

Uz pojam „začinjanja-rađanja“ (Zeugung) u prvoj verziji Razdoblja svijeta

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja**, 2020, 40, 67 - 77

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

<https://doi.org/10.21464/fi40104>

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:503452>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2025-04-01**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Izvorni članak UDK 11(045)

1 Schelling, F. W. J.

doi: [10.21464/fi40104](https://doi.org/10.21464/fi40104)

Primljeno 31. 10. 2019.

Petar Šegedin

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb
psegedin@ifzg.hr

Uz pojam »začinjanja-rađanja« u prvoj verziji *Razdoblja svijeta*

Sažetak

U radu se tematizira Schellingov pojam »začinjanja-rađanja« (Zeugung) u prvoj verziji Razdoblja svijeta. Osnovu Schellingovih promišljanja u više verzija tog nedovršenog spisa čini pokušaj da se pojam vremena liši mehanicističke predodžbe ulančanog slijeda i da se vrijeme tematizira u točki razlikovanja – »rađanja« – prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. U tom smislu postanak vremena tumači se u širem kontekstu razvijanja »prabića«, tj. njegove sebe-objave u živoj zbilji na način diferenciranja potencijalne i nezbiljske indiferencije subjekta i objekta. To diferenciranje svoju ključnu točku ima u tomu da se dotična indiferencija rastavlja od same sebe te se prevladava i za sobom ostavlja kao objektivni temelj vlastite žive subjektivnosti. Riječ je o prirodi koja je za ono subjektivno njegov uvijek već prošli bitak.

Ključne riječi

vrijeme, prošlost, sadašnjost, Bog, volja, ljubav, vedrina-čistoća, razlikovanje, rađanje, rastavljanje

»Kako malo njih poznaje pravu prošlost! Bez snažne, rastavljanjem od sama sebe postale sadašnjosti, nema nikakve.«

F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, 1946. [1811.], str. 11.

Čini se opravdanim sljedeće pitanje uzeti kao ono pokrećuće Schellingovih razmatranja u dugo pripremanom, u više verzija okušavanom i nikada dovršenom djelu *Razdoblja svijeta*: kako je moguće razumijevanje vremena u kojemu ono ne bi bilo predstavljeno u vidu »unatrag i unaprijed istjećućeg lanca uzroka i učinaka« (WA I, 10–11)?¹ Toj mehanicističkoj predodžbi vremena u temelju je naime ujednačujuća determiniranost onoga ulančanog, koja čini nemogućom ikakvo razlikovanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. U odma-

1

Rad je izvorno izlagan na skupu *Der Anfang der Weltalter (1811.)* u listopadu 2018. na IUC u Dubrovniku i pretežno je usmjeren na verziju *Razdoblja svijeta* iz 1811. (»Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I, 1811.«, u: Manfred Schröter (ur.), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811. und 1813.*, Biederstein Verlag; Leibniz

Verlag, München 1946., str. 1–107 [= WA I]). Svi prijevodi su autorovi. Uz *Razdoblja svijeta* usp. tekst Damira Barbarića »Schellingova 'genealogija vremena'«, u: Damir Barbarić, *Preludiji. Povijesno-filozofske studije*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988., str. 165–178, na čijim se tezama dobrim dijelom oslanjaju i ovdje provedena razmatranja.

ku od tog fizikalnog pojma vremena, gdje ono prošlo s onim budućim pada ujedno u svojevrсну apstraktnu prazninu – jer ono prošlo neće tu biti drugo do ono koje je jednom bilo ono-koje-ima-doći, a ono buduće ne drugo do ono koje će jednom biti prošlo – Schellingu je do razumijevanja u kojemu se prošlost, sadašnjost i budućnost zahvaćaju u točki njihove razlike. Radi se o »sistemu vremenā« (WA I, 11), gdje to troje čini vrijeme kao organsko sistematično jedinstvo, ali tako da sve troje biva otpušteno u smislu različitih i relativno samostojnih »velikih odsječaka« (WA I, 13) tog svojeg jedinstva.

Navedena organska sistematičnost korijeni se za Schellinga u tomu što raščlanjenost vremena, ili vremenā, predstavlja »razvijanja prabića« (WA I, 10) ili onoga »pra-živog« (WA I, 3), gdje je dakle vrijeme samo to raščlanjujuće razvijanje, koje određuje i čini svijet u smislu napredujuće objave jednog živog bića:

»Sve je samo djelo vremena i samo posredstvom vremena zadobiva svaka stvar svoju svojstvenost i značenje (WA I, 12). (...) U vremenu slutimo duboko skriveni i do u ono najmanje sežući organizam.« (WA I, 14)

U opreci spram Kanta, ali također i spram pozitivističkog postupanja fizike kao znanstvene discipline, vrijeme ovdje nije ni apriorna transcendentna forma pojave i spoznaje bića, kao ni matematička apstrakcija jednog objektivnog svojstva realnosti. Vrijeme je samo ono biti kao (z)bivanje svega, tj. svijeta, ukoliko to zbivanje jest ono živog razvijanja i objavljivanja bića.

U svrhu pobližeg određenja pripadnosti vremena i prabića važno je¹ e sistematsko-organska vremenitost ne izjednači s vremenitim zbivanjem svijeta. Jer zbiljnost svijeta, za koju se čini da u beskonačnom kontinuumu protječe iz budućnosti kroz sadašnjost u prošlost, predstavlja za Schellinga samo jedno vrijeme, ono sadašnjeg prisustvovanja, koje svoju prošlost i svoju budućnost pretpostavlja kao ono izvan sebe.² Sistem vremenā očituje, dakle, razvijajuće zbivanje prabića kao organsko jedinstvo čija cjelovitost nadmašuje puku prisutnost u svijetu, budući da tu prisutnost, u smislu svojega nerazdruživog članka, uključuje kao ono koje se ozasebljujući odcjepljuje od predsvjetske prošlosti i nakonsvjetske budućnosti.³ Zbiva li se kao sistem vremena, razvoj prabića je organski raščlanjeno relacionalno jedinstvo zbivanja, čija je zbiljnost na neki način određena iz onog izvanjskog i višeg, koje je – budući da je riječ o razvoju svega što jest i može biti – iznad sveg bitka i vremena.

