

MINA ĐIKANOVIĆ<sup>1</sup>

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

## BITAK KAO UKINUTA SLOBODA POIMANJE SLOBODE U ŠELINGOVIM PRVIM TEKSTOVIMA

**Sažetak:** U radu se ispituje način zasnivanja slobode u Šelingovim prvim radovima. Središnju poziciju zauzima tematizacija odnosa između bitka i trebanja. Pokazuje se da Šeling nije iskoristio mogućnosti koje je sam otvorio u stavu o bitku kao ukinutoj slobodi, već da je, u konačnici, ostao zarobljen u sukobu teorijskog i praktičkog. Temeljni razlog toj nerazrešivosti valja tražiti u konceptu intelektualnog opažaja.

**Ključne reči:** Šeling, sloboda, bitak, intelektualni opažaj, Ja, apsolut

Objašnjavajući pojam *individualiteta* umnog bića, Fihte se poziva na paragraf 13 Šelingove *Nove dedukcije prirodnog prava*: „Tamo gde moja *moralna* moć nailazi na otpor, ne može više biti *prirode*. Ježeći se, stojim mirno. Ovde je *čovečanstvo!*, dovikuje mi se, dalje *ne smem*”<sup>2</sup>. Iskaz je *par excellence* „šelingovski“. Naravno, valja biti oprezan s ovom vrstom atribuiranja: šta znači reći da je neki izraz šelingovski? Ili uopšte kantovski, platonovski, etc? Svaki atribut takve vrste pretpostavlja već neko pred-(ra)-suđivanje, ali ne o pojmu koji treba da bude поближе opisan atributom, već *etimologijsko-genealoško* predrasuđivanje, ako bi bila dopuštena ovakva interpretacija. U tom smislu, sam sadržaj atributa u najvećoj mogućoj meri zavisi od onog ko ga atribuirao, jer on iz vlastite pozicije određuje neki pojam kao prikladan onome što smatra temeljnim određenjem korena atributa. Drugim rečima, u određenju nečega kao „šelingovskog“ mi već pretpostavljamo bitni karakter „šelingstva“ kao poznat. Ta poznatost ne može pretendovati na prihvaćenost, jer zavisi od ličnih preferencija *atributora*. Pored toga, sadržaj može biti određen onim što je imanentno „korenu“ atributa ili onim što je njegova manifestacija. Ovde je oboje na delu. S jedne strane – i pre svega – iskaz je šelingovski po emfatičnosti i slikovitosti izraza, koje zaista možemo označiti kao nešto vrlo

1 E-mail adresa autora: mina.djikanovic@ff.uns.ac.rs

2 Wo meine *moralische* Macht Widerstand findet, kann nicht mehr *Natur* seyn. Schauernd stehe ich still. Hier ist *Menscheit!* ruft es mir entgegen, ich *darf* nicht weiter.

svojstveno Šelingovom načinu izlaganja: za razliku od Kanta, na primer, čija „oda dužnosti“ teško da bi se mogla označiti kao „tipično kantovska“. S druge strane, u ovom paragrafu je sukus temeljnih interesovanja mladog Šelिंगa – „mladog“ ne samo u smislu njegove faktičke mladosti, već u onom smislu koji akademska zajednica pridaje ovoj odredbi – naime, priroda, sloboda i njihovo jedinstvo u čovečanstvu kao čvorne tačke njegovih istraživanja u prvim radovima<sup>3</sup>.

Atribut, dakle, ne zavisi od neke prethodeće predstave o onome što treba da opiše, već od predstave o sadržaju samog atributa koja je određena atributorom, tj. njegovim predrasudivanjem o korenu atributa. Ako se kaže da je nešto lepo, onda se *lepota* ne može *izvesti* iz toga što se određuje kao lepo, već bi trebalo da se može dokazati da je nešto lepo na osnovu *zato-što* (štostvo, *quidditas*) lepote. „Zato što“ u sebi sadrži pretpostavku da je *za nas* lepota određena na izvestan način te na temelju tog određenja vršimo – *kantovski* rečeno, jer ovde je taj atribut prikladan – *supsumciju* konkretnog slučaja lepote pod neko opšte pravilo koje ima važnost za nas. Međutim, atribuiranje takođe podrazumeva da ćemo želeti da nam drugi priznaju ne samo apstraktno pravo na atribuiranje uopšte, već i na svako konkretno atribuiranje s obzirom na njegov sadržaj. Drugim rečima, tražićemo saglasnost u pitanju o tome da je *ovo* lepo. Takvu saglasnost možemo zahtevati samo na temelju pretpostavke da postoji neka zajednička predstava o lepoti kao takvoj te da, otuda, postoji i *zajednički* (u najmanju ruku, a suštinski se uvek traži *opštost*) način na koji se sam proces dolaženja do takvih opštih shvatanja odigrava. Ako bismo „lepo“ u ovom izlaganju zamenili „ispravnim“ dobili bismo *croquis* temeljnog „praktičkog“ problema Kantove, a zatim i Fihteove i – kako ćemo upravo videti – Šelingove filozofije (uistinu: perenirajući problem praktičke filozofije uopšte). Sva tri autora nastoje da obrazlože ono gore pomenuto „zato što“ – odnosno, ono „po čemu“. Razlika između „šta“ (*Was*, štastvo, *quidditas*) i „po čemu“ (*Wo durch*) označava prelomnu tačku u povesti filozofije. Tradicija zapadne metafizike počinje Sokratovim traženjem štastva (biti pojma) i nastavlja se sve do Kanta i njegovih sledbenika. Nemački idealisti vlastito vodeće metafizičko pitanje više ne postavljaju kao „Was“, već kao „Wo durch“. „Mala izmena“ vodećeg pitanja suštinski označava zbiljsku revoluciju u metafizici. Težište filozofske recepcije uopšte premešta se s nužnosti na *slobodu*.

3 Toskano ističe da se Šelingovo delo u periodu od 1794. do 1809. godine situira u pojmovni prostor omeđen sa četiri ključne tačke: pitanje organizma kako je predstavljeno u Kantovoj *Kritici moći suđenja*, debata o spinozizmu, Fihteovo učenje o primatu praktičkog uma i anti-mehanicističko istraživanje prirodnih znanosti (Up. Toscano, A., „Fanaticism and Production: On Schelling’s Philosophy of Indifference“ in *Pli*, The Warwick Journal of Philosophy, Department of Philosophy, University of Warwick, Coventry, UK; No. 8, 1999., p. 46).

Po čemu je, dakle, moguće tražiti da se našoj predrasudi o ispravnosti nekog delanja prizna „pravo građanstva“? Dakako, po tome što će ona samu sebe delegitimirati kao predrasudu i uspostaviti kao stav koji ima nužnu izvesnost. Po čemu taj stav može imati nužnu izvesnost? Po tome što se temelji u izvornoj biti same ljudskosti. Kakva je ta izvorna bit? Takva da vlastitu prirodu određuje *kao prirodu* time što je prevazilazi *umom*, uspostavljajući na taj način vlastitost ili Ja. Po čemu je vlastitost moguće odrediti kao vlastitost, odnosno, po čemu je Ja uopšte Ja? Upravo po tome što *Ja jeste Ja*. Nije li to vraćanje na metafizičku (ova tri autora rekla bi: dogmatičku) ravan rasprave? Ne, jer Ja je samo *po tome* Ja što sebe uvek iznova proizvodi i postavlja iz sebe samog kao sebe samog te jeste Ja samo kao *aktivnost*, a nikako kao neka stvar: Ja ne može biti postavljeno, ono uvek sebe postavlja. Ja je *praktičko* i u tome se sastoji njegova bit. Dakako, odavde bi se moralo moći doći unazad do našeg problema s atribucijom lepog pa i atribucijom „šelingovskog“. Odavde bi se zapravo moralo moći doći do svega što jeste, bilo je i ikada će biti, jer ovo i postavlja samo *jeste*. To je postignuće Kantove i Fihteove filozofije, koje u isto vreme čini polaznu osnovu Šelingovog filozofskog projekta.

