao jedino prirodno biće kojemu je volja neodređena tim dvama principima i utoliko slobodna, može sebe usmjeriti

¹⁰³ Schelling samo u rijetkim slučajevima sinonimno upotrebljava pojmove personalnosti i duhovnosti (usp. *ibid.*, str. 44). Uobičajena upotreba shvaća personalnost kao povezanost s Bogom i pojmom dobra, kako je bilo pokazano u navedenom citatu, dok je duhovnost shvaćena upravo u istome smislu kao i sloboda, tj. ona mogućnost za dobro i zlo, ili za povezanost i suprotstavljenost Bogu.

¹⁰⁴ Pritom valja napomenuti da se pojam uma ovdje ne uzima u Schellingovom smislu kao *primum passivum* ili prvobitna mudrost (usp. *ibid.*, str. 66), nego u standardnom idealističkom smislu kao moć samoodređenja.

¹⁰⁵ *Ibid.*, str. 39.

¹⁰⁶ M. Kosch, „Idealism and Freedom in Schelling's *Freiheitschrift*“, str. 145–159.

¹⁰⁷ *Ibid.*, str. 38.

prema razumu kao onoj ontološkoj normativnoj instanci, tj. prema univerzalnoj volji ili Bogu u užem smislu. Ona je utoliko ozbiljena univerzalna volja, jer ju čovjek kroz svoju slobodnu volju pušta da djeluje bez prinude kao u prirodi. Schelling takav odnos uspoređuje s onim u prozirnome tijelu (npr. kristalu) gdje je materija „pričuviste višeg principa svjetla“.¹⁰⁸ Tako određena volja čovjeka je duh u kojem je Bog *actu* egzistirajući. Tome nasuprot može svojevolja ili slobodna čovjekova volja težiti vlastitom prepotenciranju do mjesta univerzalne volje, tj. postaviti sebe 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“.¹⁰⁹ Svojevolja u tom pogledu negira vlastitu ograničenost kao temeljem individuira volja predstavljajući se za neposrednog reprezentanta univerzalne volje, štoviše za univerzalnu volju samu.¹¹⁰ Pozitivan pojam dobra je utvrđeni poredak principa u kojem se volja temelja kao osnova svojevolje kroz slobodu svojevolje (individualne volje čovjeka) podvrgava univerzalnoj volji. Zlo je obrtanje spomenutog odnosa principa. Na taj način Schelling daje metafizičku nadopunu standardnog tumačenja dobra i zla, prisutnog i u klasičnoj njemačkoj filozofiji, u kojem je dobro prepoznato kao poopćavanje partikularne volje, dok je zlo tome suprotno uzdizanje i postavljanje partikularnosti na rang opće volje. Stoga Schelling može prvo jedinstvo, ili ono dobro, nazvati istinitim jedinstvom, a ono zlo krivim ili lažnim jedinstvom. Zlo tako „počiva na pozitivnoj izvrnutosti ili preobrtanju principa“.¹¹¹

Time je Schelling izložio na temelju pozitivnog pojma slobode ujedno i pozitivne pojmove dobra i zla. Namjera je bila u otkrivanju strukture bitka koja bi onda dala pretpostavke za cjelinu ili pozitivnost spomenutih pojmova. Pojmovi dobra i zla su tako 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 i moguće pronaći anticipacije zla u prirodnom svijetu u obliku bolesti i deformacija. Iako to nije zlo u punom smislu, ti primjeri pokazuju rastrojavanje tog ispravnog odnosa kroz osamostaljivanje dijela naspram cjeline. S druge strane uzeto, zbilja dobra i zla kroz slobodan ljudski čin upućuje na samu strukturu bitka.

¹⁰⁸ Ibid., str. 35.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Takav odnos Slavoj Žižek imenuje *kratkim spojem*. Uzimajući upravo domenu ideološko-političke borbe kao primjer za razumijevanje zla kod Schellinga, Žižek pokazuje karakter tog kratkog spoja: „'Zlo' u svojem najelementarnijem obliku je otud 'kratki spoj' između Partikularnog i Univerzalnog (...). (...) kada se proglasim neposrednim 'dužnosnikom Čovječanstva' (ili Nacije ili Kulture), time postižem upravo suprotno od onoga što tvrdim da radim, Univerzalnu dimenziju na koju se pozivam (Čovječanstvo, Nacija, Država) degradiram na svoju vlastitu partikularnost, jer moje partikularno gledište odlučuje o sadržaju Čovječanstva.“ (S. Žižek, *Nedjeljivi ostatak*, str. 80.)

¹¹¹ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 36.

