

Slobodna veza cjeline

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Sloboda i zlo. Schellingov Spis o slobodi, 2017, 43 - 74**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:143986>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Petar Šegedin

Slobodna veza cjeline

A najbolja je veza ona koja će
i sebe i ono povezano najviše činiti jednim [...]
Platon, *Tim.* 31c2-3

Pri susretu sa Schellingovim spisom *Filozofska istraživanja o biću ljudske slobode i predmetima koji su s tim u vezi* uočljiva je opsežnost uvodnih razmatranja, koja zauzimaju otprilike četvrtinu spisa. I premda će ta razmatranja Schelling nazvati „pukim uvodom“ u navlastito istraživanje, naglasit će kako se „činilo nužnim“ raspravu o slobodi započeti ispravljanjem bitnih pojmova (29).¹

S tim u skladu uvodni dio spisa svjedoči da istraživanju ljudske slobode pripada otklanjanje zabluda vezanih uz navodno proturječe slobode s pojmovima sistema, nužnosti, panteizma i identiteta. Tako će Schellingova ishodišna teza glasiti da u istraživanju bića ljudske slobode istraživanje pojma slobode pada u jedno s istraživanjem njezina sistema: „ispravnij pojam“ ljudske slobode ima naime svoje „posljednje znanstveno dovršenje“ u sklopu „s cjelinom jednog znanstvenog pogleda na svijet“ (9), i to ne kao uzgredan, već kao jedno od njegovih „gospodarećih središta“ (isto). Budući da pojmu slobode ne pripada logička općenitost, nego je on sam „činjenica slobode“, neposredno utisnuta u osjećaju svakoga ponaosob (isto),² to znanstveno dovršenje slobode u vlastitu sistemu treba prepoznati kao njezinu živu zbilju. Mogući prigovor da su sloboda i sistem proturječni već po sebi pritom se pobija tezom da je sistematskim sklopom postavljena „cjelina svijeta“ (isto), kojoj pripada i činjenica slobode. Stvar postaje složenija time što Schelling ustvrđuje da bi sistem svjetske cjeline trebao biti prisutan u razumu Boga (isto). Otuda dakle slijedi da se zbiljsko dovršenje slobode u

¹ *Spis o slobodi* citira se prema izdanju: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von Thomas Buchheim, Hamburg 1997. Hrvatski prijevod navodi se prema: F. W. J. Schelling, *O bitstvu slobode*, izbor i prijevod Branko Despot, Zagreb 1985.

² Uz podrijetlo vezivanja slobode uz krajnje pojedinačni osobni osjećaj u Jacobija usp. Buchheim, *Freiheitsschrift*, 92.

sistematskoj cjelini svijeta podudara s tim da sam Bog, naime sistem u njegovu razumu, jest objavljen i zbiljski.

Nije pretjerano reći da su nemale poteškoće vezane uz taj sklop čovjeka, slobode, svijeta, sistema i Boga, tim prije što se čitavo Schellingovo istraživanje odvija u eksplicitnom otklonu od sistematskog tumačenja. Zasad je moguće tek uputiti na to da teza o neproturječju slobode i sistema zahtijeva da se pojam sistema liši formalističke općenitosti i istovjetnosti. „Sistem“ slobode ovdje prije valja pojmiti pod vidom objavljivanja unutrašnje veze Boga i prirode u znanju i spoznaji (9-11).³ Ujedno se pokazuje da teza o podnošljivosti slobode i sistema te pripadno otvaranje pojma sistema životu nemaju svrhu u ispostavljanju doktrinarno zaokruženog sistema slobode. Vodeći se zadaćom raščišćavanja polazišta za istraživanje slobode, dotična teza vodi dalje k ukidanju proturječja slobode i nužnosti, ukoliko je potonja određena nagnućem uma k (sistematskom) jedinstvu (10).⁴

Budući da Schelling nužnost uzima pod vidom apsolutne istovjetnosti momenata jednog sistema, mjerodavno polazište propitivanja veze slobode i nužnosti teza je o fatalističkoj naravi panteizma kao jedinog mogućeg sistema uma (11 i d.). Stoga se sva četiri vida panteističkog nazora koja Schelling tematizira svode na isto, naime na tezu o apsolutnoj jednoti Boga i pripadnoj ukinutosti slobodne samostojnosti onoga zasebnog.⁵ No Schellingu nije do odbacivanja panteističke teze o pripadnosti bića Bogu, već do pobijanja njezine fatalističke implikacije potvrdom mogućnosti slobodne samostojnosti

³ Pobijajući tvrdnju da sistem u razumu Boga čovjeku ne bi bio pojmljiv (9), Schelling ukazuje na fizikalnu teoriju i na još u starini prepoznati princip kojim čovjek spoznaje. To je princip „isto istim“, koji „potvrđuje“ samo filozof, budući da se jedino njemu očituje to da spoznajući „Bogom u sebi spoznaje Boga izvan sebe“ (10). U svojem principu čovjekova spoznaja je dakle živo zbivanje Boga, koji se sebi očituje kao ono zbiljski objavljeno u prirodi. Po toj svojoj božanskoj naravi spoznaja je živa. (Isto.)

⁴ Za to da je pojam sistema tu određen kantovskom postavkom unutrašnje sistematičnosti, tj. arhitektoničnosti, općenitosti i jednoobraznosti uma, koja omogućuje da se jedan slijed tvrdnji i pojmova pojmi kao uzajamno pripadan s obzirom na svoju proslijeđenost iz jednog principa usp. Wilhelm G. Jacobs, „Vom Ursprung des Bösen. Zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik“, u: Hans Michael Baumgartner/Jacobs, (Hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 11-27, ovdje 20.

⁵ U najopćenitijem smislu panteizam je „nauk o imanenciji stvari u Bogu“, po kojemu se ono pojedinačno i slobodno, u koje spadaju sva bića u svijetu, dopušta samo kao „bezuovjetno pasivno“ i posve „dependentno“, tj. kao neslobodno i ovisno o svemoći apsolutnog kauzaliteta, Boga (11 i d.). S druge strane smisao panteizma može biti u „potpunoj identifikaciji Boga sa stvarima, pomiješanosti stvorenja sa stvoriteljem“ (isto). Treći vid panteizma je ukinutost onog pojedinačnog (16). Naposljetku se „navlastiti karakter panteizma“ ne nalazi u poricanju individualnosti, nego u poricanju slobode (18).

onoga zasebnog u horizontu panteistički pojmljene zbilje. Otkrivajući unutrašnje manjkavosti panteističkih nazora i dokazujući da niti jedan ne isključuje mogućnost onoga zasebnog (12-18), Schelling tako zaključuje kako „poricanje ili tvrđenje slobode općenito počiva na nečemu sasvim drugom, a ne na prihvaćanju ili neprihvaćanju panteizma (imanencije stvari u Bogu).“ (18) To drugo je „općenito nerazumijevanje zakona identiteta“ (14), tj. „nepotpuna i prazna predstava“ o njemu (18).

Pogrešno razumijevanje zakona identiteta počiva na tomu da se iz apsolutnog identiteta („Bog je sve“, 16) isključuje najtotalnije moguće razlikovanje Boga i stvari (13). A oni su „toto genere“ odnosno „apsolutno“ različiti i odvojeni, budući da je Bog „ono što u sebi jest i poima se jedino iz sebe sama; dok je ono konačno ono što je nužno u nekom drugom i samo se iz toga može pojmiti.“ (Isto.) Međutim, to da ono konačno jest u Bogu i da se poima po njemu, to implicira da egzistencija i „izvedeni“ pojam konačnog pripadaju onom po sebi Boga i samopotvrđi njegova „samostojnog“ pojma. Tako zacijelo stoji panteistička teza o pripadnosti stvorenih bića Bogu. No sve je na tomu, i tu je očit korijen pogrešnog razumijevanja identiteta, da on nije u jednakosti onoga istovrsnog ili nekog neposredovanog dvojeg (14). Schelling lišava identitet smisla apstraktne poistovjećenosti svega sa svime i uzima ga kao progresivno i osjećajno zbivanje života: njegovo jedinstvo je „neposredno stvaralačko“ (18).⁶ I premda taj „zbiljski smisao“ (15) identiteta ima uporište u logici,⁷ on počiva na „jednakoj izvornosti“ zakona temelja i zakona identiteta u Bogu (18) te se očituje u određenju božanskog bića kao onog kojemu pripada prosljeđivanje i rađanje onog konačnog i zasebno živog: ideji božanskoga bića posve bi proturječio „neki slijed koji nije rađanje, to jest postavljanje nečeg samostalnog [...]; Bog nije Bog mrtvih nego živih.“ (19)⁸ Pobijanje fatalističkog karaktera panteizma i

⁶ Što je, dodaje Schelling, stvar i njegovih prvih spisa (22). Uz to usp. Buchheim, *Freiheitsschrift*, 104.

⁷ Riječ je o tomu da se identitet sagledava pod vidom odnosa „posljedice“ prema svojem temelju ili razlogu (13), odnosno predikata prema subjektu, koji odnos određuje „smisao“ ili „biće“ kopule u iskazu (14). „Stara dubokoumna logika“ (15), reći će Schelling, identitet je poimala kao odnos onoga koje slijedi (*consequens*), tj. onoga izvedenog i razvijenog (*explicitum*), i onoga koje mu prethodi (*antecedens*), tj. onoga uvijenog (*implicitum*). (Isto.) Taj odnos je takav da isto ono koje je subjekt na jedan drugi način jest predikat, tako da subjekt prethodi posljedici time da je u njoj prisutan kao vlastito prosljeđeno i razvijeno drugo (14).

⁸ Dotična samostalnost konačnog, koje, poput organa koji je moguć samo u cjelini organizma, „zbog toga ništa manje nema život za sebe, da, neku vrst slobode“ (19), priječi da se odnos Boga i onog konačnog pojmi u vidu procesuiranja istog u istom, bilo u smislu mehaničkog postavljanja ili odjelovljivanja bilo u smislu emanacije, gdje bi ono postavljeno ili proistječuće bilo jednako onomu koje se odjelovljuje ili emanira, a ne bi bilo ništa „vlastito, samosvojno“ odnosno „ništa za sebe sama“ (isto).

njime implicirano ukidanje proturječja slobode i nužnosti zasniva se tako na pojmu produktivnog identiteta, koji dopušta da se u zasebnosti stvorenog ogleda njegova pripadnost Bogu. Drugim riječima, razlika konačnog i apsolutnog postavlja se kao svojstvena onom apsolutnom samom. To znači da narav identiteta leži u njegovoj samopotvrđi razlikom koja ga čini; on je dinamičko jedinstvo identiteta i razlike.