Kant je predočeni problem postavio kao pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori*. Šeling primećuje da je zbilja za čuđenje što „veliki filozof“ (Kant), pored analitičke i sintetičke praforme sveg mišljenja nije naveo i treću, koja objedinjuje obe<sup>4</sup>. Podstaknut skepticizmom Šulceovog *Enesidema*, Rajnholdovom teorijom predstavljanja, Majmonom i Fihteovim promišljanjima, Šeling sebi postavlja zadatak istraživanja granica Kantove prve kritike. Po njegovom sudu, te granice se same po sebi otkrivaju kao nedostatak temeljnog principa koji bi se pokazao kao praforma sveg mišljenja. Spis *O mogućnosti forme filozofije uopšte* već svojim naslovom izražava ono što je smatrano najfundamentalnijom potrebom filozofije u poslednjoj deceniji XVIII veka: „Filozofija je *znanost*, tj. ona ima određeni sadržaj pod određenom formom. Jesu li se svi filozofi od početka ujedinili oko toga da svojevolutno daju baš *ovom* sadržaju ovu određenu formu (sistematsku)? ili temelj te povezanosti leži dublje, i ne bi li forma i sadržaj mogli biti osobito dati putem kakvog zajedničkog temelja, ne bi li forma te znanosti mogla po sebi proizvoditi njen sadržaj ili njen sadržaj njenu formu?“<sup>5</sup>. Kant je postavio zadatak da filozofija postane *znanstvena*<sup>6</sup>. Rešavanje tog važnog zadatka otvorilo je brojna pi-

4 Schelling, F.W.J., *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Sämtliche Werke, Hrsg. K.F.A. Schelling, J.G. Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg, 1856-61., I, 1, SS. 104-105.

5 Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, SW, I, 1, S. 89.

6 „Znanstvena“ a ne „naučna“ da bi se jasno naglasilo da filozofija nikako ne bi trebalo da „preuzme“ karakter neke konkretne nauke, već da mora postići osobeni karakter naučnosti, koji

tanja, među kojima se kao najvažnije izdvaja pitanje o mogućnosti sintetičkih apriornih sudova. Na Kantovom tragu, Fihte je predložio da i samo ime filozofije bude zamenjeno pojmom *Wissenschaftslehre*<sup>7</sup>. Šeling ne sledi tu Fihte-ovu ideju, već smatra da je termin filozofija sasvim pogodan<sup>8</sup>. Kao i Fihte, on polazi od stava da je znanost uopšte celina koja stoji pod formom jedinstva<sup>9</sup>. Jedinstvo te celine je moguće samo pod pretpostavkom najvišeg stava koji je apsolutno izvestan i koji može biti shvaćen kao *načelo* (Grundsatz). Načelo filozofije istovremeno mora biti načelo svih nauka uopšte. U protivnom, ne bi bilo načelo, jer ne bi imalo karakter nezavisnosti. Šeling navodi da bi se moglo zamisliti da postoji neka znanost koja bi se mogla baviti poslednjim uslovima same filozofije. Označava je kao „propedeutiku filozofije (philosophia prima)“, odnosno, kao *prazanost*, jer bi trebalo da utemelji sve druge znanosti. Jasno je da je ta najviša nauka – filozofija, ali postavljena znanstveno. Šelingov termin „philosophia prima“ neposredno upućuje na tradiciju metafizike: Aristotelova *prote philosophia*, Dekartove „Meditationes de prima philosophia“, Volfova „Philosophia prima, sive ontologia“. Postavlja se pitanje može li se znanstveno utemeljena filozofija izjednačiti s metafizikom. Da li je Šelingova prazanost u stvari metafizika?

Problem slobode se postavlja i rešava prevashodno u ravni diferencijacije dogmatičkog i kritičkog načina mišljenja ili – bolje – načina *filozofije*, što je pokazao Kant u raspravi o antinomičnosti uma<sup>10</sup>. Sama antitetika počiva na sukobu „prividno dogmatičkih tvrđenja“. Dokazi teza počivaju na dogmatizmu čistog uma, a antiteza – na principu čistog empirizma. Kant dogmatizmu suprotstavlja empirizam ili skepticizam, dok kriticizam vidi kao način da se ovi suprotni stavovi na neki način posreduju i pomire. Za Fihte je već značajnije dogmatizma izmenjeno tako da on odgovara ideji „sistema“ te može biti posmatran nasuprot kriticizmu, odnosno, može istaći vlastitu pretenziju na umnost. Skepticizam Fihte određuje kao „protivuman“. Temeljna razlika između filozofije, tj. kriticizma, i dogmatizma ogleda se u tome što je filozofi-

---

ovde označavamo kao znanstvenost, koji bi onda tek mogao biti temeljem naučnosti (pojedi-načnih) nauka.

7 Up. Fihte, J.G., *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd, 1976, str. 16.

8 Čak navodi da je filozofija izvrsna reč, jer će čitavo naše znanje uvek ostati samo filozofija, u smislu znanja koje napreduje i čiji stepen zavisi od naše ljubavi prema mudrosti (Liebe zur Weisheit), tj. od naše slobode (Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SW, I, 1, S. 307, fn).

9 Ipak, određenje filozofije kao znanosti samo je formalno. Ona jeste znanost, ali takve vrste da se u njoj prožimaju „istina, dobrotu i lepota“, tj. znanje, vrlina i umetnost, pa utoliko ona nije znanost, nego ono što je „zajedničko“ znanosti, vrlini i umetnosti (Up. Šeling, F.V.J., *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, Nolit, Beograd 1984, § 16, str. 91).

10 Up. Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003., str. 220 i dalje.

ja *svesna* da polazi od vere, a dogmatizam nije, već smatra da je moguće da se konačni temelj svega što je u Ja i za Ja nađe izvan Ja. Fihte tvrdi da za konzistentan dogmatizam nema morala, već samo sistema prirodnih zakona. Koren izjednačavanja dogmatizma i determinizma valja tražiti u Fihteovom uverenju da je jedini konsekventan sistem dogmatizma – spinozizam. Ovakvo viđenje spinozizma ima i Šeling, koji govori o „hrabroj konsekventnosti“ (kühne Consequenz) Spinozinog sistema<sup>11</sup>.

Šeling raspravu o dogmatizmu i kriticizmu konkretizuje primenom principa „tertium non datur“. Princip kriticizma je apsolutno Ja, tj. Ja koje je postavljeno pre Ne-Ja i uz njegovo isključenje; princip dogmatizma je Ne-Ja koje je postavljeno pre svakog Ja. Princip dogmatizma protivreči sam sebi, jer pretpostavlja neuslovljenu stvar, tj. „stvar koja nije stvar“<sup>12</sup>. Čak ni Spinoza nije dokazao da Ne-Ja može dati realnost samo sebi, već je ono „Ne-Ja uzdigao do Ja, a Ja spustio do Ne-Ja“. Bez obzira što eksplicitno navodi da „treće nije moguće“, već u narednom pasusu Šeling tvrdi da između ovih ekstrema, od kojih jedan pretpostavlja apsolutno Ja, a drugi apsolutno Ne-Ja, leži *treći* koji Ja, odnosno, Ne-Ja, pretpostavlja kao uslovljeno. Taj *tertium* zapravo je Rajnholdov sistem, prema kome se Šeling odnosi s najvećim poštovanjem, jer smatra da je on na najodređeniji način predstavio istinsku spornu tačku filozofije<sup>13</sup>. Mogućnost koja leži između dogmatizma i kriticizma pretpostavlja Ja koje se može misliti samo u odnosu na Ne-Ja: „Sistem koji polazi od *subjekta*, tj. od *uslovljenog Ja*, mora otuda nužno pretpostavljati *stvar po sebi*, koja ipak u predstavi, tj. kao *objekt*, može postojati samo u odnosu na subjekt, tj. kao *pojava*“<sup>14</sup>. Ovaj vid realizma Šeling naziva najnepojmljivijim i najnekonsekventnijim od svih. Rajnholdov pokušaj uzdizanja empirijski-uslovljenog Ja

11 Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 151, Vorrede zur ersten Auflage. „Spinoza je bio ključna referentna tačka za nemački idealizam uopšte, a posebno za Šelinga, koji je njime bio fasciniran čitavog života“ (Laughland, J., *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, Ashgate, Hampshire, England, 2007., p. 18).