To povrh vremena i bitka lebdeće jest biće (*Wesen*) kao takvo – »najčišća božanskost« (WA I, 15) ili »boštvo« (*Gottheit*, WA I, 16, 19) – koju Schelling pobliže određuje kao čistoću (*Lauterkeit*, WA I, 15),⁴ vječnost (WA I, 14, 15), slobodu (WA I, 14) i ljubav (WA I, 19). S obzirom na to za istaknuti je sljedeće.

Budući da je povrh sveg bitka, čisto biće jest poput svojevrsnog ništa. Ta ništavnost nije, međutim, čisto ništa, nego nedjelatna volja – volja koja neće ništa i kojoj su zbog toga sve stvari jednake, naime ništavne, tako da ona nema ništa izvan sebe od čega bi mogla biti pokrenuta u tom smislu da ga hoće i za njim žudi (usp. WA I, 15). Tu ravnodušnost volje valja pritom razumjeti posve radikalno, tj. kao njezinu ravnodušnost također u odnosu na samu sebe, na vlastito biti i ne biti. Kao što zaigrano dijete igrajući se zaboravlja sve pa i samo sebe te posve ogoljeno prebiva u nevinoj i bezuvjetnoj jednostavnosti, vječna sloboda i ljubav su »beskonačno istjecanje i potvrđivanje sama sebe« (WA I, 18–19), koje, budući »bez razlikovanja« (WA I, 15), »ne poznaje sebe samo« (WA I, 16) i »ne može biti svjesno sebe sama« (WA I, 17). Riječ je

o nesvjesnoj jednostavnosti, »opuštenom zanesenom milju (*Wonne*), koje je posve ispunjeno samim sobom i ne misli ni na što, mirna unutarnjost, radosna u svojem ne-bitku« (WA I, 16). U vidu ljubavi čisto se biće tako postavlja i određuje kao slobodna volja, ali ne u smislu negativne slobode-od, već slobode kao takve, dakle kao bezuvjetna, nevina jednostavnost onoga »apsolutno sebi samom jednakog« (WA I, 18), kao opuštenost koja je, ravnodušna kako spram bitka tako i spram nebitka, s onu stranu obojega:

»... *mirujuća, ravnodušna volja*. – Biti kao da se ne bi bilo; imati kao da se ne bi imalo; to je u čovjeku, to je u bogu ono najviše.« (WA II, 132)⁵

Ta sebe same nesvjesna unutarnjost sadrži međutim »ono beskonačno, koje je u njoj zaključano« (WA I, 14). Kao ono čisto, povrh svega lebdeće vječno, ljubav je, drugim riječima, ujedno i »sve«, i to na taj način da samo od nje može doći snaga da se zbiljski bude, to znači vremenuje:

»Biće ili svojstvena snaga vremena leži u vječnom.« (WA I, 75; usp. WA I, 15)

Bezuvjetnom biću pripada dakle to da je sve u njemu zatvoreno kao potencijalno, koje se međutim može razviti k zbiljskom vremenjenju snagom upravo tog, od svega pa i od sama sebe odriješenog slobodnog i čistog. Time se dopijeva do aporije koja čini pozitivnu osnovu čitava razmatranja u *Razdobljima svijeta*.

Jer, s jedne strane, jasno je da otvaranje onoga potencijalnog za zbilju i vrijeme, budući omogućeno snagom ljubavi i nevine čistoće, implicira njezino djelovanje i utoliko izvanjštenje. S druge strane, međutim, nemoguće je da čisto biće »ikada iskorači izvan sebe (...) ili da uopće djeluje prema van« (WA I, 17), budući da bi tad odmah prestalo biti vječno slobodna i bezuvjetna mirna unutarnjost i nevina jednostavnost. Vječno može ono biti samo tako da ostaje »samo u sebi samom (...) posve jedno sa svojim činom« (WA I, 17). Sama po sebi »ne dopijeva ljubav k *bitku*« (WA I, 19). Pitanje je stoga kako uopće pojmiti zbiljsko razvijanje prabića – tj. vrijeme – posredstvom bezuvjetne slobode i ljubavi, ukoliko tako nešto pretpostavlja da se ljubav izvanjšćuje u drugo ostajući ujedno u tom negiranju sebe netaknuta i očuvana u svojoj čistoj i jednostavnoj unutarnjosti, kao »beskonačno istjecanje i darivanje [*Mittheilsamkeit*]« (WA I, 19). Kako je, drugim riječima, moguća djelatnost u kojoj bi na djelu bilo ono nedjelatno?

Budući da je volja koja ništa neće, ili biće, vječno drugo od vremenite zbilje, izvorište zbilje naći će Schelling u jednoj drugoj volji, koja je suprotstavljena toj prvoj – u volji za egzistencijom. Ta drugost se pokazuje u tomu da, ukoliko je biću po njegovoj »pukosti [*Bloßheit*]«, »djevičanskosti« i »potpunoj jednostavnosti«⁶ tuđa svaka djelatnost u smislu začinjanja-radanja (*Zeugung*), volja za egzistencijom »[začinje-rađa] *samu sebe*, i stoga je treba zvati vječ-

2
Usp. »Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch der Weltalter«, u: M. Schröter (ur.), F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, str. 185–236, str. 188, 192.

3
Usp. WA I, str. 11, 21; »Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck II, 1813.«, u: M. Schröter (ur.), F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, str. 109–184 (= WA II), str. 119–120; »Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch der Weltalter«, str. 192.