S obzirom na to pokazuje se troje. Kao prvo, budući da je veza identiteta i razlike na djelu kao odnos Boga i onog konačnog, koji odnos obuhvaća sve što jest, produktivnost te veze ne tiče se specifičnog vida živog, nego njegove naravi kao takve. Da bi bio iz sebe, Bogu je nužno ozbiljavati sebi svojstvenu razliku, rađajući ono živo kao svoje drugo,⁹ koje svojom konačnom samostojnošću svjedoči da jest po Bogu. Život živoga tako se korijeni u tomu da se identitet zbiva kao produktivni odnos Boga i bića, na taj način da je kao odnos u cjelini na djelu i u Bogu i u bićima, čineći time svako od to dvoje beskonačno različitim.¹⁰

Kao drugo, dinamičko jedinstvo istovjetnosti i razlike u naravi života otkriva se pod vidom slobode: „Slijed stvari iz Boga je samoobjava Boga. Ali Bog se može sebi objaviti samo u onomu 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.“ (19)¹¹ Uz te riječi valja primijetiti da veza sličnosti Boga i bića ne proizlazi iz njihova izvanjskog nalikovanja nego iz ontologijske pripadnosti. Jer to da bića jesu kao slobodna i utoliko Bogu slična duguju ona njemu kao temelju vlastita bitka: „Imanencija

⁹ Oslanjajući se na Spinozin nauk o jednakosti stvari i Boga (13) Schelling će u tom smislu pozitivnost pojedinačnog temeljiti u tomu da je ono, neovisno o tomu što jest, zasebna modifikacija apsolutne supstancije i stoga supstancija sama, koja i u svojoj posljedici, kao onom *toto genere* drugom i različitom, ostaje sa sobom jedno (16). Primjer je ljudska duša, čija bit je za Spinozu u tomu da je vječno živi pojam Boga, dakle Bog sam (17).

¹⁰ Wilhelm G. Jacobs („Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften und die Schellingsche Naturphilosophie“, u: Istvan M. Fehér/Jacobs [Hrsg.], *Zeit und Freiheit. Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard-Heidegger*. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft Budapest, 24. bis 27. April 1997, Budapest 1999, 37-54, ovdje 41 i d.) ističe da je produktivnost ono na što mislimo kad spoznajemo život i prirodu (prirodna filozofija), dok su ono što opažamo samo produkti (prirodna znanost). Jacobs se u svom radu referira na druge Schellingove spise, no na tragu gornjeg razmatranja može se ustvrditi kako je i ovdje produktivnost mišljena kao narav života i prirode, s tim da je izvedena kao produktivna veza Boga i prirode. Tim prije što Jacobs ukazuje na to da produktivnost nije linearno kretanje, nego uključuje suprotstavljanje – identitet neke dualnosti – koje, kako će se pokazati, pripada odnosu temelja i egzistencije, u kojem se naposljetku razrješava veza Boga i onoga konačnog (47).

¹¹ Uz ove riječi Buchheim, *Freiheitsschrift*, 101-102, primjećuje da one teško mogu ukazivati na jednaki način na koji jesu Bog i stvorena bića, budući da je to nemoguće uslijed njihove beskonačne razlike, te je vjerojatnije da upućuju na istodobnost i ujednost egzistencije Boga i onog stvorenog.

u Bogu i sloboda sebi proturječe tako malo da upravo samo ono slobodno, i ukoliko je slobodno, jest u Bogu, dok je ono neslobodno, i ukoliko je neslobodno, nužno izvan Boga.“ (Isto.) Ujedno je ukorijenjenost onog slobodnog u Bogu „stvar“ samog Boga, naime njegova objavljivanja u onom slobodnom, kao svojevrsnoj „deriviranoj apsolutnosti ili božanskosti“ (20). Drugim riječima, to da su bića pripadna Bogu i da mu sličie po svojem slobodnom bitku počiva na tomu da se u djelovanju iz sebe ogleda i objavljuje sam Bog. To znači da je narav slobode u onom po sebi Boga, kojemu kao takvom pripada samoobjava u drugosti samostojno pojedinačnog: „Jer svako biće može se objaviti samo u vlastitoj protivnosti, ljubav samo u mržnji, jedinstvo u sporu.“ (45).

Kao treće, utemeljenje produktivne veze Boga i onoga konačnog, tj. dinamike istovjetnosti i razlike, u onomu po sebi slobode očituje život u cjelini pod praktičkim vidom samoodređenja i autonomije. To bezuvjetno jedinstvo slobode, djelovanja i života koje treba činiti „svu zbilju“ (23, 24) bitno je određenje volje kao „prabitka“. Schelling kaže: „U ovoj (u slobodi) tvrdilo se, nalazi se posljednji potencirajući akt, kojim se cijela priroda preobražava u osjet, u inteligenciju, naposljetku u volju. – U posljednjoj i najvišoj instanci uopće nema drugog bitka osim htijenja. Htijenje je prabitak, i jedino na ovo pristaju svi njegovi predikati: bez-temeljnost, vječnost, neovisnost o vremenu, samopotvrđivanje. Cijela filozofija teži samo tome da nađe ovaj najviši izraz.“ (23)

Uvidom u slobodu kao vječni čin bezuvjetne autonomije volje otvara se primjereni pojmovni okvir istraživanja slobode. Riječ je o razlikovanju između formalnog i realnog pojma slobode. Apsolutno postavljanje slobode kao „jedinog mogućeg pozitivnog pojma onog po sebi“ odgovara formalnom pojmu slobode, do kojeg kao svoje najviše točke dolazi idealizam na tragu Kantova uvida u korelaciju „neovisnosti o vremenu“ – kao negativnog određenja stvari po sebi – „i slobode“. (Usp. 24-26.) No premda idealizmu treba zahvaliti „prvi savršeni pojam formalne slobode“, Schellingu je očita njegova bespomoćnost i nedovršenost s obzirom na mogućnost određenijeg uvida u slobodu (23).

Počivajući na formalnom pojmu slobode, idealizam – paradoksalno – pada u jedno s „jednostrano-realističkim sistemom“ (22, 25) i svojstvena mu je ista „pogreška“ (22) iz koje izvire fatalizam Spinozina sistema (25). Ta pogreška ne pripada tezi o sadržanosti stvari u Bogu nego beživotnom karakteru te sadržanosti (isto), tako da oba

sistema predstavljaju „prazan i apstraktan“ (28) odnosno „dogmatski“ sistem (23, 28) u kojem se sve poistovjećuje i „podvrgava slijepoj besmislenoj nužnosti [...]“. (20) Drugim riječima, apsolutnim postavljanjem slobode ukida se svaka zasebnost, napose zasebnost ljudske slobode: „Da bi se dakle pokazala specifična diferencija, tj. upravo ono određeno čovječje slobode, puki idealizam nije dovoljan.“ (24)

Dotična nedovršenost formalne slobode izlazi na vidjelo kao problem teodiceje. Naime, zasebnost ljudske slobode ogleda se za Schellinga u njezinu „realnom i živom pojmu“, po kojem je ona „moć za dobro i zlo.“ (25, 26) No prihvati li se realni pojam morala bi moć za dobro i zlo u apsolutnom sistemu slobode biti izravno ukorijenjena u apsolutu Boga kao čistog dobra. To je pak nemoguće, barem na tragu sistematskih pokušaja da se problem teodiceje razriješi na tragu teze o imanenciji bića u Bogu, teze o suuzrokujućem sklopu (*concursum*) Boga i bića, teze o indiferenciji i teze o emanaciji. (25-28)¹² Realni pojam slobode je stoga „točka najdublje poteškoće“ za svaki apsolutni sistem slobode, budući da, ne dopuštajući zlo, ne dopušta slobodu čovjeka.

Kako se čini, prijedpor formalne i realne slobode Schelling nastoji prevladati time da istraživanje ljudske slobode gradi na tezi da se pripadnost onog konačnog Bogu potvrđuje odvojenošću od njega. Otuda istraživanje slobode ne ide za ukinućem formalnog pojma i pripadnim isključenjem nužnosti, sistema i identiteta iz slobode. Ono ide za pomirenjem idealnog i realnog, inteligibilnog i onog tomu protivnog. Strukturnu pogrešku idealizma, koju on dijeli s realizmom, Schelling stoga nalazi u formalizmu umskog principa (20, usp. 11), tj. u apsolutnom postavljanju slobode u „onom inteligibilnom“, koje je biće stvari po sebi (24). Protivno tomu, pomirenju idealnog i realnog svojstveno je „oživljenje“ (22), „oduhovljenje“ (23) i „nadopunjenje“ (isto) onog realnog idealnošću slobode te u tom smislu njegovo „otrgnuće od apstrakcije“ (22), jednako kao što se ono prirodno i realno tim oduhovljenjem prihvaća i dopušta kao „temelj i sredstvo u kojem se“ ono idealno „ozbiljuje, poprima meso i krv“ (29). Nije dakle riječ o nadomještanju realizma idealizmom, ili obratno, a niti o ukidanju njihove razlike. Riječ je o „uzajamnom prožimanju“ (23), kojim se oboje „uzdiže“ u živu cjelinu,

¹² Kako upozorava Buchheim, *Freiheitsschrift*, XXVII-XXIX, treba voditi računa o tomu da Schelling odbacuje jednostranost i isključivost tih naoko posve sasvim različitih i suprotstavljenih sistematskih pristupa, dok zapravo u onom istinitom sagledava bitne momente svih njih.

u „pravi sistem uma“. (Isto.) I tek je u toj cjelini oboje primjereno vlastitoj zasebnoj naravi – prvo kao ono koje pruža princip, a drugo kao temelj tog pružanja.¹³

Određenjem realnog pojma slobode kao točke pomirenja idealnog i realnog realnost tog pojma očituje se u tomu da se u zbilji čovjeka kao spram Boga samostojne moći za dobro i zlo objavljuje Bog kao apsolutna sloboda. Utoliko je u ljudskoj slobodi na djelu ono apsolutno formalnoga pojma, ali tako da je u živoj vezi s onim konačnim i stvorenim realnim, to znači tako da je i samo realno.¹⁴ Izvođenje pojma ljudske slobode koje bi makar i u ocrtu respektiralo sve implikacije te teze uvelike bi nadmašilo okvire i mogućnosti ovog rada i ovdje ne može biti temom. Umjesto toga nastojat će se naznačiti onaj karakter slobode koji se na tragu uvodnog dijela Schellingova spisa očituje kao primjerena podloga njezina cjelovita razumijevanja. Riječ je o tomu da realni pojam slobode uključuje živu organsku vezu jedinstva i razlike. On je ono središnje i omogućujuće produktivnog jedinstva Boga i bića, idealnog i realnog, nužnosti apsolutnog i zasebnosti samostojnog, koje jedinstvo jest život.