12 Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 171 (§ 4). Slična argumentacija nalazi se i u filozofiji prirode: „Neuslovljeno uopšte ne može biti traženo u bilo kojoj pojedinačnoj *stvari*, niti u bilo čemu za šta se može reći da *jeste*. Jer ono što jeste samo participira u bivstvovanju, i jeste samo pojedinačna forma ili način bivstvovanja. – Obratno se o neuslovljenom nikada ne može reći da ono *jeste*. Jer ono je *samo bivstvovanje* koje se u potpunosti ne prikazuje ni u jednom konačnom produktu, a sve pojedinačno je samo naročit izraz bivstvovanja“ (Šeling, F.V.J., *Prvi nacrt sistema filozofije prirode*, IKZS, Sremski Karlovci-Noví Sad 2009., str. 18).

13 U „Prethodnoj napomeni“ za *Prikaz mog sistema filozofije* Šeling pak izriče potpuno drugačiji sud o Rajnholdu, tj. navodi da on zapravo nikada nije imao ni najmanje poštovanja za nje ga kao za „spekulativnu glavu“ i slično (Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, SS. 111-112, fn).

14 Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 173 (§5).

do principa filozofije sam je po sebi protivrečan. Dovršeni sistem nauke mora poći od apsolutnog Ja koje isključuje Ne-Ja. Drugim rečima, *dovršeni sistem nauke mora poći od slobode koja isključuje nužnost*. Taj stav utemeljuje filozofiju, jer je „čitav posao“ teorijske i praktičke filozofije rešavanje sukoba između čistog i empirijski uslovljenog Ja: teorijska filozofija vrhuni u najvišoj sintezi u kojoj su Ja i Ne-Ja jednako postavljeni, a to je *bog*. Budući da teorijski um tu nužno zapada u protivrečnosti, praktički preuzima stvar i preseca Gordijev čvor. Time je Šeling na vrlo lapidaran način izrazio bit Kantove filozofije: teorijski um se gubi u protivrečnostima, od kojih je najviša ideal uma, tj. bog, praktički um ih „razrešava“ idejom slobode. Otuda Šeling, zajedno s Kantom i Fihteom, tvrdi da je sloboda početak i kraj sve filozofije<sup>15</sup>. Taj stav je izražen i u *Najstarijem programu sistema nemačkog idealizma*. Prva reč tog teksta pobliže određuje naslov i glasi „etika“. Program nemačkog idealizma je, dakle, etika, što znači da „cijela metafizika ubuduće spada u *moral*“<sup>16</sup>. Stvaranje iz ničega je osnovni princip slobode koji je zajednički svoj četvoriци predstavnika nemačkog idealizma.

U *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu* Šeling navodi da spor između različitih sistema ne bi ni nastao kad bismo imali posla samo s onim što je apsolutno<sup>17</sup>. Time što se iz apsolutnog izlazi, nastaje sukob s njim, kao izvorni sukob u ljudskom duhu na temelju koga tek nastaje sukob među filozofima. Ovaj zaključak u saglasju je s Fihteovim stavom o jedinstvu subjekt-objekta koje se u refleksiji razdvaja<sup>18</sup>. Po Šelingovom sudu, *Kritika čistog uma* je pošla upravo od tog izvornog sukoba, jer se pitanje o mogućnosti sintetičkog suđenja može formulirati kao „Kako uopšte dolazim do toga da izađem iz apsolutnog i pređem na ono suprotstavljeno?“<sup>19</sup>. Ipak, kao „puki teorijski sistem“, *Kritika* nije mogla otići dalje od teorijske nedokazivosti dogmatizma, a čak ni dovršeni sistem kriticizma ne može opovrgnuti dogmatizam *teorijski*, jer se sam sukob naprosto ne može rešiti na području teorijske filozofije. Šeling smatra da su kriticizam i dogmatizam zapravo „idealizam i realizam mišljeni u siste-

15 Ibid., S. 177 (§6). „Najviše dostojanstvo filozofije sastoji se upravo u tome što sve očekuje od ljudske slobode (Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, I, 1, S. 306). Kako Jaspers ističe: „Za Šelingu, Kant je tačka preokreta, Fihteov idealizam temelj, a on sam dovršetak filozofije slobode“ (Jaspers, K., *Schelling: Größe und Verhängnis*, Piper, München 1955., S. 178; citirano prema: Grant, I.H., *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London 2006., p. 14.)

16 Hegel, G.W.F., „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, *Frühe Schriften*, Werke, Bd.1, S. 234.

17 Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SW, I, 1, S. 293.

18 Up. Fichte, J.G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1974., str. 207 i dalje.

19 Ibid., S. 294.



mu“ te predlaže da se dogmatizam nazove „sistem objektivnog realizma ili subjektivnog idealizma“, a kriticizam „sistem subjektivnog realizma ili objektivnog idealizma“<sup>20</sup>. *Kritika čistog uma* ne zasniva samo jedan sistem! „Metoda praktičkih postulata“ ostavlja dogmatizmu sasvim dovoljno prostora za život. Kant je, po Šelingovom sudu, u sferi teorijske filozofije faktički zasnovao dogmatizam, a tek u praktičkoj ravni kriticizam. Metoda praktičkih postulata jednako je primenljiva na sve sisteme pa otuda „samo *Kritika čistog uma* jeste ili sadrži pravo učenje o znanosti, jer je važeća za svu *znanost*“<sup>21</sup>. *Kritika* je samo teorijska, ali ona u isto vreme postavlja metodu praktičkih postulata koja se može primeniti na svaki sistem filozofije uopšte. Samim tim, ona je *Wissenschaftslehre*, kanon za sve principe i sisteme te je i nužnost praktičkih postulata morala izvesti iz ideje sistema uopšte. Iz teorijskog pitanja (o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori*) nužno nastaje praktički postulat; ne može se postaviti sistem bez anticipacije praktičke odluke. Dogmatizam i kriticizam će stajati jedan pored drugog sve dok sva konačna bića ne budu stajala na istom stepenu slobode<sup>22</sup>.

Pojam slobode je tačka ujedinjenja dogmatizma i kriticizma. Ovakav stav je izvan filozofije nemačkog idealizma nepojmljiv. Pomirenje subjektivnog i objektivnog idealizma, odnosno, realizma, nije moguće ako se sloboda i nužnost posmatraju kao apsolutno suprotstavljene i disjunktivne<sup>23</sup>. Mogućnost poimanja apsoluta presudno zavisi od toga da se sloboda shvati kao njegova bit. Po Kantovom mišljenju se sloboda ne može spasti „ako su pojave stvari po sebi“. Po Šelingovom uverenju, filozofija se ne može spasti ako to nije slučaj!

## JA I INTELEKTUALNI OPAŽAJ

Odgovor na pitanje da li je prazanost o kojoj Šeling govori metafizika nužno je višeznačan. Ona to jeste, u onom smislu u kome se i Kantova *Kritika čistog uma* može označiti kao metafizika. S druge strane – a to je ono što je već sadržano u *Kritici* i na šta Šeling smera s idejom „metode praktičkih po-

20 Ibid., SS. 302-303.

21 Ibid., S. 304.

22 Ulogu teorijskog i praktičkog uma u dogmatizmu, odnosno, kriticizmu Šeling je izrazio na sledeći način: „Kao što teorijski um, po kriticizmu, završava time što Ja postaje jednako Ne-Ja (daß das Ich=Nicht-Ich wird), tako mora, obratno, prema dogmatizmu, završiti time što Ne-Ja postaje jednako Ja. Praktički um mora prema kriticizmu biti usmeren na ponovno uspostavljanje apsolutnog Ja, a prema dogmatizmu na uspostavljanje apsolutnog Ne-Ja“ (Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 186, §9).