U dobru se principi postavljaju u svoj ispravan odnos, dok se u zlu ta veza izvrće. S obzirom da je sam početak stvaranja uzrokovan samoobjavom Boga kao razvijanjem samoga Boga, u dobru Bog jest kao *actu* egzistirajući, dok se u zlu, shodno tome, Bog povlači u potenciju te se svrha stvaranja izokreće. Ili, kako je to Žižek iskazao, „ta zlodjela kao da se ne tiču samo ljudskih bića, nego cijelog univerzuma, tj. kao da u tim djelima i kroz njih, sam univerzum ljudi, pervertira se, rastrojava (uzmimo, na primjer, prizore podivljale prirode – potrese, pomračenja sunca – koji su pratili raspeće na križu)“.¹¹² Međutim, ona ontološka struktura je učinila pojmljivom tek mogućnost kako zla, tako i dobra. Mogućnost zla je, s obzirom na Boga kao najsavršenije biće, postala pojmljiva tek razlikovanjem temelja kao onoga što jest u Bogu, a nije on sam. Pri tome temelj kao nužna pretpostavka stvaranja nije sam po sebi zlo, iako daje mogućnost za zlo kao princip individuacije. U tome smislu Schelling razlikuje volju temelja kao jednu volju za objavom, koja onda uopće vodi k slobodnoj volji ili svojevólji, i volju ljubavi kao jedinstvom tih dvaju konstituensa ili principa u Bogu.

3.7. Zbiljnost zla i prelazak iz prirode u povijest

Pozitivni pojmovi dobra i zla te njima pretpostavljeni pojam slobode jesu bili put za dijalektičko redefiniranje Boga. Njihova je mogućnost trebala voditi mogućnosti dijalektičkog identiteta boga kao odnosa egzistencije i temelja. Pozitivan je pojam slobode učinio mogućim pojmiti slobodu unutar panteističkog okvira, no s druge je strane sloboda bila svrhovito određena objavom Boga. Čovjek je tako razumljenom slobodom „postavljen na vrh gdje on na jednaki način ima u sebi izvor samokretanja k Dobru i Zlu (...), ali on ne može ostati u neodlučenosti, jer se Bog nužno mora objaviti“.¹¹³ Ranije je bilo rečeno da je Bog tek kao duh, odnosno kao stvoreno biće koje ima moć mijenjanja odnosa dvaju principa svega što jest, uistinu Bog kao *actu* egzistirajući. Kako Bog zbog samoobjave (ili samorazvoja) stvara, a on je aktualan ili objavljen tek u čovjeku kao duhovnom biću, njegova se objava onda mora dovršiti ne u prirodi, već u sferi duha ili povijesti. Čovjek u povijesti nastavlja ondje gdje je Bog u prirodi stao. Time, ako je objavom omogućena sloboda, ta se objava dovršava u povijesti kao realizaciji slobode. Zbog toga se Bogu nikako nije mogla pripisati odgovornost za zlo. Ta je odgovornost u potpunosti pala samo na čovjeka. Razlog tome Schelling daje odgovarajući na

¹¹² S. Žižek, *Nedjeljivi ostatak*, str. 81.

¹¹³ Ibid., str. 40.

pitanje zbiljnosti zla. Pod vidom zbiljnosti htio se ustanoviti efektivni uzrok zla. Naime, htjela se pokazati ona nužna realizacija slobode u dobru i zlu.