Taj karakter slobode ogleda se u *Spisu o slobodi* već u tomu da se istraživanje bića ljudske slobode vodi prirodno-filozofijskim razmatranjem onog živog (29). Naime, nije riječ o proučavanju i eksperimentalnom dokazivanju njegovih fizikalnih osobitosti, već o filozofijskom mišljenju produktivne veze Boga i prirode u naravi života.¹⁵ Odlučujuće je pritom da ta spoznaja nasljeduje to što spoznaje, da je tu na djelu „spoznato jedinstvo onog dinamičkog s duševnim i duhovnim“ (isto). Jer spoznajom onog realnog u jedinstvu s idealnim ono idealno se oživljuje primanjem realnog kao vlastitog, kao što se i ono realno uzdiže i oduhovljuje, zadobivajući i samo svoju „živu

¹³ Usp.: „Ako za osnovu ne dobije živi realizam, idealizam će biti isto tako prazan i apstraktan sistem, kao što je Leibnizov, Spinozin, ili bilo koji drugi dogmatski sistem. Cijela novo-europska filozofija od njenog začetka (u Descartesa) ima taj zajednički nedostatak da priroda za nju ne postoji, i da joj nedostaje živi temelj. Spinozin realizam time je isto tako apstraktan kao i Leibnizov idealizam. Idealizam je duša filozofije, a realizam njezino tijelo; samo oba zajedno sačinjavaju živu cjelinu. Nikad potonji ne može pružiti princip, ali on mora biti temelj i sredstvo u kojem se onaj ozbiljuje.“ (28 i d.)

¹⁴ Usp.: „Bog je nešto realnije nego puki moralni poredak svijeta i ima u sebi sasvim druge i življe pokretne snage nego što mu pripisuje uboga suptilnost apstraktnih idealista. Gnušanje od svega realnog koje misli da će svakim dodiranjem s njime uprljati ono duhovno mora, naravno, zaslijepiti i pogled na izvor zla.“ (28)

¹⁵ Usp. Jacobs, „Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften und die Schellingsche Naturphilosophie“, 53 i d.: „Filozofija ne može ni nadomjestiti ni prisvojiti način istraživanja prirodnih znanosti. Protivno prirodnoj znanosti, ona ne poznaje eksperiment, ona misli, i, kako se to vidi u Schellinga, misli nešto što se uopće ne može opaziti i eksperimentalno dokazati, naime pojmove, u kojima možemo pojmiti prirodu i naše znanje o njoj. [...] Schellingovo mišljenje je konstrukt, koji prirodu poima kao produktivnost, ne kao mehanizam, nego kao organizam.“

osnovu“. (Isto.) Važnost prirodno-filozofijske spoznaje prirode u *Spisu o slobodi* proizlazi dakle iz toga što ona treba biti način na koji se samostojnom i zasebnom snagom onog realnog, naime slobodom čovjeka, uzdiže ono idealno i uspostavlja zbiljsko jedinstvo realnog i formalnog, čovjeka i Boga, samostojnog i nužnog.¹⁶

Budući da dotično jedinstvo razlike pripada slobodi čovjeka za dobro i zlo, istraživanje slobode čuvat će razliku između Boga kao čistog dobra i o njemu „neovisnog korijena“ slobode (27), izbjegavajući ujedno i pad „u naručje dualizma“ kao „sistema samorazdiranja i očajanja uma“ (isto). Kako se čini, to održavanje jedinstva idealnog i realnog u njihovoj razlici središnji je smisao prirodno-filozofijskog razlikovanja između „bića ukoliko egzistira i bića ukoliko je puki temelj egzistencije“ (29 i d.).¹⁷ Kako sugerira analogija težine i svjetla, koja približava to razlikovanje, temelj egzistencije i ono egzistirajuće razlikuju se kao ono koje zajednički čini egzistenciju pojedinačno egzistirajućega. No, kako se ono egzistirajuće uzima pod isključivim vidom egzistencije („ukoliko egzistira“), razlika između temelja egzistencije i onog egzistirajućeg odgovara razlici između temelja egzistencije i same egzistencije.

Ključno je da se narav razlike temelja i egzistencije egzistirajućeg ogleda u dinamičkom jedinstvu koje ono „biti“ tako reći izvlači iz stajnosti puke prisutnosti i

¹⁶ Utoliko je za cjelinu Schellingovih razmatranja u *Spisu o slobodi* važno da prirodno-filozofijsko istraživanje slobode na tragu uvida u neproturječnost veze Boga i onog konačnog, tj. nužnosti apsolutnog i slobodne samostojnosti zasebnog, ne ostaje izvan te veze. Ciljajući na unutrašnju pripadnost slobode i nužnosti ono će pripadati i nužnosti i slobodi. Nužnosti će to pitanje pripadati kao bitan moment znanstvenog napretka života i duha vlastitu dovršenju. Tako će Schelling ustvrditi da će „sveza pojma slobode sa cjelinom pogleda na svijet ostati zacijelo uvijek predmetom nužnog zadatka bez čijeg rješenja bi sam pojam slobode bio kolebljiv, a filozofija posve bez vrijednosti. Jer sam taj veliki zadatak nesvjesna je i nevidljiva pobuda sve težnje za spoznajom, od najniže do najviše; bez proturječja između nužnosti i slobode bi ne samo filozofija nego svako više htijenje duha potonulo u smrt koje je svojstveno onim znanostima u kojima ono nema nikakve primjene.“ (11) Slobodi će to pitanje pripadati zato jer je nastojanje da se sloboda uistinu učini onim jednim cjeline znanja, koje je u tom pitanju na djelu, i samo čin slobode. Usp.: „Misao da se sloboda jednom učini onim što je jedno i sve filozofije postavila je čovječji duh uopće, ne tek u odnosu spram sama sebe, u slobodu i dala je znanosti u svim njenim dijelovima snažniji zamah od bilo koje ranije revolucije.“ (24) Slično i Buchheim, *Freiheitsschrift*, XXVI, konstatira da poriv prema pojmovnom samo-razumijevanju i samo-predstavljanju koji pripada osjećaju slobode „treba priznati kao legitimu, nepatvorenu osnovnu crtu same slobode.“

¹⁷ Za to razlikovanje Schelling kaže da je staro koliko i njegovo prvo izlaganje u *Prikazu mojeg sistema filozofije* (30-31). Buchheimova kritika te konstatacije temelji se na tomu da tom razlikovanju, koje je bez sumnje prisutno u ranijim Schellingovim spisima, u tim spisima nedostaje ono što ga tek i upravo u *Spisu o slobodi* u bitnom određuje, naime zbiljska dualnost i razdvojenost principa (Buchheim, *Freiheitsschrift*, XI i d, 114-115). Slično tomu Damir Barbarić, „Das reale Prinzip in der Freiheitsschrift und in der Weltaltersphilosophie“, u: Baumgartner/Jacobs, *Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, 272-278, ovdje 273, 275, naglašava da novost *Spisa o slobodi* s obzirom na to razlikovanje, nasuprot prijašnjem nastojanju oko „apsolutne privacije“, leži u pozitivnoj određenosti realnog principa, koji će počevši s tim spisom Schellinga „sve snažnije fascinirati“.

uvodi u njega dinamiku i kretanje života.¹⁸ Po analogiji s težinom, temelj nikada nije zbiljski (*actu*), jer bi time egzistirao i prestao biti temeljem egzistencije, nego je sav u tomu da se povlači pred bitkom, da „izmiče u noć“ (30). No upravo to uskraćivanje njegovo je navlastito djelovanje, koje se potvrđuje u svjetlu zasebne egzistencije bića (isto). Egzistencija egzistirajućeg pak nije puka danost štostva, već joj pripada potvrđivanje i objavljivanje posredstvom onog drugog, tj. sustezanjem temelja. Ono – uvjetno rečeno – „jest“ temelja stoga nikad nije njegovo vlastito, nego je ono njime dopušteno „jest“ egzistirajućeg, jednako kao što se ni pojedinačnom egzistencijom ne može ukloniti temelj („niti svjetlo ne raskida potpuno pečat pod kojim je ona [tj. težina] zatvorena“, isto), budući da bi se time uklonila i sama egzistencija.¹⁹

Tako se pokazuje da razlikovanje temelja i egzistencije svagda pripada njihovu jedinstvu i da je ono zapravo razlikovanje dvaju načina jednog jedinstva. Otuda se može pretpostaviti, i koliko je moguće dalje izvesti, da je u razlikovanju temelja i egzistencije na djelu dinamičko jedinstvo veze koja se postavlja sama sobom snagom vlastite razlike. Jer ta veza jest, to znači u sebi se povezuje i objavljuje, tako da se zasebno i različito uspostavlja u momentima koji su njom sjedinjeni. Kako bi se razumjelo o čemu je riječ, treba poći od toga da su temelj i egzistencija uvijek ujedno na djelu u egzistenciji onog egzistirajućeg.²⁰ Razlika temelja i egzistencije stoga će se ogledati u razlici dvaju vidova

¹⁸ Kako ustvrđuje Jochem Hennigfeld, *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, Darmstadt 2001, 57 i d., razlikovanje temelja i egzistencije određuje je za bitak, koji se upravo temeljem tog razlikovanja u *Spisu o slobodi* razumije kao život.

¹⁹ Temelj tako ne omogućuje i ne određuje što nešto jest, nego samo i upravo to da nešto egzistira kao pojedinačno i zasebno živo. Usp. Friedrich Hermann, „Der Grund der Persönlichkeit Gottes“, u: Buchheim/Hermann (Hrsg.), *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004, 165-178, ovdje 166: „Temelj egzistencije nije ono da, nego je on princip onog da, koje, promatrano po sebi, nije ‚gola egzistencija‘, nego neko posve određeno. Ono koje tu egzistira, ono egzistirajuće, bilo to stablo, životinja ili Bog, ne može samom sebi ni stvoriti ni osigurati egzistenciju. Za to ono treba neki uvjet aktualiziranja, koji isporučuje osnovu da ono može istupiti u zbilju, egzistirati. Ukratko, temelj egzistencije je *princip zbilje* ili *egzistencijalni princip*, koji treba razlikovati od samog bića.“ Usp. također Hennigfeld, *Schellings Philosophische Untersuchungen*, 59 i d.: „Tama nije nužni uzrok za to, što svjetlo jest. Kao u-sebi-bivstvjuće (In-sich-Seiendes) svjetlo je neovisna potencija. Ali: kako bi bilo *kao* u-sebi-bivstvjuće (kako bi bilo djelatno), potrebuje ono protutežecu tamu.“ U temelju se dakle ne misli puko pasivna tvar, već materija u smislu djelovanja, aktivne snage dopuštanja (usp. Jacobs, „Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften und die Schellingsche Naturphilosophie“, 52 i d.). Također Buchheim, *Freiheitsschrift*, 113: „Temelj je ono-koje čini-mogućim (tlo) za različite alternative egzistencije, od kojih egzistirajuće biće jednu određenu ustanovljuje i odlučuje [...]“

²⁰ U tom će smislu Hermann, „Der Grund der Persönlichkeit Gottes“, 166 i d., govoriti o svojevrsnom „internom dualizmu“.

istog jedinstva, koji će se povezivati u potpuno organsko jedinstvo jedne, tako reći, apsolutne egzistencije.