23 „Svaki sistem je istodobno sistem *slobode* i *nužnosti*“ (Hegel, G.W.F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, *Jenski spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983., str. 78).

stulata“ – ona potpuno razara čitavu povest metafizike, jer sada *metafizika trpi od merodavnosti praktičke filozofije, bitak je podređen trebanju, nužnost slobodi*. Takva praznanost kao svoj osnovni zadatak postavlja odgovor na pitanje kako je filozofija – po formi i po sadržaju – moguća kao nauka. Odgovor valja tražiti u ideji najvišeg načela kojim će biti utemeljen način uzajamnog određivanja forme i sadržaja. Kao i kod Fihtea, načelo može biti samo *Ja jeste Ja* i njime se izražava forma apsolutne postavljenosti<sup>24</sup>.

Ja je po samoj svojoj biti postavljeno kao apsolutni identitet pa se najviše načelo može izraziti i kao „Ja jesam“<sup>25</sup>. Ja je Ja samo na temelju svoje neuslovljenosti, samo time što ne može postati stvar: „*Bit Ja jeste sloboda*; tj. ono nije mislivo drugačije nego samo ukoliko sebe postavlja iz svoje apsolutne moći, ne kao neko *nešto*, već kao čisto *Ja*“<sup>26</sup>. Ova sloboda *nije objektivna* sloboda, budući da Ja nije nikakav objekt. Ona se može odrediti pozitivno i negativno. Pozitivno određena, sloboda za Ja je „neuslovljeno postavljanje sveg realiteta u sebi samom kroz svoju apsolutnu moć“. Negativno je određena kao „potpuna nezavisnost“ od sveg Ne-Ja, tj. kao potpuna nepomirljivost s njim<sup>27</sup>. Reč je o kantovskom horizontu razumevanja slobode: pozitivni pojam slobode je moć da se od sebe pokrene niz pojava, a negativni nezavisnost od čulnosti. Ja je samo posredstvom vlastite slobode te sve u vezi s Ja mora biti određeno tom slobodom. Ono nikada ne može postati objekt, što znači da nikada ne može biti dato pojmom (jer su pojmovi mogući samo o *objektima*) niti postati predmet nekog čulnog opažanja, već može biti odredljivo samo u intelektualnom opažaju: „*Ja je, dakle, određeno kao čisto Ja za sebe samo u intelektualnom opažaju*“<sup>28</sup>. Intelektualni opažaj ne može postojati u svesti kao apso-

24 Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, SW, I, 1, S. 97. Bajzer navodi da je, kao i svi njegovi savremenici, „Šeling odslužio svoje intelektualno šegrtovanje kod Fihtea i oblikovao svoj apsolutni idealizam kao reakciju na 'subjektivni idealizam' svog prvobitnog mentora“ (Beiser, F., *German Idealism, The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press 2002., p. 469). Šelingov sukob s Fihteom Bajzer vidi kao radikalni raskid s kartezijanskim nasleđem, tačnije s tradicijom epistemologije kao *philosophia prima* (Ibid., p. 471). Ne možemo se složiti s tezom da kartezijansko nasleđe u Fihteovoj filozofiji ima epistemološki karakter. Naprotiv! Kartezijanska subjektivnost kod Fihtea je bitno proizvodilačka.

25 „Ja jesam“ je viši stav od „Ja mislim“!

26 Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 179 (§8). Ukoliko apsolutno Ja nije utelovljenje sveg realiteta, ne može se ni zamisliti praktička filozofija (Up. Ibid, S. 191, §10).

27 Loc.cit.

28 Ibid., S. 181 (§8).



lutna sloboda, jer je svest uvek svest o nekom objektu, a intelektualni opažaj je moguć samo pod pretpostavkom da nema nikakvog objekta<sup>29</sup>.

Za razliku od dvovidnog određenja slobode kao pozitivne i negativne, pojam intelektualnog opažaja Šeling nije preuzeo od Kanta. Prvi ga je pozitivno konotirao Fihte, za Kanta je on *nonsens*. Šeling ističe da mu je poznato da je Kant osporavao intelektualni opažaj, ali smatra da je to osporavanje samo posledica osobenog razumevanja pojma Ja u Kantovoj filozofiji. Po njegovom sudu, Kant je apsolutno Ja samo pretpostavljao, a određivao je jedino empirijski uslovljeno Ja<sup>30</sup>. To bi trebalo da znači da Kantovo odbijanje ideje apsolutnog opažaja nije bilo apsolutno, već samo relativno. Kant eksplicitno navodi da je opažaj nužno uslovljen čulima, zavisan od receptiviteta: objekt nekog pomišljenog intelektualnog opažaja po sebi je „noumenon“. Šeling, s jedne strane, potpuno razara ideju noumena u kantovskom smislu („Ideja stvari po sebi apsolutno se ne može realizovati“), dok, s druge strane, tvrdi da intelektualni opažaj duguje svoje određenje upravo vlastitog „bez-objektnosti“, čime je *de facto* opovrgnut Kantov stav da ne može biti nečeg poput intelektualnog opažaja. Na tragu Fihtea – za koga je intelektualni opažaj neposredna svest koja se odnosi na inteligenciju kao takvu – Šeling određuje intelektualni opažaj kao jedini način na koji Ja za sebe biva određeno kao čisto Ja<sup>31</sup>. Ja je apsolutno jedinstvo koje sadrži svu realnost, ono je beskonačno, nedeljivo i nepromenljivo: ono je jedina supstancija i „imanentni uzrok“ svega što jeste, i to „ne samo *uzrok bitka (Seyn)*, već i *biti (Wesen)* svega *onoga što jeste*“<sup>32</sup>. Pojam intelektualnog opažaja mogao bi se nazvati „praznim mestom“ Fihteove, a posebno Šelingove filozofije. Koliko Kant pojmom transcendentalne apercepcije „beži“ od pojma samosvesti, toliko Šeling idejom intelektualnog opažaja „beži“ od pojma proizvođenja. Hegel je s pravom govorio o intelektualnom opažaju kao o „pucnju iz pištolja“.

U *Sistemu transcendentalnog idealizma* obrazlaže se da pojam jastva nastaje pomoću akta samosvesti te da izvan njega zapravo nije ništa: u jastvu – i samo u njemu – nalazi se iskonski identitet mišljenja i objekta. Ja nije ništa

29 Pojam intelektualnog opažaja zaokupljaće Šelina čitavog života (Up. Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, New York, 2002., p. 176).

30 To je u biti Šelingova fundamentalna zamerka „transcendentalnom idealizmu“ uopšte, tj. i Kantu i Fihteu: „podmetanje“ empirijskog Ja kao apsolutnog. Dok se može prihvatiti da Kantova diferencija pojave i stvari po sebi dopušta takvu zamerku, čini se da se Fihteu u najboljem slučaju može zameriti podmetanje *individualnog* Ja kao apsolutnog.

31 „I Fihte govori o intelektualnom opažaju Ja; ali on za njega ne znači rešenje problema kako apsolutno Ja može postati mislivo, već samo pretpostavku tog mišljenja“ (Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1961., S. 588).