Pomoć u tome Schellingu su dali upravo uvidi njemačkog klasičnog idealizma. Riječ je o formalnom pojmu slobode od kojeg je, unatoč nedostatnosti, i sam Schelling pošao. Formalnost se tog pojma sastojala u slobodi razumljenoj kao samozakonodavstvu umne volje. Za Schellinga ključni momenti tog pojma bili su prostorno – vremenska neovisnost stvari po sebi, tj. *noumenona* ili inteligibilnog bitstva, te identifikacija slobode i nužnosti. Prostorno-vremenska neovisnost je ona poznata (negativna) karakteristika onog noumenalnog koje je u osnovi svih stvari pa tako i u osnovi čovjeka. Ona je čovjeku, prema Kantu, uvijek, dostupna jedino kao fenomen ili spoznajnim moćima iskonstruirani predmet iskustva. Utoliko ta noumenalna osnova leži s onu stranu spoznaje pa tako i vremena ili bivanja, tj. ona je vječna.¹¹⁴ Kao vječna ona ne može prelaziti u ono konačno.¹¹⁵ Stoga da bi se nešto odredilo kao slobodno, mora ono biti istovjetno s onim inteligibilnim, slijediti neposredno iz njega. Tek preko takovog pojma inteligibilnog bitstva ili noumenona dolazi Schelling do implikacije slobodnog djelovanja kao djelovanja po vlastitoj unutrašnjoj naravi, jer „da bi sebe moglo odrediti, moralo bi ono već u sebi biti određeno, zacijelo ne izvana, što proturječi njegovoj (vječnoj, op. a.) prirodi, a niti iznutra putem bilo koje slučajne ili empirijske nužnosti“.¹¹⁶ Biti određen, ili ograničen, ničime drugim do sobom samim znači da se poput Spinozinog poimanja boga djeluje iz *nužnosti* vlastite naravi. Tako se iz vječne biti noumenalne stvari dolazi do slobodnog djelovanja kao onog koje da bi bilo slobodno mora *neposredno* (po načelu identiteta) proizlaziti iz same te noumenalne stvari ili slobode, tj. dolazi se do određenja slobode kao nužnosti. Pitajući za unutrašnju nužnost po kojoj se u slobodi djeluje Schelling dolazi do – slobode. Tj. sloboda je djelovanje po nužnosti vlastite naravi, a jedina narav koja može djelovati vlastitom nužnošću je sloboda. To znači da se sloboda ne može eksplicirati ni iz čega drugoga do iz sebe same. Sloboda je ono jedino koje je neuvjetovano, točnije kazano – samouvjetovano. Fichte je u svojem pojmu *Tathandlung* opisao ono biće koje ima takvu autoreferencijalnu strukturu, to je naravno samosvijest, čiji bitak nužno jest tako da sebe samoga postavlja. Zbog takve strukture „bitstvo čovjeka je bitstveno *njegov vlastiti čin*; nužnost i sloboda stoje jedna u drugoj“.¹¹⁷

¹¹⁴ Uzgred valja spomenuti Schellingovo čuđenje Kantovoj kratkovidnosti u neuviđanju veze između stvari po sebi čovjeka, dakle slobode, i stvari po sebi ostalih bića. Naime, već su Kantove *Kritike* dale mogućnost za dinamički pojam prirode kao samopokrećuće cjeline. Usp. F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 27.

¹¹⁵ Tu se ponovno javlja ono konstantno prisutno problematiziranje odnosa konačnog i beskonačnog u Schellingovom mišljenju.

¹¹⁶ Ibid., str. 46.

¹¹⁷ Ibid., str. 47.

Zlo tako postaje zbiljsko preko samosvjesnog čina kojime se samosvijest konstituira i određuje za dobro ili za zlo. Slično subjektivnoj osnovi samovolje kojom se samovolja određuje za moralno legitimnu ili nelegitimnu maksimu, kako je to bilo objašnjavano kod Kanta, i ovdje je riječ o inteligibilnom činu, koji međutim nije kontingentan, već vječan. Čovjek svojom samosviješću kao ono jedino što može biti za sebe samo i time neovisno od dva principa jest duh, ali sada ne više beskonačan duh, koji jest jedinstvo razuma i čežnje i koji ljubavlju potiče boga na stvaranje, već kao konačan i utoliko zbiljski duh. Time što je on u osnovi duhovno biće njegov čin seže do u sami početak stvaranja. Taj slobodan čin nije odluka kao izbor za jedno ili drugo, već odlučnost¹¹⁸ u jednome ili drugome. Utoliko konkretna ljudska djelovanja svoju unutrašnju nužnost crpe iz tog slobodnog čina kao svoje osnove. Međutim, sloboda se sastoji u tome da ta odlučnost jest jedno ili drugo, dobro ili zlo. Slobodom se tako sabire mogućnost za dobro i zlo, ali i određenost za jedno ili drugo, tj. sabiru se mogućnost i zbiljnost kao određenost (odlučnost). Takav je upravo pojam *causa sui*, kao ono što jest tako da sebe određuje, tj. ono čiji bitak jest u samopostavljanju. Radikalnost se takvog viđenja slobode kao samopostavljene nužnosti očituje najbolje u biblijskom pitanju Judine odgovornosti za izdaju Krista. Schelling na tragu slobodnog čina kao vječnog čina činjenicu Judine izdaje vidi kao nešto što „nije mogao promijeniti niti on sam niti neka kreatura, pa ipak nije on izdao Krista prinuđen, nego voljno i s punom slobodom“.¹¹⁹ Radikalno zlo u tome okviru jest upravo vlastitim samosvjesnim vječnim činom predestiniranost za zlo. Time se pojam slobode, potaknut identifikacijom s nužnošću u idealizmu, odvodi do svoje krajnje granice, a ona je *predestiniranost* i to kao vlastito djelovanje koje je po prirodi vječno.