S obzirom na to da u vezi temelja i egzistencije treba spoznati produktivno jedinstvo razlike idealnog i realnog, tj. Boga i konačnih bića, riječ je o tomu da veza temelja i egzistencije ima na zaseban način pripadati i Bogu i bićima, kako bi se naposljetku zbiljski povezala iz njihove razlike. Što se tiče Boga, Schelling će u tom smislu reći da, budući „da ništa nije prije ili izvan Boga, mora on temelj svoje egzistencije imati u sebi samom“ (30). Boga dakle određuje neraskidivo zajedništvo temelja i egzistencije, po kojem on jest i spoznaje se iz sama sebe. Međutim, jer je jedinstvo temelja i egzistencije određeno dinamikom njihove razlike, Bog unatoč tomu što egzistira iz sebe nije naprosto apsolutna jednota identiteta, u kojoj bi bila posve uklonjena razlika spram temelja. Drugim riječima, Bog može egzistirati iz sebe samo tako da se objavljuje posredstvom svojeg drugog, i upravo ta cjelina samo-objave je živa zbilja Boga kao onoga po sebi. Dakle, time da je jedinstvo temelja i egzistencije, Bog je dinamikom tog zajedništva lišen apstraktne formalnosti pojma samo-uzroka i učinjen je „nečim realnim i zbiljskim“ (isto), naime onim egzistirajućim. Taj temelj koji pripada Bogu stoga je „od njega neodvojivo, no ipak različito biće“, koje Schelling označava prirodom. (Isto.) Priroda tu nije organska cjelina živog, već je pojmljena pod vidom drugosti spram „aktualnog bitka apsolutnog identiteta“ (isto), dakle kao težina – koja „jest“ priroda (isto) –²¹, tj. kao ono koje snagom samo-sustezanja dopušta to da Bog jest.²²

„Do istog razlikovanja“ temelja i egzistencije dopijeva i razmatranje koje polazi od stvari, tj. konačnih bića (31). No u bićima je to razlikovanje određeno njihovom „beskonačnom“ razlikom od Boga (isto). Ta razlika je, kako je rečeno, u tomu da konačna bića nisu po sebi, jer bi tako bila isto što i Bog, nego su po Bogu, tj. po onom koje je po sebi, i upravo time pripadaju tom po sebi. S obzirom na tu pripadnost pokazuje se da konačna bića ne pripadaju Bogu na način mrtve sadržanosti u njegovu bitku (isto). Ona po Bogu postaju i bivaju kao ono od njega drugo (isto; usp. 18). No ta razlika ne

²¹ Buchheim, *Freiheitsschrift*, 117, naglašava da bi, sukladno Schellingovim tezama iz *Aforizama uz filozofiju prirode*, ovo „jest“ trebalo uzeti kao tranzitivno „čini“.

²² Usp.: „[...] Bog sam, da bi mogao biti, potrebuje temelj, samo što ovaj nije izvan njega, nego je u njemu, te ima u sebi *prirodu*, koja je, iako pripada njemu samom, ipak od njega različita.“ (47)

može biti izvanjska, budući da izvan Boga nema ništa. Ujedno, stvari „ne mogu postajati“ niti u Bogu „apsolutno promatranom“ (isto), jer bi tad pripadale jedinstvu temelja i egzistencije, koje jest samo on. Ukoliko dakle moraju biti *toto genere* drugo od Boga, a opet i po njemu i njemu pripadna, bića trebaju imati svoj temelj u onomu što je ujedno i od Boga „različito“ (isto) i njemu pripadno. U tom smislu Schelling ustvrđuje da stvari imaju svoj temelj „u onomu što u Bogu samome nije *on sam*, tj. u onomu što je temelj njegove egzistencije.“ (Isto.)

Odnos Boga i bića tako počiva na zasebnoj uspostavi veze temelja i egzistencije u njima. U Bogu je to veza neraskidivog jedinstva temelja i egzistencije, dok je u postajanju bića ona određena njihovom razdvojenošću. Ona nemaju, poput Boga, temelj u sebi, nego je njihov temelj uvijek već u Bogu prisvojeni temelj njegove egzistencije. Ta drugost bića od svojega temelja očituje se u tome da ona postaju po Bogu kao ono spram njega samostojno i zasebno drugo. No u toj drugosti bića i Boga ne može biti na djelu drugo do razlika samog temelja i egzistencije, jer to što je od Boga drugo upravo je temelj. Ujedno je razlika temelja i egzistencije razlika koja pripada njihovom jedinstvu, koje jest Bog. Stoga upravo razdvojenošću egzistencije i temelja, kojim se bića razlikuju od Boga, ona potvrđuju jedinstvo temelja i egzistencije, koje jest Bog, te mu pripadaju kao od njega različit, ali neodvojiv temelj njegove egzistencije. Drugim riječima, u tomu da bića imaju svoj temelj u Bogu i da po njemu postaju kao ono od njega zasebno i drugo ogleđa se zasebna snaga temelja, kojim Bog iz sebe jest kao svojevrsni u sebi zatvoreni „krug samo-omogućavanja“.²³

Produktivna veza Boga i bića tako je posve pounutrena u odnos temelja i egzistencije, koji se u svojem živom i zbiljskom jedinstvu povezuje time da se kao cjelina zasebno utjelovljuje i kao neraskidivo jedinstvo u egzistenciji Boga i kao odvojenost od

²³ Usp.: „Što se inače tiče onog prethođenja, ne treba ga misliti ni kao prethođenje po vremenu ni kao prioritet bitstva. U krugu iz kojeg sve biva nije nikakvo proturječje to da ono čime se jedno proizvodi samo bude od toga proizvedeno. Ovdje nijedno nije prvo i nijedno nije posljednje, jer sve se uzajamno pretpostavlja, nijedno nije drugo, a ipak nije bez drugog. Bog ima u sebi unutrašnji temelj svoje egzistencije, koji mu utoliko prethodi kao egzistirajućem; ali isto je tako Bog opet *prius* temelja time što temelj također kao takav ne bi mogao biti kad Bog ne bi *actu* egzistirao.“ (31) Usp. Buchheim, *Freiheitsschrift*, 119: „Premda je odnos temelja [...] sazdan odozdo prema gore, ipak je odnos uzročnosti [...] usmjeren odozgo prema dolje: ono više daje sebi temelj u nižemu, tj. manifestira se ili objavljuje u njemu.“ Kako pokazuje Marek J. Siemek, „Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitssbegriff“, u: Baumgartner/Jacobs, *Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, 40-50, ono konačno i stvoreno određeno je u svojoj zasebnoj egzistenciji time da svoj temelj ima u transcenciji Boga, no u tom transcenciranju na djelu je zapravo sebe-transcenciranje temelja u imanenciji apsoluta.

tog jedinstva, tj. kao razlika temelja i egzistencije u temelju. Riječ je o dvije nejednakopravne forme istog jedinstva, o bivanju konačnog i egzistenciji Boga, koje su povezane u samoj toj božanskoj egzistenciji. Potpuno prožimanje principa, kao različitih formi njihova jedinstva, tako počiva na tomu da egzistira jedna forma. To je forma onog egzistirajućeg po sebi, neraskidiva jedinstva principa u Bogu, koje se objavljuje i jest tako da se otvara temelju i prisvaja ga kao ono od sebe različito, ali sebi pripadno drugo. To je stoga, zaključuje Schelling, „jedini ispravni dualizam, naime onaj koji ujedno dopušta jedinstvo.“ (31) O čemu je tu riječ, to Schelling izlaže na „čovjeku bliži način“, koji razliku temelja i egzistencije očituje u vidu odnosa Boga i prirode i koji sav život očituje kao božansko stvaranje (isto, i d.).

U tom smislu je dotično jedinstvo prvotno na djelu u vidu žudnje ili čežnje onoga vječno jednog da „rodi sebe sama“ (isto). Uzeta „po sebi i za sebe“, ta čežnja je volja, koja je „nesamostojna“, „nepotpuna“, „nesvjesna“, tek „sluteća“, jer je lišena razuma, tj. onoga za čim kao svojom „slutnjom“ žudi i što hoće (32). U nesamostojnosti volje po sebi ogleda se temelj – bezoblična „tama“, ono „neuređeno“ i „nerazumno“, „uzburkano uzvalovljeno more“ (33), nalik Platonovoj *khora* (isto), koje je „nedohvatljiva osnova realiteta“ i koje svako biće nužno nosi kao svoje konstitutivno nasljeđe (32).

No budući da volja temelja nikad nije *actu* – riječ je o „ostatku koji nikad ne uzlazi“ u egzistenciju i „vječno ostaje u temelju“ (isto) –, s njom je uvijek već postavljen i drugi princip, svjetlo: „Svako rođenje je rođenje iz mraka na svjetlo [...]“. (Isto) Dakle, tek u jedinstvu sa svjetlom volja temelja oslobađa svoju djelatnu snagu kao osnova realiteta. To jedinstvo je na djelu u svojstvenosti čežnje i Boga, koji nisu isto, ali pripadaju jedno drugom i jednako su vječni (31). Bog tako prvotno jest u čežnji za sobom: odgovarajući naravi čežnje – tj. ne kao rezultat čežnje, nego njom samom kao čežnjom Boga za sobom – rađa se „unutrašnja refleksivna predstava“ Boga u njemu samom (33). Ta „protu-slika“ Boga ono je prvo u čemu se Bog apsolutno ozbiljuje i Schelling je određuje kao razum (isto).²⁴

Uz pojam razuma treba primijetiti sljedeće. Kao „smisao“ ili „riječ“ čežnje (isto), razum nije drugo od volje. Uzeta po sebi, ona je „volja razuma“, a razum je „volja u volji“ (32). To znači da je razum to što volja po svojoj naravi jest i treba biti –

²⁴ Uz antropomorfnu karakter tezu usp. Hennigfeld, *Schellings Philosophische Untersuchungen*, 62 i d.

zajedništvo s egzistencijom, koje volji pripada kao temelju. No to jedinstvo uspostavlja se kao prvotna objava Boga samo „u njemu samom“, ona je „u početku kod Boga i u Bogu proizvedeni Bog sam.“ (33) U razumu se, drugim riječima, jedinstvo temelja i egzistencije postavlja idealno, kao ono po sebi egzistirajuće: „Jedino Bog – on sam onaj egzistirajući – obitava u čistom svjetlu, jer jedino je on od sebe sama.“ (32) Idealnost prvotne egzistencije Boga tako odgovara neraskidivoj uzajamnosti temelja i egzistencije, što znači da joj ne pripada postajanje, nego je uvijek već postavljena iz unutrašnje nužnosti tog jedinstva. Riječ je o „rađanju razuma“, tj. svjetla (49, 73, 75), koje se korijeni u trans-temporalnom „vječnom činu samo-objavljenja“ (32) Boga.