32 Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 195 (§13).

izvan mišljenja, ono nije neka stvar ili predmet, već ono „u beskonačnost neobjektivno“. Takvo Ja, kao čisti akt, ne može biti predmetom „običnog znanja“, već samo znanja koje je apsolutno-slobodno – te je time neko opažanje (Anschauung), nezavisno od posredovanja pojmova – i koje samo proizvodi vlastiti objekt<sup>33</sup>. U pitanju je intelektualni opažaj, kao jedini vid znanja prikladan onom Ja, jer sam jeste Ja: „Ja nije ništa drugo do samo sebi objektom postajuće proizvođenje (sich selbst zum Objekt werdendes Producieren), tj. intelektualno opažanje“<sup>34</sup>. Intelektualno opažanje je *apsolutno slobodna radnja koja se ne može demonstrirati* – to opažanje jeste samo Ja kao princip filozofije, Fihteov *Tathandlung*. Ja kao princip nije ništa *individualno*, već akt samosvesti uopšte. S tim aktom uvek nastupa i svest o individualitetu, ali nije s njim identična. Jednako tako, Ja nije ništa *empirijsko*, već je čisto Ja koje leži izvan svakog vremena i tek ga konstituiše. Ja ne može biti nikakva stvar, pa time ni stvar po sebi, ali Ja ne može biti ni pojava. Predstava disjunktivnog određenja *nečega* kao *stvari* ili *ničega* počiva na pogrešnoj pretpostavci da ne postoji viši pojam od stvari, odnosno, da pojam stvari izražava najviši stepen realiteta. Nasuprot tome, Šeling tvrdi da je pojam delanja (Handelns) ili delatnosti (Tätigkeit) u svakom slučaju viši pojam od pojma stvari, jer se „same stvari mogu pojmiti samo kao modifikacije delatnosti koja je ograničena na različite načine“<sup>35</sup>. Ova teza je izuzetno značajna jer upućuje na izvođenje bitka iz delanja. Sam bitak se određuje *kao* delanje, kao neki stepen delatnosti! To je novum nemačke klasične filozofije u svom najčistijem obliku. Premda Šeling nastoji da izbegne *subjektivizaciju* idealizma i da, nasuprot Fihteu, postavi idealizam u njegovom objektivnom značenju<sup>36</sup>, pojam delatnosti (Tätigkeit) se, nakon Fihtea, ne može misliti drugačije do kao *subjektivan* ili makar subjektivno utemeljen, budući da se delatnost uvek već ispostavlja kao samodelatnost (Selbsttätigkeit). Iz tog je razloga koncept intelektualnog opažaja nazvan praznim mestom Šelingove filozofije: proizvođenje samog sebe za objekt samom sebi je – umesto pojmom samoproizvođenja – označeno pojmom intelektualnog opažanja. Na delu je gotovo nasilno pasiviranje nečega što je po sebi aktivno. Nije temeljna odlika onog Ja to što vlastito samoproizvođenje opaža, već što uopšte ima nečeg takvog za opažanje! Ja je bitno proizvodilačko i u tome je sadržana njegova bit, to je i Šelingovo stanovište. Otuda zbilja nije jasno čemu posezanje za idejom intelektualnog opažaja, osim u onom domenu u kome se, u neposrednom suprotstavljanju Kantu, razaranjem noumena otvara prostor i za intelektualni opažaj koji Kant eksplicitno odbi-

33 Schelling, *System der transcendentalen Idealismus*, SW, I, 3, S. 369.

34 Ibid., S. 370.

35 Ibid., S. 375.

36 Up. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, 109.

cuje<sup>37</sup>. Poseban problem je u tome što termin *intelektualnog opažanja* neposredno upućuje na *theoria* (lat. *contemplatio*) te se na taj način *par excellence* praktički pojam, označen spornim terminom, dovodi pod neku vrstu ingerencije teorijskog područja.

Ja je princip filozofije koji nije dokaziv niti ga je potrebno dokazivati. Time je označen potpuni raskid sa metafizičkom slikom sveta. Sloboda se *ne dokazuje* jer njen način istine nije *apodiktički*, niti se može izvesti iz bilo čega što nije ona sama. Ja počiva na aktu apsolutnog spontaniteta te je time „početak i kraj ove filozofije *sloboda*, ono apsolutno ne-demonstrabilno što dokazuje sebe samo putem samog sebe“<sup>38</sup>. To što je sloboda postavljena kao početak i kraj filozofije koji se ne može i ne treba dokazivati ima dalekosežne posledice. Nije reč samo o tome da bitak nije merodavan za praksis, već praksis postaje mera bitka. U Šelingovom utemeljenju Ja kao principa filozofije se, po njegovim rečima, iz slobode izvodi ono od čega slobodi inače preti propast u svim drugim sistemima: *bitak* (Sejn) *je samo ukinuta sloboda* (aufgehobene Freiheit)<sup>39</sup>. Ne može se dovoljno istaknuti važnost ovog stava koji bi se mogao postaviti kao moto čitavog nemačkog idealizma. Tezom da je bitak samo ukinuta sloboda izriče se: Prvo. *Primat* trebanja nad bitkom. Drugo. *Uslovljenost* bitka trebanjem. Treće. Izvorna praktičkost uma kao apsoluta. Četvrto. Izvorna praktičkost čoveka kao uma. Peto. Izvorna praktičkost onog teorijskog. Šesto. Izvorna praktičkost same filozofije. Ovi stavovi neposredno proizilaze jedan iz drugog i predstavljaju apsolutno destruiranje metafizičke slike. Sve ono što se naziva metafizičkim još od Aristotelovog određenja metafizike kao nauke koja posmatra „bitak kao bitak“ sada je potpuno poništeno u ideji slobode kao bitka ili bitka kao ukinute slobode. Sam bitak više ne može nositi oznake nečeg večnog, nenastalog, nepropadljivog etc. u aristotelovskom – *teorijskom* – smislu, već samo u onom smislu koji apsolutnost slobode dopušta. Kao *ukinuta sloboda*, bitak više ni ne može pretendovati na sve navedene predikate, jer oni pripadaju isključivo slobodi, i to po njenoj samo-delatnosti! Ono bitkovno je tek ono *izvedeno*.

Najviša nauka kojom čovek potvrđuje vlastito ljudsko dostojanstvo nema više za svrhu promatranje bitka kao bitka, već delatno promatranje slobode kao slobode, što će reći slobode kao vlastite slobodne samo-delatnosti. Ukidanje o kome je ovde reč ne treba tumačiti u Hegelovom smislu, bitak ni u

37 Kangrga vrlo oštro primećuje da je Hegel s pravom i Fihtea i Šelunga „uhvatio“ za pojam intelektualnog opažaja: „Pazite, to (tj. opažaj) je supstitut za pojam produkcije, stvaralaštva, on čak postaje intelektualni zor. Pa to je užasno!“ (Kangrga, M., *Klasični njemački idealizam (predavanja)*, FF press, Zagreb, 2008., str. 125).

38 Schelling, *System der transcendentalen Idealismus*, SW, I, 3, S. 376.

39 Loc.cit.

kom slučaju nije viši pojam u odnosu na pojam slobode, niti iz nje proizilazi. Jednako tako, ukidanje slobode ne treba shvatiti kao posledicu nekog spoljašnjeg akta koji bi nad slobodom izvršila neka sila od slobode različita. To da je bitak ukinuta sloboda ne znači ništa drugo do da sloboda samu sebe ograničava i vlastitu bit postavlja u formi bitka. U tom smislu Šeling navodi da je autonomija (Autonomie) ono što se uopšteno stavlja na vrh praktičke filozofije, a što zapravo predstavlja sam transcendentni idealizam, ukoliko se proširi do principa čitave filozofije<sup>40</sup>. Bitak je naprosto jedan od načina na koje sloboda sebe ograničava.

### APSOLUT I INTELEKTUALNI OPAŽAJ

Stav o bitku kao ukinutoj slobodi otvara mogućnost za re-interpretaciju odnosa slobode i nužnosti. Ovo veliko postignuće *Sistema transcendentnog idealizma* biće u *Prikazu mog sistema filozofije* rastvoreno u konceptu apsolutnog sistema identiteta<sup>41</sup>. Od deriviranog načina slobode, bitak se ponovo uzdiže do ontološkog ranga jednakog rangu slobode. „Apsolutni sistem identiteta“ nije identičan ni sa transcendentnom filozofijom, ni sa filozofijom prirode, to su tek jednostrani prikazi istinskog sistema filozofije koji može biti označen samo kao sistem identiteta: „Ja zahtevam da se da se ono što zovem filozofijom prirode i prosuđuje samo kao filozofija prirode, ono što nazivam sistemom idealizma i prosuđuje samo kao sistem idealizma“<sup>42</sup>. Ono što jeste Šelingov sistem filozofije valja, po njegovim rečima, prosuđivati na osnovu prigodno nazvanog teksta *Prikaz mog sistema filozofije*. Stajalište filozofije jeste stajalište uma, kao totalne indiferencije subjektivnog i objektivnog, a spoznaja filozofije jeste spoznaja stvari kako su one po sebi, tj. kako su u umu. Izvan uma nije ništa, u njemu je sve; on je apsolutno jedan i samom sebi jednak, a najviši zakon za bitak uma te time i bitak svega jeste *zakon identiteta*, koji se izražava kao  $A=A$ <sup>43</sup>.