Konzekvencija toga je nemogućnost samostalnog preobraćenja, koje „bar za ovaj život ubija“,¹²⁰ te ujedno i inherencija onog konačnog u beskonačnom kojime je određeno. Konačna djelovanja zapravo jesu tek jedno odmatanje vječnog čina koji jest tako da biva u vremenu. S obzirom na to, Žižek primjećuje da „za Schellinga vječnost nije modalitet vremena; prije je samo vrijeme specifičan oblik (ili bolje, modifikacija) vječnosti. (...) sloboda je za Schellinga trenutak 'vječnosti u vremenu'“, međutim, „*sama vječnost začinje vrijeme kako bi izašla iz mrtvouzice u koju je zapala*. (...) 'početak vremena' je, posve suprotno, trijumfalni uspon, akt odluke/razlučivanja kojim Apsolut razrješuje mučno kruženje nagona (mračan temelj u Bogu prije samoga stvaranja, op. a.) te se iz začaranog kruga probija u slijed vremena.“¹²¹

¹¹⁸ Usp. M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 155.

¹¹⁹ Ibid., str. 48.

¹²⁰ Ibid., str. 49. Schelling, doduše, ostavlja mogućnost moralnog usavršavanja i popravljivanja, ali ostaje pitanje uključuje li to i potpuni obrat.

¹²¹ S. Žižek, *Nedjeljivi ostatak*, str. 37.

Povijest je tako događanje ili ostvarivanje tog vječnog čina. Čovjek kao duh može dovesti do pune aktualizacije Boga, što se događa u dobru, ili do povlačenja Boga u potenciju, tj. izokretanje svrhe stvaranja, što se događa u zlu. Time što je čovjek duh on svojim slobodnim činom ponavlja prvi čin stvaranja kao sjedinjenje čežnje i razuma u realno i konačno jedinstvo. Žižek ističe:

„(...) praisvorni akt slobodne odluke nije samo čovjekov neposredni dodir s praisvornom slobodom kao bezdanom iz kojega proizlaze sve stvari, tj. neka vrsta kratkog spoja, izravnog preklapanja, između čovjeka i Apsoluta; taj akt kontrakcije (prijelaz iz slijepe sile čežnje u stvarajuću razumsku volju, op. a.) bitka, odabiranja vlastite vječne naravi, *mora biti opetovanje istog akta samoga Apsoluta*. (...) U istom smislu u kojem je povijest iskušenje za čovjeka – teren na kojem čovječanstvo mora dokazati svoju kreativnost, ostvariti svoje mogućnosti – sama je priroda iskušenje za Boga, teren na kojemu se *On* sam mora razotkriti, staviti na kušnju svoju kreativnost.“¹²²

Zato prirodu i povijest Schelling shvaća analognim carstvima, tj. „isti periodi stvorbe, koji su u ovome jesu i u onome; i jedno je drugome prispodoba i objašnjenje“.¹²³ Ono jedinstvo principa koje je u prirodi bilo nesvjesno i nepromjenjivo, čovjek svojim slobodnim činom dovodi u ispravan ili krivi odnos. Upravo ta mogućnost slobodne odlučnosti za povezivanje samovolje s Bogom (ili onime u Bogu što sačinjava njegovu bit – razumu) kao univerzalnom voljom vodi povratku prirode u samog Boga. Onaj materijalni uzrok stvaranja, koji je u temelju kao principu individuacije, tim se činom zbiljski sjedinjuje s Bogom. Tako Schelling u čovjeku vidi posrednika Boga kroz kojeg „Bog (nakon zadnjeg odjeljivanja) poprima i prirodu i čini je Bogom“.¹²⁴ Ta posrednička uloga čini čovjeka iskupiteljem prirode. Time što i priroda ima svoju svrhu u čovjeku, tako i sama povijest mora imati svoj krajnji cilj. Kraj Schelling vidi u razvijenom početku kao izgonu zla. Time što mogućnost zla počiva na izokretanju principa ili krivom jedinstvu te je utoliko ono što tek prividno postoji (no svejedno postoji), daje se i mogućnost poništavanja privida. U tom kraju „Dobro uzdignuto iz temelja biva povezano u vječno jedinstvo s izvornim Dobrim; oni rođeni iz tmine na svjetlo pridružuju se idealnom principu kao udovi njegova tijela u kojem je onaj savršeno ozbiljen i sad je sasvim personalno bitstvo“.¹²⁵ Kraj je stoga potpuna realizacija Boga kao slobodno sjedinjenje onog što je od Boga

¹²² Ibid., str. 22–23.

¹²³ F. W. J. Schelling, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječke slobode i predmetima koji su s time u vezi“, str. 42.

¹²⁴ Ibid., str. 63.