4
Usp. »Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch der Weltalter«, str. 214.

5
Usp. *ibid.*, str. 214–215.

6
Usp. *ibid.*, str. 215.

nom voljom« (WA I, 17). U ovom određenju druge volje čini se važnim uočiti da time što slobodno započinje sama po sebi volja za egzistencijom, usprkos svojoj drugosti, očituje upravo ono što je svojstveno i samom čistom biću – ono vječno bezuvjetne slobode i ljubavi. Ona se, reći će Schelling u verziji *Razdoblja svijeta* iz 1813., ne začinje iz vječnosti, ali ipak u vječnosti, tj. u vječnosti nadvremene slobode i ljubavi, u kojoj biva primljena.⁷

Ovu srodnost i pripadnost onoga bezuvjetno nedjelatnog i onoga sebe-rađalačkog djelatnog po vječnosti valja prepoznati prije svega u tomu da začinjanje i rađanje sebe nastaje po strastvenu užitku (*Lust*) ljubavi u tomu da ima samu sebe. Budući da ljubav nema ništa čemu bi se mogla dati, svojstvena joj je opasnost da se tako reći uruši natrag u sebe i tako uništi. Kako se ne bi izgubila u beskonačnom i jednostavnom, tj. nereflektiranom, istjecanju i pružanju sebe, uzima ljubav u svojevršnom okretu u sebe samu sebe iz same sebe; sve više uvirući u sebe i sažičujući se u vlastitu pružanju zbiva se ljubav kao »ulaženje-u-sebe, traženje-sebe i nalaženje-sebe« (WA I, 17; usp. 19), kako bi tim pounutrenjem naposljetku u sebi samoj dospjela do sebe i do »užitka u tomu da sebe ima i da se izvanjski spoznaje« (WA I, 17). To dospijevanje ljubavi do sebe, to njezino otimajuće zadobivanje sebe iz same sebe, njezino je začinjanje u vlastitoj svjesnosti i egzistenciji.⁸ Sebezačinjanje i seberađanje volje za egzistencijom je dakle način na koji ljubav odjeljujući se, rastavljaujući i odmičući od sebe u svijest i egzistenciju kao u ono drugo i izvanjsko, od toga neizmijenjena i nenarušena, samu sebe pronalazi i prima kao vječno opuštenu jednostavnost i slobodu.

Time se dospijeva do navlastite stvari začinjanja i rađanja. Jer začinjanje-rađanje pogađa upravo ovu paradoksalnu mogućnost da nešto, točnije vječno biće, ostaje pri sebi i, štoviše, jedini se u neko nešto, tako da se samo od sebe rastavlja i sebe samo sebi otima u onom drugom, tj. u onom zbiljski vremenujućem, egzistirajućem. Kao rastavljanje, začinjanje-rađanje je utoliko takvo otimajuće otpuštanje sebe koje je ujedno i primanje, dopuštanje sebe u suprotstavljanju i razlici, čijem je preciziranju posvećeno daljnje razmatranje.

U očitaj protivnosti spram opuštenog sebe-pružanja ljubavi druga volja je »ograničavajuće, sažičavajuće i negirajuće naravi« (WA I, 19). Da dakle ljubav iz straha od gubitka sebe – od »gladi ne-bitka«⁹ – samu sebe traži, pounutruje i osjeća, da ona samu sebe time od sebe rastavlja kako bi se jedineći spasila i zbiljski imala – u tomu valja prepoznati kontraktivno sabiranje najčišće jednostavnosti, koje daje oslonac njezinu »beskonačnom istjecanju« (WA I, 18, 19). Taj je oslonac, dakle, zbiljska egzistencija, no ne u smislu statične prisutnosti, nego vremenitog zbivanja kao postajanja bića u bitak, koje vremenito postajanje-zbivanje čini život prirode u cjelini (usp. WA I, 46). Sjedinjenost dviju posve različitih, čak suprotstavljenih, volja ili snaga – one nezadrživa istjecanja i one ograničavajuće kontrakcije – po vječnosti pokazuje se tako u njihovoj ujednačenosti »po egzistenciji« (WA I, 18). Ta jednakost nije, međutim, ni ovdje mišljena u formi apstraktnog identiteta, nego u vidu dinamičke sraslosti u jedno zbivanje: obje volje zajedno, jedna kao primajuća, druga kao njom primljena, jedna kao ekspanzivna, druga kao kontrahirajuća, »sačinjavaju jedno biće« (WA I, 19), tj. prabiće, ono prvo zbiljsko ili egzistirajuće, koje se dakle prvotno pokazuje kao bezuvjetno sebe-rađanje ljubavi.

S obzirom na to jedinstvo valja međutim istrajati na tomu da je kontraktivna snaga koja se tu začinje ujedno ono apsolutno drugo od čistoga bića ljubavi. To znači da sraslost istjecanja i sabiranja u prvom egzistirajućem, ukoliko je ta sveza sama ono kontrahirajuće, očituje ujedno njihovu rastavljenost, naime razliku spram slobodnog bića, koje ostaje vječno nedotaknuto u onostranom.

Drugim riječima, sebe-začinjanje volje za egzistencijom, ono kontraktivno i jedineće kao takvo, zapravo je razlikovanje, štoviše »protivnost kao takva« s obzirom na biće. Narav je te diferencije u tomu da je u njoj na djelu suprotstavljanje za sobom tragajuće ljubavi spram same sebe – »rastavljanje od same sebe« (WA I, 11; usp. 49) –, koje udvajanje jest dakle upravo ono negirajuće i nebitkujuće drugo vječne jednostavnosti, tj. »nebiće kao protivnost po sebi« (WA I, 20).