Apsolutni um je isto što i apsolutno Ja. Stav  $A=A$  – kao ni u Fichteovoj filozofiji – ne tvrdi bitak onog A, već samo bitak samog identiteta, koji se po-

40 Ibid., S. 535.

41 „Počev od Šelininga, supstancijalno filozofiranje temelji se na tezi identiteta“ (Adorno, T., *Negative dialectics*, Routledge, London-NY, 1973., p. 77).

42 Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, S. 110.

43 U *Filozofiji umetnosti* je to ovako formulisano: „U apsolutu kao takvom, a prema tome i u principu filozofije, baš zato što obuhvata sve potencije, nema nijedne potencije, a opet, ako u njemu nema nijedne potencije, u njemu su sadržane sve potencije. Baš zbog toga što nije jednak ni sa kojom posebnom potencijom a ipak ih sve obuhvata, taj princip nazivam *apsolutnom tačkom identiteta* filozofije“ (Šeling, *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, str. 74).

stavlja nezavisno od A. Spoznaja apsolutnog identiteta je bezuslovna te se *ne dokazuje*. Pošto je bitak apsolutnog identiteta bezuslovan, bezuslovan je i bitak uma, jer je um „jedno“ s apsolutnim identitetom. Onaj sukob u ljudskom duhu o kome Šeling u *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu* govori kao o izlasku iz apsoluta, u *Prikazu mog sistema filozofije* označen je kao „temeljna zablude sve filozofije“. Apsolutni identitet nikada ne prestaje da bude apsolutni identitet i sve što jeste nije njegova pojava već upravo on sam. Otuda se „istinska filozofija sastoji u dokazu da apsolutni identitet (ono beskonačno) nije istupio iz samog sebe i da sve što jeste, ukoliko jeste, jeste sama beskonačnost“<sup>44</sup>. I sam Šeling će se neminovno suočiti s parmenidovskim konsekvencijama ove teze. Hegelova duhovita opaska o „noći u kojoj su sve krave crne“ kritički pogađa u samo središte tog filozofskog postupanja. Nema ničeg konačnog *po sebi*, jer ono što je po sebi znači potpuno isto što i ono što je u umu, a um je apsolutni identitet koji je kao takav beskonačan. Ono apsolutno je sve i sve je u njemu. Sve forme kojima bi se to apsolutno pokušalo izraziti jesu samo načini na koje se ono pojavljuje u refleksiji, ali apsolut uopšte ne može biti spoznat putem refleksije, objašnjenja, već isključivo posredstvom intelektualnog opažaja, jer ono jednostavno, kako tvrdi Šeling, „hoće da bude opaženo“. Zašto pak to jednostavno hoće da bude baš *opaženo* ostaje nejasno. Umu se ne čini nikakva usluga time što mu se odriče moć da istinski spozna vlastitu bit, već se zahteva nekakav intuitivni, gotovo instinktivni odnos uma prema vlastitoj umnosti. Posezanje za intelektualnim opažajem suštinski svedoči o nemogućnosti da se konačno i beskonačno, sloboda i nužnost posreduju. Apsolutni identitet koji izmiče *poimanju* za filozofiju nije ništa produktivniji od kantovske stvari po sebi.

Po Šelingovom sudu, nijedna filozofija nije uspela da dosegne apsolut kao jedinstvo idealnog i realnog: „U svim dogmatskim sistemima, jednako kao u kriticizmu i idealizmu učenja o znanosti, reč je o realitetu onog apsolutnog koji bi bio *izvan i nezavisno od idealiteta*. Otuda je u svima njima neposredna spoznaja apsolutnog nemoguća“<sup>45</sup>. Apsolut može biti „objumljen“ isključivo posredstvom intelektualnog opažaja koji je sam po sebi apsolutan, a nikako posredstvom refleksije koja uvek počiva na oprekama i razdvajanju. Na sličnom stanovištu stoji i Fihte koji postavlja tezu da jedinstvo subjektiv-

44 Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, S. 120 (§14).

45 Schelling, *Philosophie und Religion*, SW, I, 6, S. 27. Mnogo godina kasnije, Šeling će se braniti od Hegelovih objekcija stavom da u *Prikazu mog sistema filozofije* nigde nije ni pomenuo apsolut – već samo apsolutni identitet ili apsolutnu indiferenciju – niti intelektualni opažaj. Zbilja, stavovi o apsolutnom opažaju koje ovde navodimo potiču iz spisa *Filozofija i religija* iz 1804. godine, a terminom apsolut označavali smo ono o čemu Šeling *de facto* govori kao o apsolutu. Ova „odbrana“ od Hegela, ipak, potpuno promašuje. Na nju bi se mogli protegnuti stavovi iz Hegelovog teksta *Ko misli apstraktno*.

nog i objektivnog, tj. subjekt-objekt, ne može biti zahvaćeno spoznajom ili refleksijom, jer ova tek počinje njihovim razdvajanjem (premda Šeling izbegava termin „subjekt-objekt“ i insistira na „apsolutnom identitetu“). Za Fichtea je intelektualni opažaj način na koji svako u sebi može postati svestan onoga što ne podleže definisanju, a pre svega samog Ja<sup>46</sup>. Otuda se postavlja pitanje ima li Šeling pravo kad navodi da ni u *Wissenschaftslehre*-u nije moguća neposredna spoznaja apsolutnog, budući da čitav sistem učenja o znanosti počiva upravo na toj ideji<sup>47</sup>. Uistinu, moralo bi se – zajedno s Hegelom – reći da neposredna spoznaja apsolutnog nije moguća ni u filozofiji identiteta, jer *neposredna* spoznaja apsoluta uopšte nije moguća, kao što *spoznaja* kao neposredna nije moguća.

Um je isto što i Ja, isto što i apsolutni identitet – rečju, apsolut<sup>48</sup>. Sve što jeste jeste apsolut – nema izlaska iz njega. Sličan stav se može naći u razmatranjima filozofije prirode<sup>49</sup>. Šeling primećuje da su *uzalud* učinjeni bezbrojni pokušaji da se između najvišeg principa „intelektualnog sveta“ i konačne prirode proizvede nekakav kontinuitet, najčešće idejom emanacije – od apsolutnog do zbiljskog nema kontinuiranog prelaza, „izvor čulnog sveta misliv je samo kao potpuno otkidanje od apsolutnosti putem skoka“<sup>50</sup>. Ako je apsolut ono jedino realno, onda konačne stvari to nisu i ne mogu se temeljiti u „prenošenju“ realiteta na njih, već samo u udaljavanju, u otpadanju od njega, kako se to platonički formuliše.

Šeling apsolutni identitet jednom smešta u Ja, drugi put u um, treći put u boga. Ovi pojmovi su u izvesnom smislu sinonimni, a koji će od njih preuzeti

46 Fichte, J.G., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Werke, Auswahl in sechs Bänden, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, Zweiter Band, 1798. , S. 413.

47 Štaviše, ova kritika neposredno pogađa i transcendentalnu filozofiju samog Šelinga. Ovde smo suočeni s problemom koji smo nameravali da naprosto „ignorišemo“, naime, problemom konzistentnosti Šelingove filozofije u različitim fazama njegovog filozofskog razvoja. Navedeno je da će se Šelingov filozofski opus tretirati kao jedinstven u onoj meri u kojoj je to uopšte moguće. U tom smislu, primedbe poput gore navedene ne mogu stajati u saglasju sa *Sistemom transcendentalnog idealizma*, primera radi, ali se – uz mnogo dobre volje – mogu tretirati kao deo Šelingovog misaonog razvoja i prevazilaženja i vlastitih „zabluda“, ako se to tako može nazvati.