¹²⁵ Ibid., str. 60.

stvoren, ali neovisno, dakle, čovjeka te posredstvom njega i prirode s Bogom samim. Ta zaokružena personalnost je, kako je rečeno, ono što je bilo na samome početku stvaranja – *duh kao ljubav*. Ljubav Schellinga vodi najdubljoj točki istraživanja, odnosno onome što je bilo prije samoga Boga. To što je prethodilo Bogu Schelling, oklijevajući u poistovjećenju s ljubavlju, imenuje *bezdanom*. Shvaćen kao apsolut, bezdan Schelling vidi kao apsolutnu indiferenciju svih pa tako i vrhovnih opreka temelja i egzistencije, u kojoj su te opreke niti sjedinjene u tome kao nečem trećem niti su one realno postojeće. Odnos opreka u bezdanu nije konjunkcija ili implikacija, već disjunkcija. Upravo se time opreke bezdanu prediciraju kao neopreke što vodi mogućnosti dijeljenja. Na krajnje pitanje dijeljenja Schelling odgovara:

„No bezdan se dijeli u dva jednako vječna početka, samo zato da njih dvoje koji u njemu, kao bezdanu, nisu mogli biti istodobno ili jedno, putem ljubavi postanu jedno, to jest on se dijeli samo da bi bilo življenje i ljubljenje i personalna egzistencija. Jer ljubav nije niti u indiferenciji, niti ondje gdje su oni suprotstavljeni povezani, koji povezivanje trebaju za bitak, nego (da se ponovi već kazana riječ) to je tajna ljubavi da ona takove povezuje, od kojih bi svako moglo biti za sebe a ipak nije, i ne može biti bez drugoga. (...) Ali temelj ostaje slobodan i neovisan o Riječi sve do konačnog potpunog odjeljivanja. (...) Tada sve biva podvrgnuto duhu: u duhu je ono egzistirajuće jedno s temeljem za egzistenciju; u njemu su oboje zbiljski istodobno, ili on je apsolutni identitet obojega. Ali iznad duha jest prvobitni bezdan koji nije više indiferencija (ravnodušnost), a ipak nije identitet obaju principa, nego je opće, spram svega jednako a ničim obuzeto jedinstvo, od svega slobodno a ipak sve djelatno prožimajuće dobročinjenje, jednom riječju, ljubav koja je Sve u Svemu.“¹²⁶

¹²⁶ Ibid., str. 62.

4. Zaključna razmatranja o pojmu prirode u *Spisu o slobodi*

Iz prethodnog je prikaza postalo razvidno kako se u *Spisu o slobodi* jedan izričito nemehanicistički pojam prirode. Izuzetnost se poduhvata poduzetog u spisu pokazuje u pokušaju da se pojam slobode proširi s etičke dimenzije na metafizičku kroz vezu prirode i slobode. Formalni pojam slobode, postavljen klasičnim njemačkim idealizmom, Schelling je dopunio realnim elementom koji mu se pokazao upravo u ispravno shvaćenom pojmu prirode. Time je Schelling napravio otklon ne samo od novovjekovnog i današnjeg pretežno mehanicističkog pojma prirode, nego i od samog klasičnog njemačkog idealizma kao njegovog misaono – životnog horizonta. Suvremena je znanost pokazala reperkusije radikalnog mehanicizma u obliku razorne moći tehnike koja se objelodanila u 20. stoljeću. Ta je moć utoliko učinila vidljivijim pogrešna i do tada previđana polazišta te znanosti. Ona se mogu locirati u novovjekovlju kao velikom obratu idejne paradigme. Taj se obrat očitovao u potpunom desupstancijaliziranju svega što jest svodeći ga na njegovu pojavu i postavljanju čovjeka kao na sebi samome osnovano i od cjeline prirode radikalno odvojeno biće, kojem priroda stoji tek kao teorijski iskonstruirani mrtvi objekt dostupan za ovladavanje i iskorištavanje. Posljedica toga bila je relacijsko, tj. puko kauzalno i stoga mehanicističko poimanje prirode i s time prateći antropocentrizam. Utoliko se u suvremenosti, na primjeru Jonasa i Höslea, iskazao zahtjev za jednom sveobuhvatnom metafizikom, koja će objединiti i ljudsku i ne-ljudsku stranu prirode te utoliko prevrednovati dotadašnje manjkave pojmove čovjeka i prirode. Ta se metafizika postavila nužnim uvjetom rješavanja ekološke krize. Njen je cilj bio dinamički pojam prirode i cjelovito komplementarno poimanje odnosa čovjeka i prirode. I kroz taj se aspekt, između ostalih, Schelling pokazao nezaobilaznim filozofom.