No ovdje je upravo sve na tomu da zbiljska egzistencija Boga nije i ne može biti u čistoći njegove vječne i idealne egzistencije po sebi, tj. u čistom razumu. Kako je rečeno, upravo time da je sam neraskidivo dinamičko jedinstvo razlike temelja i egzistencije Bog je živ, tj. oslobođen od apstraktnog formalizma uzroka sama sebe i objavljuje se kao živo jedinstvo snaga. To oživljenje stvar je cjelovite i potpune veze temelja i egzistencije, koja proizlazi iz zasebne uspostave te cjeline i u idealnom i u realnom, dakle i u Bogu i u bićima. U tom smislu se već u onom idealnom, kao prvotnom momentu zbiljskog jedinstva, korijeni nužnost realne eksplikacije tog jedinstva protudjelatnošću temelja kao neodvojivog drugog. Upravo u toj protudjelatnosti ono idealno se povezuje s temeljem i objavljuje kao zbiljsko jedinstvo s njim. Drugim riječima, Bog „nužno mora sebe objaviti“ (46), jer jedino tako nerazdvojivo i „nedokučivo jedinstvo“ (31) zbiljski jest. Utoliko je nužno da riječ bude „izrečena“ (33) u kaos tame temelja. To je čin vječnog duha, „koji osjeća riječ u sebi i ujedno beskonačnu čežnju“, i koji, „pokrenut ljubavlju, koja on jest, izgovara riječ, da sad sam razum zajedno sa čežnjom bude slobodnostvarajuća i svemoćna volja i da u prvobitno nepravilnoj prirodi obrazuje kao u svom elementu ili oruđu“. (Isto)

Bitno je uvidjeti da povezivanje svjetla razuma i temelja nije izvanjsko. Budući da je, kaže Schelling, biće prirode u tome da je vječni temelj za egzistenciju Boga, „ono u sebi samom, premda zatvoreno, mora sadržavati bitstvo Boga, tako reći kao pogled života što svijetli u mraku dubine“ (34). Stoga je čežnja „još kao tamni temelj prvo kretanje božanskog opstanka“ (33). Pobuđenost temelja razumom tako se ogleda u najvlastitijoj djelatnosti temelja, koji, težeći zadržati u sebi uvijek već dohvaćeno svjetlo jednote Boga,

nastoji „sama sebe zaključati“ kao jedinstvo s njim, kako bi „zauvijek osta[o] temeljem“ (isto). „Izvanjski“ potez idealnog k realnom jest ono unutrašnje samog realnog: razum je „u početnu prirodu postavljeno svjetlo“ (34).

To zadržavanje svjetla moguće je samo tako da se temelj uskraćuje svjetlu jedinstva, jer samo u uskrati i sustegnuću, dakle u sporenju sa svjetlom, on se potvrđuje kao drugo, tj. kao temelj svjetla. Stoga se upravo u „protutežnji čežnje“ (isto) oslobađa oblikotvorna snaga jedinstva razuma i čežnje, temelja i egzistencije – moćna stvaralačka volja, koja čini sav prirodni život, oblikujući se u mnoštvu pojedinačno egzistirajućeg. Pobuđen svjetlom razuma u sebi, temelj teži jednoti tog svjetla, a kako je ne može dohvatiti kao takvu, sustezanjem od svjetla isto dopušta uvirući u sebe i raščlanjujući se u mnoštvo zasebnih i pojedinačnih sila: „Prvi učinak razuma u njoj [tj. u prirodi] je odjeljivanje snaga, pošto on samo time može razviti ono jedinstvo koje je u njoj nesvjesno, kao u nekom sjemenu, ali ipak nužno sadržano [...]“ (33) U tom smislu rođenje svjetla i razuma ima punu zbilju u „carstvu prirode“ (49).

S obzirom na stvaralačko jedinstvo čežnje i razuma u temelju treba naglasiti troje. U pojedinačnom vidu živog, kao momentu stvaralačkog raščlanjenja temelja, riječ je o „transmutaciji“ jednog te istog. U protudjelatnosti temelja na djelu je isto što je prvobitno idealno „unaprijed oblikovano“ u razumu (35): odslik Boga u izvornom jedinstvu temelja i egzistencije. Svako pojedinačno „razrješenje“ tamnog principa u svjetlo pada tako u jedno s uzdizanjem jedinstva, tj. svjetla, ukoliko razumom pobuđenim djelovanjem temelja izlazi na vidjelo u njemu oduvijek skriven i zaključan, „unutra okrenut“ (34), „najdublji“ i „najunutrašnjiji centar“, naime idealan odslik Boga u samom razumu. Bit transmutacije je stoga unutrašnja „u-obrazba“, kojom razum u onom drugom pronalazi i pobuđuje „ono sebi srodno“ (35), koje tom drugom uvijek već pripada i čini ga drugim: „skriveno jedinstvo ili ideju“ (34).

Dakle da je Bog centar iz kojeg se razvija sav prirodni život, to proizlazi iz toga da jedinstvu koje on jest pripada nužnost realnog objavljenja snagom spora onoga što je u tom jedinstvu na djelu, svjetla i čežnje. Srž prirodnog procesa života ogleda se stoga u svojevrsnoj čvorišnoj točki dodira realnog i idealnog u onom realnom. Ta točka „živog identiteta oba principa“ (36) je duša, koju „izvorni razum izdiže iz jednog o njemu neovisnog temelja kao ono unutrašnje“ (34). Dakle, „posebno i za sebe postojeće biće“

(isto) duše određuje „živa veza“ razuma i čežnje, kojom se svako živo „iz dubine prirodnog temelja“ transmutativno uspostavlja kao zbiljsko partikularno jedinstvo temelja i svjetla. (Isto.) Duša je unutrašnja spona idealnog i realnog, kojom se njihovo idealno jedinstvo uzdiže u onom realnom djelatnošću samog tog realnog, producirajući time i potičući prirodni proces života kao implicitnu zbilju tog dinamičkog jedinstva.

Budući da prirodnom procesu života pripada uvijek daljnja transmutacija temelja u ono „pojmljivo i pojedinačno“ (34), svako novo odjeljivanje je sve više specificirano i sve potpunije odjeljivanje u prethodnim stupnjevima još neodijeljenog i stoga neodređenijeg jedinstva, tako da „pri svakome stupnju odjeljivanja snaga nastaje neko novo bitstvo iz prirode, čija duša mora biti utoliko savršenija što više to bitstvo sadrži odijeljeno ono što je u drugima još neodijeljeno“ (isto). Proces napreduje sve dok se u jednom vidu odijeljenosti ne dosegne „najviši stupanj raščlanjenja“, kojim se u zbiljsku egzistenciju uzdiže „sam najunutrašnjiji centar“ (isto), naime dotad skriveno pobuđujući odslik Boga. Taj najviši stupanj jedinstva duše je čovjek: „[...] uzdignuće najdubljeg centra u svjetlo ne zbiva se ni u kojoj od nama vidljivih kreatura osim u čovjeku.“ (35)

„[Č]ovjeku bliže“ izlaganje temelja i egzistencije počiva dakle na tomu da se njihovo jedinstvo spozna u produktivnoj vezi Boga i prirode, idealnog i realnog, koja je život. Bit je te dinamike u tomu da se jedinstvo temelja i egzistencije zbiljski uspostavlja snagom vlastite razlike. Jedinstvo tako počiva na sporu svojega idealnog i realnog vida, tj. na tomu da idealno jedinstvo Boga i čežnje u razumu, tzv. prvotna egzistencija Boga, slijedom svoje vlastite naravi prima temelj kao živu osnovu time da se zasebnom snagom transmutacije temelja u prirodi uzdiže kao ono navlastito samog temelja. Dinamičkom kretanju jedinstva temelja i egzistencije utoliko je s jedne strane svojstveno ozbiljenje njihova idealnog jedinstva u vidu žive objave Boga. Ujedno tom jedinstvu pripada to da do svoje samostojnosti dopijeva i priroda, ukoliko mora biti protudjelovanja koje Bog prima i dopušta kao unutrašnji temelj svoje žive objave. Kako je dakle pretpostavljeno, nije riječ o razlici dvoje jednakopravnih. Razlika temelja i egzistencije uvijek je već pounutrena u egzistenciji egzistirajućeg, tako da se u razlici, moglo bi se reći naspramnosti Boga i prirode zbiljski objavljuje i egzistira sam Bog, naime neraskidivo jedinstvo principa ili ono idealno po sebi.

Središnja točka u kojoj se jedinstvo idealnog i realnog ozbiljuje snagom vlastite razlike jest čovjek. U njemu su stoga na djelu ujedno i najviše jedinstvo i najviša razlika Boga i prirode. Što se tiče jedinstva, pokazuje se da samo u čovjeku dva principa koja su, „premda tek u različitom stupnju“, na djelu u svakom pojedinačnom egzistirajućem – naime i protučeznja temelja i pobuđujuće svjetlo razuma – dospijevaju u „potpunu konsonanciju“ (35): „Tek u čovjeku biva [...] potpuno izgovorena riječ koja je u svim ostalim stvarima još suzdržana i nepotpuna.“ (36) Smisao potpune konsonancije je u tomu da idealno jedinstvo temelja i egzistencije nije više tek ono skriveno pobuđujuće temelja, nego je snagom temelja uzdignuto u samostojnu egzistenciju. Budući da se time i sam temelj posve iskazuje kao temelj svjetla, duša čovjeka određena je time da se razlika temelja i egzistencije, prirode i Boga, realnog i idealnog, dovršava u točki vlastite poravnatosti i jedinstva: cjelina prirode se vlastitom snagom spora s idealnim njime oduhovljuje, dok samo to idealno biva oživljeno, primajući tim sporom prirodu kao živu osnovu. Kao jedino „biće centra“, čovjek Boga čini Bogom. On „je početak novog zavjeta, kroz kojega, kao posrednika, budući se on sam povezuje s Bogom, Bog [...] prima i prirodu i čini je *Bogom*.“ (82; usp. 36 i d.)

No budući da je jedinstvo temelja i egzistencije jedinstvo razlike, konsonancija dvaju principa u čovjeku ne podrazumijeva zbiljsku istovrsnost Boga i čovjeka, po kojoj bi u čovjeku bila na djelu ista nerazrješivost principa koja čini jedinstvo Boga. Jer tada bi nedostajala drugost temelja, koja je nužna da bi Bog bio objavljen i zbiljski (45). To znači da se jedinstvo temelja i egzistencije, koje je Bog, dovršava u čovjeku utoliko što je u njemu na djelu ono drugo od Boga, tj. razlika temelja i egzistencije, koja Bogu pripada kao različit, ali od njega neodvojiv temelj egzistencije. Tu razliku Schelling određuje u tom smislu da ono „jedinstvo, koje je u Bogu nerazlučivo, mora u čovjeku biti razlučivo – i to je mogućnost dobra i zla“ (36). Kako je dakle pretpostavljeno, realni pojam slobode, tj. zbilja čovjeka, kao spram Boga samostojna moć za dobro i zlo, je u jedinstvu principa u Bogu ukorijenjena, ali ujedno i od njega različita posrednička točka ozbiljenja

i objavljenja tog jedinstva snagom vlastite razlike. Samo čovjek „jest u Bogu, i baš je tim bitkom u Bogu sposoban za slobodu“ (82).²⁵

Ipak, pitanje je kako u zasebnosti slobode za dobro i zlo, tj. u razdvojenosti principa prepoznati isto jedinstvo principa koje je Bog i kako razumjeti to da zaključni korak njegova nužnog objavljenja, sam temelj njegove egzistencije, pripada toj slobodi. Tek odgovor na ta pitanja mogao bi pokazati da potpuno prožimanje principa počiva na povezivanju dviju različitih formi njihova jedinstva, budući da se zasad čini kako nije riječ o formama jedinstva, već o razlici između razdvojenosti i jedinstva principa. Ujedno bi izašlo na vidjelo i to kako primjereno razriješiti problem teodiceje, budući da je zasad izvjesno samo to da bi se Bog, kao čisto dobro, trebao zbiljski objaviti snagom slobodne odluke za dobro ili za zlo.