48 Hegel, naprotiv, kaže da je ono apsolutno (das Absolute) – duh!: I to je najviše određenje apsoluta!

49 „Bilo bi neumno prihvatiti *stepen* uma kao osnov razjašnjenja. Ne u tom smislu kao da mi ne vidimo da životinje u svojoj vlastitoj sferi putem instinkta izvršavaju to i to, te još više od onoga što mi u našoj sferi izvršavamo putem uma – nego zbog toga što je um naprosto *Jedan*, što on ne dopušta nikakav stepen i zbog toga što je on *sam apsolut*“ (Šeling, *Prvi nacrt sistema filozofije prirode*, str. 214).

50 Schelling, *Philosophie und Religion*, SW, I,6, S. 38.



primat zavisi od toga iz kog ugla sistema se prilazi problemu identiteta<sup>51</sup>. Um je jedno s apsolutnim identitetom, a sve što jeste – jeste samo apsolutni identitet. Apsolutni identitet nije uzrok univerzuma, već sam univerzum<sup>52</sup>. Ali, isto tako, um je „znanje boga koje jeste samo u bogu“<sup>53</sup>, tj. „um *nema* ideju boga, već on *jeste* ta ideja“<sup>54</sup>. Tu bog nije shvaćen kao ono najviše, već kao ono naprosto jedno; ako bi bio ono najviše, zavisio bi od odnosa prema nečemu od njega nižem, a on je ono naprosto bez-odnosno<sup>55</sup>. Samim tim, ni spoznaja boga ne može biti najviša spoznaja, niti se do nje može postupno napredovati. Spoznaja boga može biti samo neposredna. Ta neposredna spoznaja uopšte ne pripada čoveku, već je „spoznanje božanskog kroz božansko“<sup>56</sup>. Uočljiva je bliskost ideje intelektualnog opažaja – jer o tome je reč – i Spinozine intelektualne ljubavi prema bogu<sup>57</sup>, premda Šeling beskonačnu ljubav kojom bog sebe intelektualno voli označava kao „najlepšu predstavu subjekt-objektiviranja“<sup>58</sup>. Umom bog spoznaje samog sebe kao apsolutni identitet. Međutim, primećuje Šeling, tek što je iz ponoći uma rođena ideja boga, odmah pristupa razum, kako bi učestvovao u tom dobru.

Naravno, razum kao razum, šta bi drugo radio nego razdvajao: on odmah nastoji da onome što ima realitet samo u jedinstvu da realitet i izvan jedinstva. Takva apstrakcija je ništavna i vodi samo u protivrečnosti, jer se ona apsolutno može izraziti samo kao „apsolutni, naprosto nedeljivi identitet subjektivnog i objektivnog, koji izraz je jednak onom beskonačnog samopotvrđivanja boga i označava isto“<sup>59</sup>. Šeling napominje da je priroda puna primera apsolutnog jednobitka suprotnosti ili suprotstavljenosti te da se čitava priroda „bori“ protiv svake apstrakcije. Kako je moguće da se svuda nailazi na primere jednobitka, kad bi apsolutni identitet subjektivnog i objektivnog trebalo da bude jedini

51 Postoji i ugao iz kog bi se moglo primetiti da je terminološka konfuzija posledica pojmovne konfuzije, a ova – konfuzije u mišljenju.

52 Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, SS. 115-119 et passim.

53 Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I,7, S. 149, Aph. 47.

54 Loc.cit., Aph. 48. Na sličan način će Hegel tvrditi da ljudi nemaju ideju slobode, već oni jesu ta ideja.

55 Marti navodi da je središnje pitanje Kantovih naslednika kako je uopšte moguća teologija (Up. Marti, F., “Schelling on God and Man”, *Studies in Romanticism*, vol. III, No. 2, Boston University 1964., p. 65).

56 Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I,7, S. 150, Aph. 51. Opet, u istom delu Šeling boga određuje kao „beskonačnu poziciju samog sebe“ (Aph. 80), što je odredba koja svakako pripada (apsolutnom) Ja.

57 Slično tome, Kroner navodi da je za Šelingu opažaj ono što je za Spinozu treća i najviša vrsta spoznaje, adekvatna spoznaja boga (Up. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, S. 589).

58 Schelling, *Philosophie und Religion*, SW, I,6, S. 63.

59 Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I,7, S. 154, Aph. 65.

jednobitak i sve što uopšte jeste? Taj problem Šeling rešava time što je apsolutni identitet subjektivnog i objektivnog *bit* (Wesen) svih stvari. Odgovor na gore postavljeno pitanje trebalo bi da glasi: Baš zato! Razum – kao moć apstrakcije, razlikovanja, razdvajanja – ne može na bilo koji način učestvovati u ideji onog apsolutnog te je Šeling takoreći „prinuden“ da porekne svaku znanost apsolutnog, ako ona treba da počiva na analizi, odnosno, sintezi: „*Spekulacija* jeste sve, tj. opažanje, posmatranje onoga što jeste u bogu. Znanost ima vrednosti samo ako je spekulativna, tj. kontemplacija boga kako on jeste“<sup>60</sup>. Istinsko posmatranje je „intuicija aktuelne beskonačnosti“<sup>61</sup>.

Znanost apsolutnog ne može biti *diskurzivna*, već jedino *intuitivna*: Šeling je „kapitulirao“ pred zahtevom pojma. Za razliku od Hegelovog pojma spekulacije kao samokretanja pojmova, Šelingova tematizacija spekulacije je u biti anti-filozofijska! Nastojeći da prevaziđe limitacije Fihteovog subjektivističkog zasnivanja filozofije, Šeling dospeva do ideje subjektivizma koji se uopšte ne može objektivirati. Kako je moguće *saopštiti* intelektualni opažaj? Kako je moguće postići *objektivno* znanje apsoluta ako ono treba da počiva na opažanju i posmatranju? Intelektualno opažanje ne može rezultovati ničim objektivnim već po tome što mu je osnovni preduslov nepostojanje bilo kakvog objekta. Filozofija je *pojmovna* znanost, pred koju i sam Šeling ističe zahtev da sebe shvati i postavi kao znanost. Ako je to tako, onda mora biti moguće izložiti sistem filozofije, a izlaganje nužno podleže analizi i sintezi. Srodan problem će kasnije opterećivati i Ničeova nastojanja da utemelji iracionalističku filozofiju, budući da je samo utemeljenje izvedeno – racionalističkim sredstvima<sup>62</sup>.

Uprkos predočenim teškoćama, Šeling smatra da se filozofija može utemeljiti samo kao intuitivno sagledavanje beskonačnosti. Filozofija je „osnova svega i obuhvata sve; svoju konstrukciju proteže na sve potencije i predmete znanja; samo se pomoću nje dospeva do onoga što je najviše“<sup>63</sup>. Bog je, kao beskonačna pozicija samog sebe, isto što i sve te je onda sve čisti realitet, „beskonačna pozicija pozicija“<sup>64</sup>. Međusobni odnos pozicija nije stvoren

60 Ibid., S. 158, Aph. 80. Pojam spekulacije se uopšte u nemačkom idealizmu upotrebljava na veoma različite načine, što je očigledno i iz ovog stava. Ono što će pak ostati meritornim sadržajem tog pojma za potonje generacije jeste Hegelovo određenje, o kome će biti reči kasnije.

61 Ideja „aktuelne beskonačnosti“ je, pak, spekulativna u hegelijanskom smislu, premda Šeling ne razvija tu mogućnost.

62 O tačkama bliskosti Šelingove i Ničeove filozofije vidi: Norman, J., “Schelling and Nietzsche: Being and Time” in *The new Schelling* (ed. By Norman, J., Welchman, A.), Continuum, London-NY 2004., pp. 90-105.