S obzirom na taj prijelaz bića k vlastitoj egzistenciji čini se odlučujućim uvidjeti sljedeće. Kao rastavljanje čistoga bića u sebi samom od sebe sama prijelaz u egzistenciju nije zapravo nikakav prijelaz. U tom je rastavljanju i udvajanju čisto biće uvijek već prešlo u ono što mu je drugo i izvanjsko – u, kako to stoji u *Stuttgartskim privatnim predavanjima*, »razliku u realnom« (SW VII, 430).¹⁰ Zbog toga će Schelling u tim predavanjima, držanima u privatnom krugu nedugo prije sačinjanja prve verzije *Razdoblja svijeta*, slobodni čin objave – »spuštanje Boga« – odrediti kao »sebe-sažimanje« (SW VII, 428) i »sebe-ograničenje« (SW VII, 430) upravo cijelog Boga:

»... on sebe spušta u realno, kontrahira se posve u njega.« (SW VII, 429)

Gljučno je, dakle, da je u sabirajućoj volji ili u prvom egzistirajućem na djelu rastavljenost bića od sama sebe kao čiste jednostavnosti, pri čemu upravo ta dualiziranost jest ono biti ili egzistencija, sagledana naime u točki njezina sebe-započinjanja. Biće uvijek već jest samo tako da je zaključano i zatvoreno u drugome, ukoliko ono i može biti, tj. sebe naći i imati, samo tako da se dualiziralo i od sebe odijelilo:

»Sav početak jest tek od druge volje, koja, budući joj prva ne može realno prethoditi, u svojem načinu mora jednako tako biti apsolutna kao i volja koja neće ništa.« (WA I, 17)

7

Usp.: »Ova [druga] volja začinje samu sebe i otuda je bezuvjetna, u sebi svemoćna volja. Začinje se kao takva, to jest iz same sebe i od same sebe. Nesvjesna čežnja je njezina majka, ali ona (tj. čežnja) ju je tek primila a ona sama je sebe začela. Ona se ne začinje iz vječnosti, nego u vječnosti (...). Budući dakle da ona sebe ne začinje iz vječnosti, premda u njoj, valja nju samu nazvati nekom vječnom voljom, štoviše vječnom voljom kao takvom, jer volja koja neće ništa bila tek čisto htijenje vječnosti.« (WA II, 137)

8

Usp. »Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch der Weltalter«, str. 216: »Uzimanje i davanje su uzajamni pojmovi, od kojih se nijedan ne može tvoriti bez drugoga. Ali ono nadbiće koje stavljamo prije sveg bića nema ništa, ne samo da nema niti samo sebe nego nema također ni izvanjski ništa te je također i s tim u svezi kao najviše bogatstvo jednako najvišem siromaštvu. Što dakle nema ništa čemu bi se dalo, to ne može dati sebe, to tek može sebi uzeti sebe, kako bi bilo nešto. Najviše bogatstvo, kada nema ništa čemu bi se moglo dati, biva jednako siromaštvu, urušava se natrag u samo sebe i troši samo sebe. Zamislimo li čistu vatru koja nema nikakve tvari čijim bi trošenjem mogla sebe ublažiti – ona nužno postaje natrag u sebe i sebi samoj posta-

je ničim. Jednako tako duh, koji bi bio posve gol i jednostavan i ne bi imao ništa izvan sebe s čim bi se mogao prekriti i ogrnuti, ne bi mogao ništa drugo nego se trošeći sebe vraćati natrag u sama sebe. To tiho klijajuće ulaženje u sama sebe po sebi je još bez snage i bez čina, ponajprije ga je za usporediti s glađu, koja ne čini ništa, u određenju mjeri, štoviše, nije ništa, pa ipak jest najveća muka. Ali upravo ta glad ne-bitka postaje majkom čina i jest vječni i svojstveni početak, koji, kako naznačuje već sama riječ, uopće ne može biti u nekom davanju, izricanju ili darivanju-priopćavanju, nego samo u uzimanju, otimanju, privlačenju. Ta glad je istinski, sve privlačeći magnet, prva, ali također trajno i postojano djelujuća napetost luka, u čijoj je slici još visoka antika sebi predstavljala život.«

9

Usp. *ibid.*, str. 216.

10

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, u: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sämtliche Werke*, Karl Friedrich August Schelling (ur.), I. odjeljak: 10 sv. (= 1–10); II. odjeljak: 4 sv. (= 1–4), J. G. Cotta, Stuttgart; Augsburg 1856. – 1861. (= SW); I. odjeljak, sv. 7, str. 417–484.

Ima li se sad dakle u vidu to da kontrahirajuća volja čistoj ljubavi ima pružati oslonac da bi se spasila od izgubljenosti u nebitku, pri čemu opet samo kao taj kontraktivni oslonac onog višeg, zadobiva ono zbiljsko i vremenujuće snagu da bude takvo, pokazuje se da je ta uzajamnost moguća samo utoliko što je čisto biće uvijek već odvojeno od sama sebe u onom spram njega relativno nebitkujućem i samostojnom drugom kao vlastitom nositelju. Rastavljati se od sebe, dualizirati, može čisto biće ljubavi otuda samo kao ono uvijek već od sebe odvojeno, tj. u tom odvojenom i kao ono, što znači ne kao ono čisto po sebi, nego kao nebiće koje se rastavljajući potvrđuje kao ono više tako da nad sebe uzlazi ponovno kao neko nebitkujuće drugo (usp. WA I, 20–21). Stoga je upravo to sebe-prevladavajuće htijenje-nad-sebe i jedinjenje-sebe-u-onom-iznad koje pripada nebiću način na koji primateljska i osnažujuća snaga ljubavi jest istinsko biće:

»Ljubav se pojavljuje kao istinsko biće; iako od same sebe nebitkujuća, ipak je ona u opreci spram druge snage ono jedino zapravo jestvujuće, dok se ova drži samo kao temelj njezine egzistencije, kao ono koje samo nije čak niti radi sama sebe, nego jest samo za to da bi ljubav kao istinsko biće mogla biti; dakle kao relativno nebiće.« (WA I, 29)