Njegov se kontinuirani interes za filozofijom prirode u vlastitom samorazumijevanju pokazao kao put za puno poimanje ključnog pojma klasičnog njemačkog idealizma, dakle pojma slobode. Idealizmom postavljeni legitimni transcendentalni horizont to nije mogao učiniti. To se nije moglo niti u njegovoj spekulativnoj varijanti kao „logika same stvari“, koja se ispostavila kao „stvar logike“. Stvar po sebi koju je Kant uveo u ulogu krajnjeg i sistematskog pojma, kao spoznajom nerazloživog dijela realiteta koji, čineći granicu teorijske i praktičke strane spoznaje, postaje u daljnjem hodu klasičnog njemačkog idealizma prepreka bezuvjetnosti slobode otkrivene u praktičkom karakteru samosvijesti. Da bi se do te bezuvjetnosti slobode dospjelo, tj. njezine apsolutnosti, ta je granica morala biti prekoračena. Strogo ostajući unutar horizonta samosvijesti, Fichte je svojim uvidom u njenu praktičku bit izraženu pojmom *Tathandlung* pokušao tu granicu ukinuti. Hegel je, kao Schellingov filozofski vršnjak, tu

granicu htio ukinuti u pojmu apsoluta. Međutim taj je pojam, za razliku od Schellinga, razvio kao produktivno mišljenje. Priroda se takvome mišljenju pokazuje tek kao njegov drugobitak, tj. kao moment njegova samorazvoja ka vlastitoj zbilji koja se, u obliku pojma, postiže u samosvjesnom mišljenju. Greška se idealizma upravo sastojala, kako je to bilo ranije prikazano, u pokušaju da se priroda disolvira u samosvijest, kao njen produkt ili njen drugobitak.

Očitovanje se te greške dogodilo u nepotpunim pojmovima dobra i zla, koji su stajali na pretpostavci isto tako nepotpunog pojma slobode. Upravo je pojam zla postao inicijalnom točkom razvijanja metafizike u *Spisu o slobodi*. Nepotpunost pojmova zla i slobode sastojala se u nemogućnosti njihova povezivanja. Kantom postavljeni transcendentalni horizont s pojmom slobode kao samozakonodavstva umne volje nije mogao integrirati u sebe moment voljne odluke za zlo. Krajnji Kantov doseg u razrješenju tog problema bio je u pojmu samovolje ili subjektivne osnove kojom moralni subjekt sebe određuje za prihvatanje ili neprihvatanje moralno legitimne maksime. Kant s time premašuje granice postavljene *Kritikom praktičkog uma*, gdje je sloboda bila u nužnoj vezi s moralnim zakonom tako da je moralni zakon spoznajni uvjet slobode, dok je sloboda uvjet postojanja moralnog zakona. Sloboda se time pomaknula od nužnosti (po vlastitoj naravi) prema kontingenciji.

Namjera u povezivanju slobode i zla bila je u cjelovitom i sistematskom pojmu slobode. S obzirom da je sloboda trebala biti centralan pojam sistema i točka iz koje bi se razvila cjelina sistema, morala se razriješiti opreka slobode i nužnosti. Ona se mogla razriješiti jedno kroz njihovo sjedinjenje u počelu ili Bogu. Stoga je Schelling svoj okvir istraživanja izmjestio iz transcendentalnog u panteistički. To je značilo nužno razračunavanje s iskrivljenim interpretacijama Spinoze. Za Schellinga ključan problem Spinozina panteizma nije bilo tobožnji ateizam ili poistovjećenje stvorenog i stvoritelja, već mrtvi pojam boga. No, to nije značilo Schellingovu regresiju na pretkantovske dogmatičke pozicije. Sam je Schelling konstantno isticao izuzetnost idealizma njegova doba koji je jedini u povijesti filozofije dao razumljiv pojam slobode. No unatoč tomu, taj je pojam bio nedostatan i utoliko tek formalan, a ne još sadržajan ili pozitivan pojam slobode.

Naspram formalnog pojma slobode kao samozakonodavstva umne volje, Schellingov se pozitivni pojam sabire u određenju slobode kao *mogućnosti za dobro i zlo*. S obzirom na eksplicitan panteistički okvir, to je vodilo nužnoj rekonceptualizaciji Boga. Pretpostavka za tako određenu slobodu je živi i personalan pojam boga. Takav je Bog mogao biti pojmljen jedino dijalektički razumljenim zakonom identiteta. Njime se ponajprije ne ponavlja greška

iskrivljenih interpretacija Spinoze, koje pored Boga ne mogu pojmiti od njega razlikovano biće, ili greška fatalističke varijante takve interpretacije, koja pored Boga ne može pojmiti slobodu. No ono što je za problematiku zla ključno, tim se dijalektičkim poimanjem Boga uspijeva dovesti u vezu Boga kao stvoritelja i zlo kao stvarnost stvorenog.