Postavljeno pitanje zahtijeva da se pobliže razmotri način na koji se ono realno i idealno snagom vlastite razlike povezuju u zbiljsko jedinstvo. Kako je rečeno, to povezivanje stvar je duha, koji, pokrenut ljubavlju, „izriče jedinstvo ili riječ u prirodu“ (36). Također je uočeno da povezivanje nije izvanjsko, nego unutrašnje, ukoliko je riječ o tomu da se ono idealno u-obražava u ono pojedinačno živo navlastitom snagom onog realnog, tj. kao njegovo vlastito. Duh dakle ne izriče riječ kao neko drugo od sebe, nego je on sam izrečenost riječi. On je transmutativnim sporom u onom realnom živom, tj. u duši, utjelovljeno i postignuto božansko jedinstvo idealnog i realnog: „[...] u izgovorenoj riječi objavljuje se duh, to znači *Bog* kao *actu* egzistirajući. Time što je sad živi identitet obaju principa, duša je duh; a duh je u Bogu.“ (36)

No „neraskidivo jedinstvo principa [...] zbiljsko [je] samo u duhu čovjeka“ (45), dok je u ostalim bićima „još suzdržano i nepotpuno“ uzdignuto iz temelja (36). S obzirom na to treba uputiti na sljedeće. Jedinstvena pojedinačnost živog bića proizlazi iz toga da se ono idealno povezuje u jedinstvo s realnim u samom realnom. Dakle, jedinstvo koje čini živo biće isto je jedinstvo idealnog i realnog koje je Bog, ali na drugi način, tj. kao drugo od Boga. Naime, realno jedinstvo nije po sebi, nego je po jedinstvu koje je Bog, ali u tom smislu da tom jedinstvu pripada kao različit, premda u njemu uvijek već prisvojen i od njega neodvojiv temelj samo-objavljenja. Tu živo uobličenu drugost spram svjetla

²⁵ U tom smislu Bucheim, *Freiheitsschrift*, XIII, zaključuje da je, ako se Bog s pravom smije odrediti kao apsolutna sloboda, konačna sloboda čovjeka svojevrsni „prijelaz“ k objavi Boga, „što je, kako se zna, glavna teza spisa o slobodi“.

jedinstva, koja tom jedinstvu pripada kao temelj njegova ozbiljenja, Schelling određuje kao sebstvo (36). Sebstvo je dakle transmutacijom principa uobličeno realno jedinstvo principa, svojevrsni realni princip, koji „relativno neovisno“ pruža tamnu osnovu živog bića kao pojedinačno utjelovljena jedinstva realnog i idealnog. (Isto.) U skladu s tim u postanku svakog živog bića na djelu su dva principa ili dvije volje (35) Prvi, tamni ili realni princip je onaj kojim bića postaju u temelju, naime „volja temelja“ (47) ili „samovolja kreature“ (35). Riječ je o sustegnuću temelja u pojedinačno sebstvo, u težnji da se zadrži jednota svjetla. Drugi princip je svjetlo ili razum, naime „univerzalna volja“, koja je samovolji kreature suprotstavljena time da je podčinjava, pobuđujući je i djelujući posredstvom nje kao stvaralačkog organa. (Isto.)

Za razliku od čovjeka u svakom drugom pojedinačnom sebstvu ono idealno biva transmutativno uzdignuto u jedinstvo s realnim tako da ostaje nadvladano voljom uskrate temelja u zasebnost pojedinačnog. Međutim, u čovjekovu sebstvu je ono idealno uzdignuto u potpunosti, tako da je ono sebstvo samog svjetla i univerzalnosti razuma. I upravo time da se ono idealno i univerzalno uzdiglo u pojedinačnu sebstvu čovjeka, kojim je on odvojen od Boga i povezan s prirodom, biva postignuto zbiljsko jedinstvo idealnog i realnog, egzistencije i temelja. Kao jedinstvo s idealnim, sebstvo čovjeka je duh – tj. isto jedinstvo koje je Bog –, ali „kao sebstveno, ono je posebno (od Boga odvojeno) biće“ (isto). Ključno određenje duha je dakle u tomu da je on zbiljsko jedinstvo idealnog i realnog u živom Bogu, koje se kao takvo uspostavlja – izgovara i objavljuje – posredstvom čovjeka.

To „živo jedinstvo snaga“ (66), naime duhovno jedinstvo „idealnog principa“ i „neke o njemu neovisne osnove“ (isto), dakle sebstva (36), Schelling misli u pojmu „osobe“. Osoba je „sebstvo uzdignuto u duh“ (43). To znači da je osoba živa zasebnost, u kojoj se idealno jedinstvo principa snagom transmutacije sebstva potpuno povezalos realnim jedinstvom u temelju. Budući da u osobi dolazi do potpunog prožimanja principa, „najviša osoba“ je Bog. Jer „u njemu se osnova i ono egzistirajuće nužno sjedinjuju u jednu apsolutnu egzistenciju“ (66). No jer je povezivanje moguće samo tako da jedinstvo

koje je Bog prima temelj i čini ga svojim u sebstvu čovjeka, najviša osoba moguća je samo posredstvom nepotpune osobe čovjeka (71).²⁶

Ostavljajući po strani već dio misaonog bogatstva koje određuje pojam osobe, nužno je ograničiti se na ono što je važno za razumijevanje mogućnosti da se sloboda čovjeka za dobro i zlo, tj. razlika principa, pojmi kao temelj njihova jedinstva u živoj zbilji Boga. U tom smislu valja ukazati na to da konsonanciji principa u osobi pripada neovisnost i sloboda od principa. Riječ je o tome da je duhovno jedinstvo principa u osobi takve naravi da je iznad oba momenta čija je živa sveza: „Duh je iznad svjetla; kako se on u prirodi uzdiže iznad jedinstva svjetla i mračnog principa. Samost je dakle, time da je duh, slobodna od oba principa.“ (36 i d.; usp. 75, 80)²⁷

S obzirom na tu uzdignutost, neovisnost i slobodu pokazuje se da nije riječ o tomu da su principi napušteni ili ukinuti u njihovu apstraktnom identitetu. U duhovnom jedinstvu osobe oni su prevladani u tom smislu da su oslobođeni za to da budu primjereno vlastitoj zasebnoj naravi. Jer sebstvo čovjeka je slobodno od prirode i uzdignuto „iz onoga kreaturnog u ono nadkreaturno“ (36) time da je „zbiljski preobraženo u pravolju (svjetlo)“ (37). Ujedno je slobodno i od svjetla time da potpuno uzdignuće svjetla pripada zasebnosti sebstva čovjeka i „(kao svojevoluta) još ostaje u temelju“ (isto). Prema tome, uzdignutost duhovnog jedinstva nad principe ogleda se u dopuštenosti obih principa u njihovoj navlastitoj razlici: „U čovjeku je cijela moć tamnog

²⁶ Osobni odnos čovjeka i Boga (usp. 73-76) pripada dakle osobnosti Boga kao zbiljski objavljenoj vezi principa. Taj odnos određuje pojam religioznosti u *Spisu o slobodi*. Njegov smisao nije u pukom držanju Boga istinitim, već ga Schelling uzima „u izvornom značenju povjerenja, pouzdanja u ono božansko, koje isključuje svaki izbor“ (65 i d.). Riječ je o organskom povezivanju Boga i čovjeka čovjekovom slobodnom odlukom za dobro, kojom ono idealno prima temelj vlastite zbilje te prožetost idealnog i realnog doseže svoju najvišu točku činom vlastite objave. Kako je pretpostavljeno, to primanje temelja pada u jedno te isto s tim da se zasebnom snagom temelja uzdiže ono idealno, tj. svjetlo razuma i spoznaje: „Mi razumijemo religioznost u izvornom praktičkom značenju riječi. Ona je savjesnost da se djeluje kako se zna i da se ne proturječi svjetlu spoznaje u svojem činjenju.“ (64) Spoznavanje ovdje dakle nije ni u slijeđenju formi razumskog zaključivanja ni u deskripciji empirijskih fenomena. Radi se o tomu da ono idealno snagom onog realnog biva dovedeno do vlastite zbilje, u kojoj će se cjelina realnog sama u sebi očitovati kao forma egzistencije samog idealnog. Uz to usp. Jacobs, „Vom Ursprung des Bösen“, 25: „Strah da će izgubiti svoje sebstvo, koji provaljuje u čovjeku i koji ga hoće dotjerati dotle da svojevolutu postavi iznad sveopće volje, on može prevladati samo tada kad sveopću volju spozna kao svoju vlastitu, kad svijest pojmi ne kao stranu, nego kao pra-vlastitu zapovijed; taj uvid je svjetlo spoznaje o kojemu Schelling govori.“

²⁷ Usp. Axel Hutter, „Das geistliche Wesen der Personalität“, u: Buchheim/Hermanni, *Schellings Philosophie der Personalität*, 73-97, ovdje 76: „Personalna egzistencija ne da se [...] u svojoj biti jednoznačno odrediti niti polazeći od egzistirajućeg niti polazeći od temelja egzistencije. Istina, Bona je formalno određena kao povezanost oba spomenuta momenta, no to određenje ostavlja specifičnu bit ‚veze‘ upravo otvorenom. Povezanost tu zadobiva svojevolutnu nadmoć spram oba principa koja povezuje; svojevolutnu nadmoć koju Schelling u *Spisu o slobodi* poima kao duh ili slobodu.“

principa i upravo u njemu je ujedno cijela snaga svjetla. U njemu je najdublji ponor i najviše nebo ili oba centra.“ (35)

No ta dopuštenost ne može se razumjeti u tom smislu da su u čovjeku i jedan i drugi princip ujedno na djelu u svojoj potpunoj samostalnosti. To da je jedinstvo principa uzdignuto nad principe i slobodno od njih očituje se u slobodnoj mogućnosti „odluke“ (68) za jedan ili drugi princip. Tako je s jedne strane čovjeku moguće odlučiti se za to da njegova partikularna svojevola ostaje u temelju – tj. „kao nosilac i [...] pričuvište višeg principa svjetla“ (37) – te da u jedinstvu s univerzalnom voljom uspostavlja i održava božansko jedinstvo snaga u njegovoj „mjeri i ravnoteži“ (38). S druge strane mu je moguće odlučiti se za svojevolu vlastita partikularnog sebstva, pri čemu to „uzdignuće svojevole“ (37) potencira udvojenost principa i u tom smislu zlo: „Ali time što [samost, tj. sebstvo] ima duh (jer ovaj vlada nad svjetlom i tamom) – ako on naime nije duh vječne ljubavi –, samost se može odriješiti od svjetla, ili svojevola 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 (onako kao što je mirna volja u tihom temelju prirode baš zato i univerzalna volja jer ostaje u temelju), bude i u periferiji ili kao stvorenje (jer volja kreatura je zacijelo izvan temelja; ali ona je tada i puko partikularna volja, ne slobodna nego vezana). Time dakle nastaje u volji čovjeka lučenje duhovnom postale samosti (budući da duh stoji iznad svjetla) od svjetla, to jest razdvajanje principa koji su u Bogu nerazdvojni.“ (37)

Ima li se rečeno u vidu, pokazuje se da pretpostavka po kojoj se jedinstvo principa uspostavlja snagom vlastite razlike, biva primjereno utemeljena uvidom u narav uzdignutosti duhovnog jedinstva principa u osobi. Utoliko naime što razlika principa pripada mogućnosti slobodne odluke za dobro ili zlo, ona pripada njihovu duhovnom jedinstvu u osobi. U svrhu primjerena razumijevanja te teze nužno je uputiti na sljedeće.