Sagleda li se pak pobliže sama kontrakcija koja pripada sebe-radanju u prvom egzistirajućem kao počelu egzistencije – »samo u sažimanju je istinska egzistencija« (WA I, 23) – pokazuje se da je tu na djelu dvostruko rastavljajuće odmicanje bića od sama sebe – od vlastite onostrane čistoće (subjekt) u ono niže drugo, tj. u ono nebitkujuće objektivno ili u bitak, što je izvanjštenje, i od tog izvanjskog objektivnog u ono subjektivno, ne međutim kao takvo, nego u ono objektivno bitkujuće subjektivno – nebitkujuće biće – što je pounutrenje (usp. WA I, 22, 36). Prvo egzistirajuće utoliko je sredina između čistoga pružanja ljubavi i tamne zatvorenosti prirode, ali svojevrsno, platonički rečeno, »demonško između«, u kojemu apsolutna diferencija onoga rastavljenog biva potvrđena njihovom nerazdruživom svezom – posredstvom onoga »zajedničkog i sraslog od obojega« (WA I, 26):

»Ali sredina, ili sveza između subjekta i objekta je upravo sažimajuća volja sama, ukoliko ona sebe prema gore [– dakle nasuprot višem subjektivnom biću –] čini objektom i time drži ljubav, kako bi bila jestvujućom; a prema dolje [– dakle nasuprot nižem objektivnom bitku –] samu sebe čini subjektom i s odozgo primljenom snagom biće čini u bitak.« (WA I, 22)

Prvo egzistirajuće bi prema tome bilo točka nepremostive odijeljenosti dvaju principijelnih »ekstremenata«, koja se međutim ogleda u njihovoj nerazdruživoj sraslosti, naime izjednačenosti po vječnosti i egzistenciji, koja ih vezuje u jedinstvo koje samo sebe omoćuje za vlastitu zbilju. Kako svjedoči *Spis o slobodi*, a poglavito *Stuttgartska privatna predavanja*, odlučujuće je tu svezanost i sraslost razumjeti u razlici spram apsolutnog identiteta, dakle kao »jedinstvo jedinstva i suprotstavljenosti« (WA I, 63). Riječ je o tomu da se nerazdruživa sveza principa zbiva kao izvršenje njihove razlike, ukoliko naime ta sveza samu sebe kao cjelinu postavlja u dvije forme – kao subjektivno ili jestvujuće i kao objektivno ili bitkovno jedinstvo subjektivnog i objektivnog, tj. bića i bitka – što, kako je poznato, vodi k objašnjenju zla kao izokrenutosti principa. Slično se, premda s većim naglaskom na dinamičnost zbivanja, pokazuje i u tekstu *Razdoblja svijeta*, gdje egzistencija izlazi na vidjelo kao proces transmutativnog rastavljanja principa u objektivnom, pri čemu se napredujuće kontraktivno involuiranje bića u objektivno biti ne da odvojiti od njegova evolutivnoga razrješenja iz zaključanosti u njemu. Na djelu je podudaranje silazećeg objektiviranja subjekta s uzlazećim esencificiranjem objektivnog, tako da biće »sve više i više postaje subjekt, bitak sve više i više objekt« (WA I, 64).

No, do ovog produktivnog rastavljanja u realnom tek treba doći. Vratimo se do točke početka, do prvog egzistirajućeg. Bez detaljnijeg ulaženja u problematiku bezprijelaznog postanja, što bi vodilo temi emanacije i premašilo tematske granice ovoga rada,¹¹ ustvrdimo da kontraktivna volja za egzistencijom, samostojno se začinjući, time ujedno potvrđuje snagu čiste ljubavi i onoga vječnog kojom biva primljena. Ta izvorna nošenost egzistencije bezuvjetnom ljubavlju očituje se u tomu da ona uzdignutost čistoće, kao lebdeća ravnodušnost nerazlikovane jednostavnosti s obzirom na bitak i nebitak, sada postaje egzistentna, naime kao »egzistencijalna jednakost«, »ravnodušnost« ili »indiferencija« principa (WA I, 26), »simultanost ili ekvipolencija snaga« (WA I, 53):

»Nastaje najpotpunije jedinstvo, koje je doduše različito od onog čistog [jedinstva] bića, ukoliko je to [jedinstvo] bilo bez ikakva dvojstva, ali za njim u unutarnjosti ništa ne zaostaje. Jedinstvo koje je prije bilo bez osjećaja ovdje je doduše postalo osjećajuće, ali stoga ništa manje najzanesenijim jedinstvom.« (WA I, 29)

Prvo egzistirajuće, drugim riječima, posve je indiferentno zajedništvo, u kojem se ne može razlikovati između onoga sabirajućeg i onoga sabranog – kontrakcije i ekspanzije, materije i duha, bitka i bića, objekta i subjekta – budući da je to razlikovanje u njemu još posve potencijalno i nepokrenuto. Pojam »duhovne materije« (WA I, 53) govori, kako se čini, upravo tomu u prilog.

U prabiću ili prvom egzistirajućem ravnodušnost nije dakle u tomu da ono lebdi nad principima ili snagama kontrakcije i pružanja. Ovdje je indiferencija u »ravnoteži« (WA I, 53) kao simultanoj ujednosti snaga, u tomu da su snage nerazlučivo srasle i stopljene. »Zaneseno milje« one nad sav bitak uzdignute jednostavnosti ovdje se tako pokazuje u egzistencijalnom jedinstvu bića i bitka, subjektivnog i objektivnog, koje je, kao točka njihove nerazlučive simultanosti, slobodna od te razlike i samo utoliko »nad« njom. Kako je stoga tamo bilo riječi o djetinjoj lakoći i jednostavnosti bića, tako se ovdje pra-stanje indiferencije određuje kao »radost«, »nevinost« i »užitak«, koji prate »suigru« »uzajamna nalaženja i pronađenosti« snaga:

»Čistoća ne osjeća bez zanesena milja svoju prvu i najčišću realnost; sažimajuća se snaga pak radije ublažavanju svoje strogosti i tvrdokornosti, umirenoj gladi svoje privlačne žudnje.« (WA I, 30)

No, to pra-stanje »mirnog jedinstva« (WA I, 40) ne može se održati kao takvo. Razlog je tomu taj da ravnoteža snaga zapravo falsificira onu iskonski slobodnu i laku opuštenost, budući da je indiferencija principa ovdje njihovo još posve potencijalno a ne zbiljsko jedinstvo. S prvom kontrakcijom biva biće posve zaključano kao ono od sebe drugo, tj. u njemu, tako da ono, nakon što se osjetilo i sebi »poradovalo«, svoje jedinstvo sve više osjeća pritisnuto i svladano onim objektivnim te hoće van iz tog latentnog stanja duboke »zakopanosti u barbarsko blato« – hoće uvis k sebi kao zbiljski slobodnoj i samostojnoj jednostavnosti i indiferenciji (usp. WA I, 34–35). Time započinje spor principa u onom objektivnom, posredstvom kojega biće, u prvom egzistirajućem tek trenutno bljesnuvši kao bljesak života i svjetla u dubokoj

11

Uz nauk o emanaciji kao »najstariji od svih sistema« usp. WA I, 88 i d., posebno: »Neporecivo je da u određenom smislu svaki sistem zahtijeva emanaciju u svojem početku, budući da ono prvo, koje slijedi za vječnošću, nikada ne može nastati nekim gibanjem u

njoj, nego samo vlastitom snagom, kao što ono koje pretječe samo sebe dijeli od onoga iz koje pretječe.« (WA I, 88–89; usp. »Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch der Weltalter«, str. 221, 224)

tami (usp. WA I, 36, 39, 56), raskida involutivno jedinstvo u kojemu je zatvoreno, i to »u svim smjerovima« (WA I, 38; usp. WA I, 34). Pokreće se, drugim riječima, proces sporećega rastavljanja i evolutivnoga jedinjenja koji određuje mnogostruku raščlanjenost prirodnog života kao takvog i u cjelini (usp. WA I, 37–38).

S obzirom na to neka ovdje bude dostatno tek istaknuti da dotičnom zbivanju nikako još ne pripada napuštanje pra-stanja u prvom egzistirajućem. Budući da se rastavljanje zbiva u kontraktivnom nižem, tj. u objektivnom bitku (usp. WA I, 36), ono je na djelu kao unutrašnje razvijanje, pri čemu biće ostaje podređeno onom kontraktivnom objektivnom i svladano njime te, lišeno odmaka od njega, tupo, slijepo i nesvjesno. To stanje »rata« određeno je prije svega strahom, patnjom i mukom onoga subjektivnog, koje se nije u stanju osloboditi nasilne »prevlasti« (WA I, 40) bitka, što se pokazuje u strahovitosti divljih vizija i fantazija – »čudovišnih poroda« – (usp. WA I, 40–41), poglavito pak u tomu da se posredstvom instinkta i senzitivnosti, najviših formi živoga na ovom stupnju, razum manifestira kao ludilo (WA I, 42).

Za primjereno razumijevanje začinjanja-radanja važno je sada da Schelling ovo prastanje određuje kao »prvi period« (WA I, 43) organsko-sistematskog razvoja prabića, dakle kao prošlost, pri čemu je u pozadini teza »da se isti oni stupnjevi koji se daju promatrati u simultanosti potencija bitka očituju u sukcesiji kao periodi postajanja i razvoja« (WA I, 25). Začinjanje-radanje upravo je ona točka rastavljanja i odjeljivanja u kojoj prioritet kontraktivnog principa postaje kao prošlo vrijeme, pri čemu se pokreće organski sistem vremena u cjelini. Bit radanja stoga se može razmotriti na tragu pitanja: »Na koji je način prastanje postalo prošlim?« (WA I, 53)

Čini se da je pri pokušaju odgovora na to pitanje odlučujuće to da periodičku sistematičnost vremena Schelling ne uzima formalno i apstraktno. Kako je rečeno na početku, radi se o razvijanjima organske cjeline koju, sad se pokazuje, sačinjava jedinstvo triju osoba Boga. Što dakle određuje osobu Oca, na koju se odnosi prvi period? Kao prvo valja ponovno ustvrditi da je prvi period organskog sistema vremena doba prioriteta objektivne, kontrahirajuće volje – prirode – sljedstveno tomu pak doba rata koji vodi u materiju posve involvirano biće kako bi, suprotstavljajući se prirodi, sebe od nje evolutivno odijelilo (usp. WA I, 23). To je dakle stanje nezadrživa postajanja u »trajnoj mijeni umiranja i života« (WA I, 36), u kojem se ne dospijeva ni do kakva »stajnoga bitka« (WA I, 36) ili »poroda koji ostaje« (WA I, 37). Kako je naznačeno, izvorište tog »kaotično teturajućeg (*taumelnden*)« (WA I, 42) nemira leži u napetosti proturječja koja je svojstvena počelnosti kontraktivne zbilje. Budući, naime, da je sebezačinjuća volja po vječnosti i egzistenciji u prvom egzistirajućem potencijalno jednaka čistom biću i simultana s njim, to je s njezinom prioritetnošću ta ravnoteža ili indiferencija u njemu izigrana i postavljena kao proturječje s onim zbiljskim u kojemu je involutivno zaključana (WA I, 22).