Dijalektički razumljen Bog je Bog objave i to u bićima koja su njemu nalik, dakle slobodnim bićima. Priroda tako crpi svoju vrijednost u tom iskazivanju i razvijanju boga. Objava je posljedica Božje potrebe za samorazvojem. No taj se samorazvoj, i to je bit dijalektičkog pojma boga, događa zbog Boga koji u sebi ima ono što nije on sam. Horizont za takvo poimanje Boga, ali i za pojmove dobra i zla pa tako i slobode, jest priroda. Filozofijom prirode pronađeni pojmovni par temelja i egzistencije daje odgovor na dijalektički pojam boga i slobodu kao mogućnost za dobro i zlo. Čak štoviše, za Schellinga temelj i egzistencija jesu zbiljski konstituenti svega postojećeg. Dok je egzistencija Bog u svojoj čistoj samoprezenciji, kao predstava samog sebe ili razum, temelj je priroda u Bogu. Temelj je onaj racionalno nerazrješivi ostatak kao ono iz čega bića jesu, a da nije ta bića sama. Utoliko je on sličan hiletičkom momentu stvari kod Aristotela, ali i Platonovoj *chora*. Schelling ga još antropomorfistički i stoga analogno naziva čežnjom. Tako shvaćen, temelj stoji kao princip individuacije. Postavljanje temelja u Boga vodi k poimanju razlike u Bogu samome, tj. dijalektičkom pojmu boga. Takav Bog se objavljuje upravo zato da pomiri tu razliku u sebi, da je postavi kao zbiljsko jedinstvo. Stvaranje se tako sastoji u tome da Bog u stvorenoj prirodi razlučuje ta dva principa, koja su u njemu bili nerazlučeno i utoliko nezbiljsko jedinstvo. No, zbiljsko jedinstvo dolazi tek s onim bićem koje bez izvanjske prinude može određivati odnos tih dvaju principa. U prirodi oni stoje u razlučenom, ali utvrđenom odnosu u pojavi jedinke naspram vrste. Tek s čovjekom stupa mogućnost slobodnog utvrđivanja njihova odnosa. U čovjeku kao duhovnom biću dolazi ta mogućnost koja jest sloboda ili mogućnost za dobro i zlo. Čovjek svoju slobodnu volju, dobivenu iz temelja kao principa individuacije, može identificirati s univerzalnom voljom koja je sami Bog, tj. egzistencija ili razum, čime ozbiljuje Boga i ostvaruje personalnost u povezanosti s Bogom. S druge strane, svoju samovolju može on postaviti za sebe samu, tj. na mjesto Boga, čime raskida odnos s Bogom. Prvo je pojam dobra, a drugo zla. Stoga Schelling i naziva jedno ispravnim, a drugo krivim jedinstvom te pojam zla dodatno određuje kao pozitivnu izvrnutost.

Mogućnost slobode pa tako i pojmovi dobra i zla su se razvili na razlaganju ontološke strukture svega postojećeg. U temelju, kao onome u Bogu koji nije Bog sam, krije se mogućnost zla, no to ne vodi manihejskom poimanju dualizma dobra i zla. Ta mogućnost u temelju ne

znači zbiljsko zlo samo. To se zbiljsko zlo događa jedino kroz slobodnu volju čovjeka, koja je svoju strukturu razotkrila u formalnom pojmu slobode klasičnog njemačkog idealizma. Zbiljsko se zlo događa tek u povijesti kao realizaciji slobode. Sloboda je akt samodređivanja volje koji seže do u sam početak stvaranja u vlastitu mogućnost za dobro i zlo, tj. čovjekov je slobodni akt analogan aktu stvaranja. Povijest tako postaje epoha dovršenja objave Boga analogna epohi prirode. Objava nakon vremena prirode ulazi u vrijeme realizacije slobode kao čovjekove samorealizacije Boga ili u vrijeme povijesti. Stoga čovjek jedini može privesti stvaranje svojem kraju kroz sve veće jedinstvo s Bogom, ali i izokrenuti tu svrhu u zlu. Time što u čovjeku stvorena priroda dolazi do mogućnosti samostvorene prirode, tj. do slobode kao neuvjetovanog odnosa dvaju principa, a stvorena je priroda upravo posredstvom temelja kao principa individuacije stvorena, priroda se kao dio Boga koji nije Bog sam – ili temelj – vraća Bogu upravo kroz čovjeka. Kraj tog povratka je u kraju povijesti kao izgonu zla i kraju sveopćeg stvaranja u vječnosti, tj. kraj je u razvijenom početku. Bezdan koji se prije Boga u aktu slobode razdijelio u temelj i egzistenciju, da bi ikakvog jedinstva uopće bilo, završava u realiziranom jedinstvu kao ljubavi.