63 Šeling, *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, str. 71.

64 „Bog i univerzum su jedno ili samo različiti vidovi jednoga i istoga. Bog je univerzum posmatran sa strane identiteta, on je *sve*, izvan njega, dakle, nema ničega; *univerzum* je Bog shva-

od boga (i tu se zapravo *krije prostor za slobodu* u ovoj lajbnicovskoj konstelaciji odnosa, premda sam Šeling ne argumentuje na taj način, naprotiv) pa ne ulazi u pojam ideje kao „savršenosti stvari“. Svaka se pozicija može posmatrati negativno, tj. u odnosu sa drugim pozicijama, kao prosta sadržanost u svemu, ili s obzirom na ideju, tj. s obzirom na njen neposredni odnos prema bogu. Adekvatan način posmatranja stvari – adekvatan znanstveni pristup – sadržan je samo u opažanju svake pozicije, svake biti, u njenoj apsolutnosti, tj. u njenom neposrednom odnosu prema bogu, dok je posmatranje „u relaciji“ inadekvatno<sup>65</sup>.

Na delu je svojevrsni panteizam<sup>66</sup>: bog je jedno i sve, *hen kai pan*, on je večna pozicija samog sebe, pozicija svih pozicija. Zbiljski bitak sve pozicije imaju samo u bogu, u međusobnim odnosima su ništavne. Znanost je moguća samo kao spekulacija, tj. kao intelektualno opažanje samog boga ili pozicije u njenoj uronjenosti u boga. U tom duhu Šeling pretumačuje i prastari filozofski problem: „Na pitanje koje postavlja razum ošamućen pred ponorom beskonačnosti: *Zašto nije ništa, zašto je uopšte nešto?*“ punovažni odgovor nije nešto, već samo sve ili bog<sup>67</sup>. Ničemu se može suprotstaviti samo sve, stvar mu je suprotstavljena samo relativno i delimično, jer je ona puka „međubit“ (Mittelwesen), realitet pomešan s nerealitetom. Pojam nerealiteta ili ničega ostaje ovde određen samo kao naprosto suprotstavljen svemu, premda sam pojam svega, kako ga Šeling eksplicira, uopšte ne dopušta pojam ničega. Pored toga, mora se primetiti da „sve ili bog“ u gornjem kontekstu *uopšte nije odgovor*, već samo promena pitanja. Zadatak filozofije je, po Šelingovom sudu, moguće odrediti jedino kao umno opažanje uma/boga/svega/apsolutnog Ja/apsolutnog identiteta i to je ono što zbilja ostaje konstanta Šelingove filozofije kroz sve pojmovne i methodske transformacije, a što je uistinu konstanta filozofije uopšte od njenog nastanka.

Navedeno je, uprkos Šelingu, da međusobni odnos pozicija zapravo otvara prostor za slobodu. „Uprkos“ Šelingu jer on istinsku slobodu vidi samo u slobodnom odnosu pozicije prema božanskom u kom ona otkriva i, takoreći, tek pribavlja i ozbiljuje vlastitu bit, dok se međusobni odnos pozicija određuje kao nešto što pripada „otpalosti“. Međutim, u tezi da međusobni odnos pozi-

---

ćen sa strane totaliteta“ (Ibid., str. 73).

65 Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I, 7, 165, Aph. 119.

66 Sam Šeling u *Filozofskim istraživanjima o biti ljudske slobode* navodi da se zaista ne bi moglo poricati da se svaki umni pogled (Vernunftansicht) mora približiti panteizmu ako on „ne bi označavao ništa više od učenja (Lehre) o imanenciji stvari u bogu“ (Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (ubuduće *Freiheitsschrift*), SW, I, 7, S. 339).

67 Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I, 7, S. 174, Aph. 159.

cija nije stvoren od boga i da je pred bogom i u bogu večno postavljen kao ništavan sadržana je mogućnost za slobodno stvaranje odnosa koje je izvan svake predeterminacije u večnosti. Odnos pozicije prema *poziciji svih pozicija* je nužan – u onom smislu u kome se nužnost razume kao druga strana slobode – odnos pozicije prema drugim pozicijama slobodan u užem smislu. Odnos nužnosti i slobode Šeling označava kao *pravu* opreku koja se tiče „najunutrašnji-je središnje tačke filozofije“<sup>68</sup>. Već u prvoj rečenici teksta posvećenog ovom problemu, Šeling slobodu određuje kao činjenicu (Tatsache), osećaj koje je svakome neposredno utisnut<sup>69</sup>. Neobično je da se nakon Fichteove delotvorne radnje (Tathandlung) pojavljuje pojam činjenice. Polazhenje od činjeničnosti ili opšte poznatosti slobode neposredno asocira na Kantovu tezu o „faktu uma“ i pretpostavku slobode kao neobjašnjive datosti. Međutim, Šeling suštinski nastoji da problem slobode tumači na temelju onog „po čemu“, pa ovakav početak ne treba shvatati kao određujući za sam pojam slobode. U ovom Šelingovom tekstu se „činjenica“ slobode nastoji *izvesti*. To je izvanredno postignuće nemačkog idealizma, bez obzira na to što krajnji rezultat toga izvođenja u izvesnoj meri pada izvan samog idealizma.

#### CITIRANA LITERATURA

- Schelling, F.W.J., *Sämmtliche Werke*, J. G. Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856-61.
- Adorno, T., *Negative Dialectics*, Routledge, London-NY, 1973.
- Beiser, F., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press 2002.
- Fichte, J.G., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Werke, Auswahl in sechs Bänden, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, Zweiter Band, 1798
- Fichte, J.G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Fichte, J.G., *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd, 1976.
- Hegel, G.W.F., „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, *Frühe Schriften*, Werke, Bd.1
- Hegel, G.W.F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“ u *Jenski spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983.
- Jaspers, K., *Schelling: Grösse und Verhängnis*, Piper, München, 1955.

68 U *Weltalter*-u Šeling kaže da su u bogu nužnost i sloboda, i to tako da je nužnost u bogu pre slobode, jer „biće (Wesen) prvo mora postojati (daseyn) da bi moglo slobodno delati“. (Up. Schelling, *Weltalter*, SW, I, 8, S. 209.). U ovoj fazi se odnos slobode i nužnosti tumači s obzirom na pojam boga: „Slobodom je bog prevladao nužnost svoje prirode u stvaranju i sloboda je ono što prevazilazi nužnost, a ne nužnost slobodu“ (Ibid., S. 210).

69 Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 336.

- 
- Kangrga, M., *Klasični njemački idealizam (predavanja)*, FF press, Zagreb 2008.
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003
- Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1961.
- Laughland, J., *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, Ashgate, Hampshire, England, 2007.
- Marti, F., „Schelling on God and Man“, *Studies in Romanticism*, vol. III, No. 2, Boston University, 1964.
- Norman, J., “Schelling and Nietzsche: Being and Time” in *The new Schelling* (ed. By Norman, J., Welchman, A.), Continuum, London-NY, 2004.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Toscano, A., „Fanaticism and Production: On Schelling’s Philosophy of Indifference“ in *Pli*, The Warwick Journal of Philosophy, Department of Philosophy, University of Warwick, Coventry, UK; No. 8, 1999.

MINA ĐIKANOVIĆ

Faculty of Philosophy, University Of Novi Sad

## BEING AS SUBLATED FREEDOM CONCEPTION OF FREEDOM IN SCHELLING’S FIRST WRITINGS

**Abstract:** Author analyzes the foundation of freedom in Schelling’s first texts. In the centre of attention is the relation between being and ought to. It is shown that Schelling failed to use opportunity he himself had open in the thesis of being as sublated freedom and, after all, remained in confrontation between theoretical and practical. Intrinsic reason for such an outcome should be found in the concept of intellectual intuition.

**Keywords:** Schelling, Freedom, Being, Intellectual Intuition, I, Absolute

*Primljeno: 21.02.2017.*

*Prihvaćeno: 09.05.2017.*