Slobodna mogućnost za dobro ili zlo vezana je uz odluku za jedinstvo ili razdvojenost principa. No već sama ta slobodna odluka pripada duhovnom jedinstvu principa u osobi. Volju čovjeka, reći će Schelling, „treba promatrati kao vezu živih snaga“ (38). To znači da je i u odluci za jedinstvo principa, tj. za dobro, kao i u odluci za njihovu razdvojenost, tj. za zlo, na djelu jedno te isto duhovno jedinstvo. Slobodnom odlukom principi se ne osamostaljuju u svojoj apsolutnoj zasebnosti, nego se njihovo jedinstvo

prepušta prevlasti jednog ili drugog principa kao različitoj mogućnosti sebe sama: „[...] kao što nipošto inteligentni princip ili princip svjetla nije po sebi, nego je povezan sa samošću, to znači uzdignut do duha, ono što djeluje u dobru, tako ni zlo ne slijedi iz principa konačnosti za sebe, nego iz tamnog ili samostnog principa dospjelog do intimnosti sa centrom, i kao što postoji entuzijazam za dobro tako postoji nadahnuće zla.“ (44)²⁸

Problem koji se ovdje otvara je sljedeći. Ako podrijetlo zla i dobra „leži u onom najvišem pozitivnom“ (41), tj. u najvišem jedinstvu, pitanje je u čemu je razlika između odluke za jedinstvo i odluke za razdvojenost. Drugim riječima, k(K)oja je razlika između dobra i zla, i gdje joj je podrijetlo?

Temeljem dosadašnjeg razmatranja pokazalo se da se istinsko jedinstvo postiže slobodnom odlukom osobe za jedinstvo s univerzalnom voljom (37, 38). Tom odlukom principi su dovedeni u odnos koji proizlazi iz njihove vlastite naravi, gdje je pojedinačno sebstvo realni temelj onom idealnom. Nasuprot tomu, zlo počiva na slobodnoj odluci za partikularnost vlastita sebstva, tj. za samovolju. Time se izokreće veza principa te se ono idealno stavlja u službu partikularnog, koje je po naravi instrumentalno. Lučenje i razdvajanje principa ogleda se dakle u ozasebljenju jedinstva principa pod prevlašću temelja. Utoliko zlo nije ni u apsolutnoj razdvojenosti principa ni u pukoj lišenosti ili manjku (39), nego je njegov „jedini ispravni pojam“ taj da je ono „pozitivna izvrnutost ili preobrtnje principa“ (isto), naime „krivo jedinstvo“, „disharmonija“ i „ataksija snaga“ (43; usp. 31, 37-39, 41-43).

²⁸ Slobodna odluka, bila ona odluka za dobro ili odluka za zlo, živi je izraz najviše duhovne veze principa u osobi. Stoga, premda je u životinji, kao i u svakom prirodnom biću, djelatan mračni princip, tu „pad“ u zlo i „griješ“ (71) ipak nije moguć. Mračni princip tu „još nije rođen u svjetlo kao u čovjeku, nije duh i razum, nego slijepa hlepnja i požuda“ (44), što za Schellinga znači da nepotpunosti jedinstva principa u životinji pripada „inalteribilna“ jednakost odnosa (isto; usp. 71). Zbiljska razdvojenost principa, a time i zlo, dano je tek s njihovim „apsolutnim ili osobnim jedinstvom“ (44), kojemu pripada alteribilnost odluke. I sva je tragičnost čovjeka zapravo u tomu da je upravo božansko jedinstvo, koje ga određuje kao slobodnu osobu duha, ujedno i podrijetlo njegove propasti u zlo. Oko te tragičnosti svega ljudskog života ustrajno nastoji Lore Hühn u nizu tekstova, od kojih su najvažniji sabrani u hrvatskom izdanju pod imenom *Filozofija tragičnog*. Njezina je središnja teza da inteligibilni čin slobode, kao svojevrsna „samozapočetost bez pretpostavki“, leži u temelju novovjekovne ideje autonomije individuuma, koja, ukoliko predstavlja pokušaj radikalnog odmaka od Boga, ukorijenjenost čovjeka u Bogu potvrđuje zapravo kroz grijeh, zlo i promašenost egzistencije. Usp. Lore Hühn, „Inteligibilni čin. O onome što je zajedničko Schellingu i Schopenhaueru“, u: Hühn, *Filozofija tragičnog. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard*, priredio Damir Barbarić, prevela s njemačkoga Darija Domić, Zagreb 2014, 90-140, ovdje 99, 124 i passim.

Razlika dobra i zla razlika je dakle koja pripada slobodnim mogućnostima jedinstva. Ono pozitivno, koje je „uvijek cjelina ili jedinstvo“ (42), i u dobru i u zlu je jedno te isto. I jedno i drugo je, materijalno gledano, cjelina realnog i idealnog. Razlika je u onom formalnom, tj. u pogrešnom ili ispravnom ustroju jedinstva. Ključno je pritom da forma jedinstva dolazi iz tog pozitivnog samog (isto). To znači da je ono pozitivno takve naravi da samom sebi daje formu u kojoj jest. Budući pak da cjelina nužno jest u nekoj formi, to davanje sebi forme nije ništa proizvoljno, nego način na koji ono pozitivno uopće jest. Drugim riječima, jedinstvo principa nije naprosto, odnosno po sebi, nego mu je narav u tomu da se činom slobodne odluke potvrđuje i postavlja kao zbiljsko.

S tim u skladu pojam pozitivnog nije određen apstraktnom suprotnošću spram lišenosti i negacije. Nasuprot takvom „neživom pojmu onog pozitivnog“ (42) ovdje se ustrajava na živom pozitivnom jedinstvu, kojemu mora pripadati unutrašnja razlika, distanca i negacija, kako bi se u svojevrsnom odmaku od sebe moglo postaviti u razlici vlastite forme. Tom jedinstvu neće biti svojstvena nepokretnost identiteta, nego dinamičko kretanje unutrašnje opreke. U tom smislu, reći će Schelling, živo pozitivno jedinstvo proizlazi iz „realne opreke“ držanja cjeline spram pojedinačnog, jedinstva spram mnoštva (isto). Ta opreka određuje ono pozitivno pod vidom kretanja organske cjeline. Jer cjelina nije suma ili agregat zasebno postojećih dijelova, nego jest tako da se, tako reći, reproducira u navlastitosti samih svojih materijalnih dijelova. Opreka koja pripada živom pozitivnom jedinstvu opreka je različitih vidova samog tog jedinstva, u kojoj se ogleda razlika njegovih materijalnih momenata.

Dakle, to da živom pozitivnom jedinstvu pripada **sebi-davanje** forme jedinstva proizlazi iz toga da do zbiljskog, organskog jedinstva principa snagom spora njihove razlike može doći tek tada kad ti principi dospiju do zbiljske samostalnosti, koja im omogućuje da se povežu kao različite forme istog jedinstva. Utoliko je odlučujuće da se sporom principa živo oblikuje neko navlastito „biće ili ono pozitivno“ (42), kojem pripada to da se kao jedno te isto jedinstvo principa uspostavlja u njihovoj razlici. To pozitivno biće jedinstva je osoba kao samostojna sloboda za dobro ili zlo. Utoliko se razlika dobra i zla, kao razlika ispravnog i pogrešnog jedinstva, dade razjasniti samo time da pripada organskom ozbiljenju onog jedinstva koje je Bog, naime ukoliko to ozbiljenje pada u realnu zasebnost slobodnog bića. Tako nešto ostaje nemoguće sve dotle dok se ne

prizna odlučujuća važnost realnog principa, tj. sve dok se „korijen slobode ne prepozna u neovisnom temelju prirode.“ (43)²⁹

No pitanje je dospijeva li se tu do primjerenog uvida u narav razlike dobra i zla. Jer postavi li se da se organska cjelina principa u sebi zbiljski povezuje i uspostavlja iz opreke svojih formi, određenih razlikom samih principa, slijedi da to povezivanje ne pripada rađanju razuma u carstvu prirode, nego „carstvu“ slobode, duha i povijesti (49). Tako nešto implicira da se spor razlike principa koji je pripadao prirodnoj transmutaciji mora ogledati i u sporu slobodnih formi duha. To, međutim, znači da će zlo biti nužno, da bi bilo dobra i jedinstva principa. Problem teodiceje time kao da se tek do kraja zaoštrava.