Prema tome, prvi period ili osobu Boga Oca određuje kontrakcija ljubavi kao najčistijeg Boštva u onom realnom. Time, međutim, nije ono ozbiljeno kao takvo, budući da je zbiljnost prvog egzistirajućeg u tomu da je ono samopostavljeno počelo zbilje, naime počelo u smislu nerazvijene potencijalne indiferencije, koja se snagom proturječja koje pripada njezinoj kontraktivnoj involuiranosti tek ima razviti kao zbiljska. Upravo će u tom smislu Schelling ovdje govoriti o »djelatnoj sredini« (WA I, 29) i »središnjoj točki egzistencije« (WA I, 23), odnosno o »vječnoj klici Boga«, »Bogu po mogućnosti ili po snagama« (WA I, 43) ili o »potencijalnom stanju Boga« (WA I, 43). Prvi pe-

riod, period prioriteta onoga stvarnog i prirodnog, podudara se dakle s osobom Oca kao potencijom Boga za vlastitu zbilju. Kao prva potencija Boga Otac je Bog u smislu mogućnosti da bude Bogom.

No, ova potencijalnost Boga za sama sebe ujedno je »sjeme i mogućnost sveg zbiljskog« (WA I, 55). Razvijanje zbiljskoga nije naime drugo do sporeće razrješenje pra-proturječja između onoga objektivnog i u njemu zaključane potencijalne indiferencije objektivnog i subjektivnog, dakle Boga, koji u tom sporu postaje rastavljajući se i u tom se rastavljanju uzdižući kao zbiljski slobodna, živa, indiferencija. Potencijalna klica Boga ujedno je dakle biće i subjekt zbiljske egzistencije, ali samo ukoliko njegova snaga izvire iz napetosti pra-proturječja koje je prvo egzistirajuće. Pitanje je kako se zapravo razrješava to pra-proturječje, koje u pra-stanju prve potencije nije prevladano nego tek posve postavljeno?

Schellingov odgovor glasi da se razrješenje proturječja sastoji u rađanju druge osobe ili potencije Boga, Sina. Pitanje je međutim kako je to rađanje, kao se-beprevladavanje u drugom, uopće moguće? Jer riječ je o tomu da potencijalna indiferencija – spomenuta »simultanost i ekvipolencija snaga« – rastavljanjem od sebe same postaje zbiljska, a da se ne narušava ili istupa iz sebe.

Prvu mogućnost – da pra-biće ostaje u stanju proturječja – Schelling odbacuje uslijed nemogućnosti toga da bude »vječno raspadanje, vječni kaos, vječna muka i strah« (WA I, 54). Da se naime tako nešto poput rastavljanja pra-stanja već dogodilo, pokazuje se prije svega u tomu da je nezadrživo postajanje umireno do svojevrsne stajnosti bitka, tj. do »smirenog izgleda prirode« (WA I, 53). Druga mogućnost – ona zbiljskog rastavljanja – uništila bi kontrahirajuću snagu, time pak svu zbilju i objavu, budući da izvorno indiferentno jedinstvo jest neraskidiva sveza principa pružanja i sustezanja, koja dualiziranjem nika-ko ne ništi, nego, dapače, potvrđuje i jača samu sebe. Da bi pak egzistirajuća volja »svoj vlastiti život (svojevoljnost) posve napustila« (WA I, 54), također je nemoguće jer bi se time sva zbiljnost napustila upravo u svojem vječnom početku sebe-rađanja. K tome bi sebeukidanje djelatne volje pretpostavljalo da ona spram sebe ima svojevrsnu distancu, što se međutim ne može pripisati »po sebi slijepoj volji«, naime onoj u kojoj je razlika nezbiljska (WA I, 55).

Sve dakle govori u prilog tomu da na djelu mora biti udvajanje koje je ujedno potvrda jedinstva:

»Dvojstvo mora biti, i jedinstvo ništa manje opstati. (...) Ono egzistirajuće se rastavlja i ujedno ipak mora ostati egzistirajuće, tj. jedno.« (WA I, 55)

Pokušajmo sagledati ovu poteškoću u odnosu na osobnost Boga kao takvu. Bitna razlika između Boga i svih drugih stvorenja je u tomu da je on za razliku od njih »od i kroz sama sebe« (WA I, 52). Ta svojstvenost, u kojoj se zrcali ona jednostavnost ljubavi, isprva se pojavljuje kao potencijalno, od svake diferencije slobodno jedinstvo principa u prvom egzistirajućem. U svojem zametku Bog zbiljski jest tek kao potencijalno jedinstvo bića i zbilje, koju on dakle u sebi ima kao vlastiti temelj (*Grund*), tj. u tom smislu da je u tom temelju zaključan i da ga treba kako bi se u sporu s njim uzdizao u svoju punu zbilju (usp. WA I, 36, 43–44, 55, 76).

Potencijalnost tog u prevlast onoga objektivnog zaključanog jedinstva ne pokazuje se tako u tomu da je ono slobodno od razlike principa, koju razliku ono štoviše osjeća kao nasilni pritisak proturječja od kojega se hoće osloboditi, nego da ta razlika tu nije zbiljska. Otuda je za zaključiti da zbiljska indiferencija, kao oslobođenost od praproturječja, može zapravo biti samo u posve razvijenoj diferenciji i praproturječju principa koji su u njoj srasli. I doista, ono

što je u dosadašnjem izlaganju izašlo na vidjelo kao zbiljska egzistencija nije bilo drugo do sporeće razlikovanje principa u objektivnoj prirodi (usp. WA I, 34). Ozbiljenje Boga, tj. njegovo sebeozbiljenje i seberađanje, pokazuje se dakle u tomu da pra-iskonska indiferencija postaje zbiljska na taj način da se posve razvija kao »dvostruko biće« (WA I, 50), tj. kao diferencija principa.

To diferencirajuće razvijanje indiferentnog jedinstva principa ne vodi, međutim, njegovu raskidanju:

»Jer rastavljanje ne treba biti apsolutno odvajanje snaga, ne raskidanje početne sveze jedinstva (...). Rastavljanje treba biti samo razrješenje, kroz koje se svaki princip postavlja neovisno o drugom ili u svojoj vlastitoj slobodi.« (WA I, 61)

Drugim riječima, rastavljanje principa je diferencija koja je najviše moguće sebezpotvrđivanje njihova indiferentnog jedinstva i sraslosti. Samo tako ozbiljenje ne bi uključivalo izlazak potencijalne indiferencije iz same sebe, budući da je ozbiljenje, štoviše, sebe-izvršenje tog potencijalnog samog. Kako pobliže razumjeti to zbivanje?