Pojam prirode tako kod Schellinga postaje pretpostavka za personalno shvaćanje Boga pa onda i za slobodu kao mogućnost za dobro i zlo. Personalnost je kod Schellinga mišljena najprije kao veza Boga i čovjeka, kao dobro i ljubav. No, ta je veza uopće i bila mogućom preko razlike i potrebnog povezivanja temelja i egzistencije u Bogu samome, dakle preko prirode u Bogu. Ta je prvotna priroda ili priroda u užem smislu ono što jest u Bogu, a nije Bog sam, tj. element njegove samorealizacije. Stvorena priroda kao cjelina jest objava kao razvoj Boga samog i ona svoje dovršenje dobiva u povijesti. Antropocentrizam se u takvome pristupu preinačuje u antropomorfizam,¹²⁷ zbog čega se cjelina postojećeg tumači iz najviše potencije prema nižoj, a ne obratno. Utoliko se odgovornost za prirodu, kao jedne epohe otkrivanja Boga, u takvoj inačici antropocentrizma nameće kao nužna posljedica, jer se kontinuitet stvaranja nalazi u slobodi kao razvijanju Boga. Moralni zakon, tj. samodjelatna bit samosvijesti može biti nužan uvjet za spoznaju slobode, no njen se puni metafizički pojam razvija tek u horizontu prirode. Utoliko priroda kod Schellinga postaje pravim spoznajnim uvjetom metafizičkog pojma slobode i prednacrtnom njene realizacije u povijesti.

¹²⁷ Usp. M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 164.

5. Literatura

- Barbarić, Damir, *Skladba svijeta: Platonov Timej*, Matica hrvatska, Zagreb, 2017.
- Barišić, Pavo, *Dijalektika običajnosti: utemeljenje filozofije prava u Hegela*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988.
- Despot, Branko, „Uz ovaj izbor“, u: Branko Despot, *O bitstvu slobode*, Cekade, Zagreb, 1985.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Odabrane filozofske rasprave*, Kultura, Zagreb, 1956.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Gramši, Antonio [Gramsci, Antonio], *Izabrana dela*, Beograd, Kultura, 1959.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich], *Istorija filozofije III*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989.
- Heidegger, Martin, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, Ohio University Press, Ohio, 1985.
- Hösle, Vittorio, *Filozofija ekološke krize*, Matica hrvatska, Zagreb, 1996.
- Jonas, Hans: *Princip odgovornost: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.
- Jurić, Hrvoje, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb, 2010.
- Jurić, Hrvoje, „Život usred života: zašto i kako je nastajala bioetika?“, *Sarajevske sveske*, br. 47–48, 2015, str. 13–23.
- Kangrga, Milan, *Etika: osnovni problemi i pravci*, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2004.
- Kangrga, Milan, *Spekulacija i filozofija: od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
- Kant, Immanuel, „Prolegomena za svaku buduću metafiziku“, u: Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb, 1953.
- Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Kant, Immanuel, *Kritika moći suđenja*, Naprijed, Zagreb, 1976.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.
- Kant, Immanuel, *Religija unutar granica pukog uma*, Naklada Breza, Zagreb, 2012.

Kosch, Michelle, „Idealism and Freedom in Schelling's *Freiheitschrift*“, u: Lara Ostaric (ur.), *Interpreting Schelling*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, str. 145–159.

Krämer, Hans, *Platonovo utemeljenje metafizike*, Demetra, Zagreb, 1997.

Marx, Karl, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.

Miladinov, Kiril, *Autopsija apsolutnoga: Schellingov nedovršeni projekt*, Demetra, Zagreb, 1998.

Pejović, Danilo, „Pogovor“, u: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1986.

Petrović, Gajo, *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1982.

Raunić, Raul, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, 2005.

Scheler, Max, „Čovjek i povijest“, u: Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu; Čovjek i povijest*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, „Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u vezi“, u: Branko Despot, *O bitstvu slobode*, Cekade, Zagreb, 1985.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1986.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Berlinska propedeutika*, Demetra, Zagreb, 1996.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, „O odnosu likovnih umjetnosti spram prirode“, u: Damir Barbarić (ur.), *Filozofija njemačkog idealizma*, Školska knjiga, Zagreb, 1998.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, „Prvi nacrt sustava filozofije prirode“, u: Damir Barbarić (ur.), *Filozofija njemačkog idealizma*, Školska knjiga, Zagreb, 1998.

Spinoza, Benedikt de, *Etika*, Demetra, Zagreb, 2000.

Sutlić, Vanja, *Predavanja o Hegelu (1968–1969)*, Institut za filozofiju, Zagreb, 2016.

Žižek, Slavoj, *Nedjeljivi ostatak: ogled o Schellingu i srodnim pitanjima*, Demetra, Zagreb, 2007.