U duhovnom carstvu povijesti materijalna razlika principa izlazi na vidjelo u opreci različitih formi slobode. Riječ je o sporu dobra i zla, to znači o sporu između duhom ljubavi pokrenute samo-potvrde jedinstva odlukom za ispravno jedinstvo principa u Bogu i duhom zla vođene samo-potvrde jedinstva u izokrenutoj formi, odlukom za svojevrsnog „preokrenutog Boga“ (61). Duh zla, reći će Schelling, probuđen je u stvaranju „uzbuđenjem tamnog temelja prirode“. To je „duh razdvajanja svjetla i tame, kojem duh ljubavi, kao što je to negda nasuprot nepravilnom kretanju prvobitne prirode postavljalo svjetlo, sada suprotstavlja nešto više idealno“ (49). U oba slučaja riječ je dakle o potvrdi jedinstva temeljem vlastite drugosti u realnom sebstvu duha, u osobi. No budući da se u zasebnosti volja ogleda opreka principa, zbiljska uspostava njihove organske cjeline moguća je samo odlukom za dobro, dok zlo „kao viša potencija temelja koji djeluje u prirodi“ ostaje pukim, neozbiljivim i neegzistentnim temeljem tog ozbiljenja: „Jer zlo i nije drugo nego pratemelj za egzistenciju, ukoliko on u stvorenom bitstvu teži aktualiziranju, i odista je dakle samo viša potencija temelja koji djeluje u prirodi. Ali kao što je ovaj vječno samo temelj, a da sam nije, isto tako u biti zlo ne može nikada dospjeti do ozbiljenja i služi kao puki temelj tomu da dobro, izobražujući se iz njega vlastitom snagom, bude ono svojim temeljem od Boga neovisno i odijeljeno, u kojem ovaj sama sebe ima i spoznaje i koje kao takvo (kao neko neovisno) jest u *njemu*.“ (50)

²⁹ Usp. Buchheim, *Freiheitsschrift*, 134: „U zlu je čovjekova slobodna volja (njegovo ‚sebstvo‘ ili osobnost) svojim sebičnim individualnim ciljevima i žudnjama podčinila univerzalni zakon (‚riječ‘): tako je zlo uzurpiralo pozitivnu zbilju ljudske volje i preokrenulo je u ‚svoju‘ zbilju.“

Dakle uloga zla je u njegovoj temeljnosti, ali ta temeljnost nije to da je zlo kao takvo realni princip dobra. Riječ je o tomu da u zlu odluka za dobro nalazi i ima onaj temelj u kojem se to dobro izobražava svojom vlastitom snagom, naime sebstvo kao realni princip: „[...] volja temelja odmah u prvom stvaranju budi ujedno i svojevolutnu kreaturu, da bi, kad sad izađe duh kao volja ljubavi, taj duh našao nešto što se opire, u čemu se on može *ozbiljiti*.“ (47 i d.) Temelj koji volja ljubavi zadobiva od zla iz sporenja s njim je sebstvo čovjeka, čijom se odlukom za dobro zbiljski utjelovljuje jedinstvo principa koje je Bog. To znači da se u sporu ljubavi i zla ne radi o tomu da se ljubavlju nošena odluka za jedinstvo i dobro opire temelju, unatoč tomu što je zlo „viša potencija temelja“. Tom odlukom temelj biva dopušten u navlastitu smislu svoje djelotvornosti, kao spram jedinstva principa u Bogu samostojna, ali njegovoj zbilji i objavi svojstvena i od nje neodvojiva drugost slobode. Utoliko je, međutim, nužno i to da zbiljsko povezivanje principa u dobru i ljubavi pretpostavlja njihovu potpunu razdvojenost i osamostaljenost u carstvu duha i povijesti. Volja ljubavi i volja temelja „bivaju jedno upravo time da su odijeljene i da od početka svaka djeluje za sebe.“ (47, usp. 66 i d.)³⁰

Prema tome, nerazdvojivo jedinstvo principa koje je Bog ne može biti drukčije nego tako da se, primajući realni temelj, njegovom vlastitom snagom s njim povezuje te razdvaja i osamostaljuje u slobodnoj osobi duha, da bi se iz te slobode povezal u zbiljsko jedinstvo. Krajnja je, kaže Schelling, „nakana stvaranja to da ono što ne bi moglo biti za sebe bude za sebe time što se iz tmine, kao jednog od Boga nezavisnog temelja uzdiže u opstanak.“ (76) To se zbiva time da se čovjek, kao razdvojivo jedinstvo principa i time ono od Boga drugo, činom slobodne odluke odlučuje za Boga kao nerazdvojivo jedinstvo. Slobodna odluka za dobro i slobodna odluka za zlo nisu dakle uzajamno neovisne, jednakopravne i proizvoljne mogućnosti slobode. Njihova razlika i spor postoje

³⁰ Usp.: „[...] volja ljubavi ne može odoljeti volji temelja, niti je može ukinuti, jer bi se inače morala opirati sebi samoj. Jer temelj mora djelovati, eda bi ljubav mogla biti, i on mora djelovati neovisno o njoj, da bi ona realno egzistirala. Ako bi ljubav sad htjela slomiti volju temelja, ona bi se borila protiv sebe same, bila bi u precima sa samom sobom, i ne bi više bila ljubav. Ovo puštanje djelotvornosti temelja jest jedini mislivi pojam dopuštanja, koji je u običnom odnošaju na čovjeka potpuno neumjestan. Tako zacijelo volja temelja ne može slomiti niti ljubav, niti pak ona to žudi, makar to često tako izgleda; jer ona mora, odvrćena od ljubavi, biti naročita i posebna volja, da bi se sad ljubav, kad ona ipak probije kroz nju kao svjetlo kroz tamu, pojavila u svojoj svemoći.“ (49) Na to jedinstvo u odvojenosti, kao „najveću poteškoću *Spisa o slobodi*“, upozorava poglavito Damir Barbarić, „Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling“, u: Lore Hühn (Hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Würzburg 2006, 473-492, ovdje 484.

radi toga da bi se jedinstvo principa koje oni jesu i zbiljski postavilo i iz sebe se povezalno odlukom za dobro, pokrenutom ljubavlju. Stoga je ta odluka središnji i najviši vid veze realnog i idealnog, kojim se ona potvrđuje snagom vlastite razlike.

Time se u osnovnim crtama zaokružuje razmatranje realnog pojma slobode s obzirom na organsku vezu principa koja se u njemu postiže i kojoj on pripada. Međutim, to je tek početni korak na putu njegova cjelovita razumijevanja. Ono bi, kako se može naslutiti, vodilo tome da se pod vidom veze idealnog i realnog prepozna bitni karakter onog praktičkog i moralnog. Jer time da je ono idealno po sebi na djelu u slobodnoj odluci (usp. 54 i d.)³¹ ono se lišava općenitosti i uspostavlja kao narav ili priroda osobe, koja jest tako da slobodnom odlukom i moralnim djelovanjem na njezinu tragu sebi daje vlastito određenje i iz sebe jest to što jest. Tim određenjem bitka kao „realnog postavljanja sama sebe“ (57) u slobodnom djelovanju, dospjelo bi se, kako se čini, do oslonca za cjelovit uvid ne samo u neproturječe nužnosti i slobode nego i u njihovo „jedno bitstvo“ (56)³², kao i u spletenost vremena i vječnosti koje mu pripada.³³ Tek nakon toga primjereno bi se mogla ocrtati unutrašnja nužnost slobodne odluke za dobro kao i s tim povezani karakter objave Boga u osobi čovjeka. To bi opet vodilo k daljnjim razmatranjima odnosa Oca, Sina i Duha u organskom jedinstvu Boga samog.

Te, zasad jedva naznačive implikacije realnog pojma slobode upućuju na to da bi njime uistinu mogla biti prevladana nedovršenost idealizma, utoliko što bi u njemu filozofija mogla naći onaj „najviši izraz“ za kojim kao cjelina teži, naime „prabitak volje“ kao takvo jedinstvo realnog i idealnog kojem pristaju predikati nužnosti, slobode, bestemeljnosti, vječnosti, neovisnosti o vremenu, samopotvrđivanja (usp. 23). Taj

³¹ Usp.: „Jer upravo to da netko puštan da u njemu djeluje dobar ili zao princip posljedica je inteligibilnog čina kojim su određeni njegovo bitstvo i život.“ (61)

³² Usp.: „Inteligibilno bitstvo, ma koliko bilo sigurno da djeluje naprosto slobodno i apsolutno, može [...] djelovati samo primjereno svojoj vlastitoj unutrašnjoj prirodi, ili djelovanje može iz njegove unutrašnjosti slijediti samo po zakonu identiteta i s apsolutnom nužnošću, koja je jedina i apsolutna sloboda. Jer slobodno je ono što djeluje samo primjereno zakonima svojega vlastitog bitstva i nije određeno ničim drugim ni u njemu ni izvan njega. [...] Ali upravo [...] unutrašnja nužnost je sama sloboda; bitstvo čovjeka je bitstveno njegov vlastiti čin; nužnost i sloboda stoje jedna u drugoj kao jedno bitstvo, koje se samo promatrano s različitih strana pokazuje kao jedno ili drugo, po sebi je sloboda, a formalno nužnost.“ (56 i d.)

³³ Ukoliko pripada jedinstvu principa, slobodni čin odluke, koji čini praktički život čovjeka u vremenu, mora zapravo uvijek već biti odlučan u vječnom, trans-temporalnom činu idealnog jedinstva u razumu Boga (usp. 59, 61). Tako on „ne pripada vremenu, nego vječnosti“ te „prolazi kroz vrijeme (nezahvaćen od njega) kao čin koji je po prirodi vječan“ (57). Usp. 59: „[...] kako čovjek ovdje djeluje tako je djelovao oduvijek i već u početku stvaranja. Njegovo djelovanje ne *postaje*, kao što on sam kao ćudoredno biće ne *postaje*, nego je po naravi vječno.“

prabitak volje ogledao bi se u onoj na početku pretpostavljenoj središnjoj i vladajućoj ulozi ljudske slobode, koja toj slobodi pripada kao omogućujućem momentu tzv. „pravog sistema uma“. Riječ je o potpunoj prožetosti i jedinstvu idealnog i realnog, koje je Bog i kojem pripada to da se zbiljski potvrđuje, postavlja i objavljuje – da egzistira – temeljem vlastite razlike i razdvojenosti, tj. slobodnom odlukom osobe. Dakle, sistem kojem je središte u slobodi nije tek mišljeni i za sebe kao cjelina postojeći splet pojmovnih odnosa. Sistem je živo zbivanje produktivne veze Boga i prirode, tj. samog života, koji se u odlučujućem momentu slobode otvara mogućnosti da zbiljski iznese svoju vlastitu narav. Ta središnja uloga slobode ogleda se u ljubavlju vođenoj odluci za dobro, ukoliko se tom odlukom organska cjelina realnog i idealnog sama sobom i sebi primjereno povezuje. Ljubav i dobro će Schelling stoga odrediti kao „communicativum sui“ (68).

No Schellingu će se ujedno pokazati i to da ljubav – rečeno s Heraklitom, upravljajući sve kroz sve – na neki način nadmašuje to što njom biva povezano, pa čak i samo to povezivanje. Duh je samo „dah ljubavi“ (77), on je „ljubavlju pokrenuto“ izricanje riječi (33), kretanje k zbiljskom jedinstvu. Pokrećući slobodnu samo-potvrdu jedinstva „ljubav je ono najviše“ (77). Razmatranja slobode tako naposljetku ne vode tek onomu što je iznad prirode nego i onomu što je iznad samog duha kao slobodne veze cjeline. O čemu je riječ, mogao bi pojasniti jedino uvid u ulogu koju u sklopu slobode, nužnosti i ljubavi ima odnos indiferencije i ljubavi: „Ali iznad duha je prvobitni bezdan, koji nije više indiferencija (ravnodušnost), a ipak nije identitet obaju principa, nego je opće, spram svega jednako, a ipak ničim obuzeto jedinstvo, od svega slobodno, a ipak sve djelatno prožimajuće dobročinjenje, jednom riječju, ljubav, koja je sve u svemu. (80)