Kad se objavi i ozbiljenje određuje kao sebeizvršenje indiferentnog neraskidivog jedinstva, to ozbiljenje određuje se kao rastavljanje principa u smislu uzlazećeg rastavljanja njihova jedinstva od sama sebe. Radi se o rastavljanju u kojem se rastavlja bitak, i to na taj način da u njemu zatvoreno biće, indiferencija, snagom proturječja, rastavlja sebe od same sebe kako bi sve čistija i pounutrenija zbiljski postajala živi subjekt. Što se dakle može činiti pukim odvajanjem dvaju različitih, udvajanje je bića samog, koje se od sebe rastavlja kako bi – kako svjedoče primjeri s pjesništvom, rastom bilja, sa slušanjem, gledanjem ili govorom – samo sebe nadmašujući se otpustilo kao »istinsko izvan-sebe-stvaranje, sabiranje, tj. začinjanje-rađanje« (WA I, 56). Kao subjekt, biće se kontrahira i jedini izvan sebe, prema gore – i time samo sebe ostavlja za sobom kao prošlo, ali takvo prošlo kojemu se sad nužno suproti kao onom drugom, kao objektivnom bitku.

Evolutivni razvoj prirode dopijeva naposljetku do točke u kojoj je objektivni bitak posve subjektiviziran a subjektivno biće posve objektivirano. To znači da je u toj točki ono objektivno u cjelini rastavljeno i kao drugo, kao totalitet prirode, suprotstavljeno onom subjektivnom, tako, naime, da je u bitku zatvoreno biće, koje je bit bitka samog, u tom objektivnom bitku ujedno postalo kao samostojno, od sve prirode odvojeno a opet posve prirodno jestvujuće: ono, kako stoji u *Stuttgartskim privatnim predavanjima*, koje ima djelovati »u prirodi« i ujedno biti »iznad i izvan prirode« (SW VII, 455). Ta točka potpune diferencije u neraskidivu jedinstvu točka je svijesti, čovjeka kao Sina (usp. WA I, 58). Da je »sebeudvajanje u bitku zaključana bića (...) jedino moguće razrješenje najvišeg spora« (WA I, 56), pokazuje se dakle u tomu da se oni koji se suprotstavljaju i spore sabiru u takvo jedinstvo – takvu »potpunu konsonancu« (SW VII, 363) – iz kojega se, kao iz svojega središta, oboje slobodno otpuštaju. U Sinu, tj. u živom jedinstvu principa, ono subjektivno, prethodno zaključano jestvujuće ili biće, postaje objektivno i zbiljski samostojno, a ono objektivno i zbiljsko biva od njega rastavljeno i naspram njega (p)ostavljeno kao njegovim rastavljajućim ozbiljenjem posve dovršena cjelina žive zbilje.

Ta rastavljenost nije, dakle, nikakva apsolutna ostavljenost. Jer time da je ono objektivno rastavljeno postavlja se ono kao prva potencija, kao prvo egzistirajuće u smislu temelja bića, potencijalne i snagom vlastite razlike nerazvijene indiferencije. Ujedno tek sada, u točki posve razvijene konsonance, u kojoj ljubav po prvi put sažimajuću snagu prepoznaje kao jedno sa sobom (WA I,

58), jest biće zbiljski jestvujuće. Kao samostojno zbiljsko ono je koliko je moguće udaljeno od vječno onostrane čistoće, ali ta distanca leži u tomu da je ono čisto nadmašilo ono objektivno u njemu samom te se u njemu od njega i nad njega oslobodilo kao ono koliko je moguće od njega zbiljsko drugo. Samo tu, u toj zbiljski postaloj razlici nalazi napokon, tj. objektivno osjeća i ima, biće svoju iskonsku indiferenciju i čistoću te se hoće vječno u tome zadržati:

»Jer sabiruća snaga ne smije prestati, nego mora vječno dalje djelovati, kako bi se vječno začinjao-radao Sin iz Oca i očinska se snaga vječno razvijala kroz Sina, te iz tog zajedničkog djelovanja vječno nastajalo zaneseno milje prevladavanja i bivanja prevladanim.« (WA I, 58)

Petar Šegedin

Zum Begriff der Zeugung in der ersten Weltalter-Fassung

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird Schellings Begriff der Zeugung in der ersten Fassung seines Werkes Die Weltalter thematisiert. Mehrere Fassungen dieser unvollendeten Schrift lassen die Grundlage von den Schellings Überlegungen im Versuch erkennen, den Zeitbegriff von der mechanistischen Konzeption der verketteten Aufeinanderfolge zu befreien und die Zeit im Punkt des Unterschieds – der »Zeugung« – zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zu erfassen. In diesem Sinne wird der Ursprung der Zeit im breiteren Kontext der Entwicklung eines »Urwesens«, d.h. seiner Selbstoffenbarung in der lebendigen Wirklichkeit interpretiert. Diese Selbstoffenbarung wird von Schelling als eine Differenzierung der ursprünglich potentiellen und unwirklichen Indifferenz von Subjekt und Objekt aufgefasst. Der entscheidende Punkt dieser Differenzierung liegt aber darin, dass die Indifferenz sich selbst von sich selbst scheidet und als der objektive Grund der eigenen lebendigen Subjektivität überwunden und hinter sich selbst zurückgelassen wird. Dieser Grund ist die Natur im Ganzen, die für das Subjektive sein immer schon vergangenes Sein darstellt.

Schlüsselwörter

Zeit, Vergangenheit, Gegenwart, Gott, Wille, Liebe, Lauterkeit, Differenz, Zeugung, Scheidung