

Schellingov „Spis o slobodi“ u kontekstu suvremene rasprave o zlu

„Želim Vam srdačnu dobrodošlicu u Inter City Express 537 *Hannah Arendt*. Ma tko bila Hannah Arendt, želim Vam sretan put na vožnji od Stuttgarta do Hamburga.“ Tim je riječima bio pozdravljen američki historičar Gordon A. Craig na svojem putovanju njemačkom državnom željeznicom. Kratko nakon toga glas se ponovno javio: „Imam jedan dodatak. Hannah Arendt je, kako upravo doznajem, bila uspješna židovska spisateljica.“ Još nešto kasnije glas je obznanio da je Hannah Arendt bila politologinja, da bi na koncu uslijedila posljednja vijest koja je glasila: „Upravo čujem kako s tim, prema tvrdnji jednog putnika, zapravo stoji: Hannah Arendt je bila filozofkinja koja je 1993. emigrirala. Molim sve putnike da se suzdrže od daljnjih ispravaka.“¹ Ovu kratku epizodu prenio nam je Joachim Fest. Ona daje sasvim primjerenu sliku filozofkinje koja je samu sebe shvaćala kao političku misliteljicu i nikad nije tajila da je studirala kod Martina Heideggera i Karla Jaspersa.

„Ja ne pripadam krugu filozofa“, izjavila je u jednom javnom razgovoru s Günterom Gausom. „Moj poziv [...] je politička teorija. Nipošto se ne osjećam filozofkinjom.“² Svakako, njezino zanimanje za političke teme povezano je s njezinim životopisom. Židovsko podrijetlo, iskustvo s nacionalsocijalizmom, emigracija u Francusku, a zatim u Sjedinjene države, kao i izvještavanje

¹ Joachim Fest, *Begegnungen: Über nahe und ferne Freunde*, Reinbek 2004, 176. Usp. Claudia Bozzaro, *Hannah Arendt und die Banalität des Bösen*, mit einem Vorwort von Lore Hühn. Freiburg 2007, III.

² Hannah Arendt, *Ein Gespräch mit Günter Gaus*, u: *Gespräche mit Hannah Arendt*, hrsg. von Adelbert Reif. München 1976, 9.

o procesu Eichmannu u Jeruzalemu – sve to čini pozadinu dvostrukog usmjerenja njezinih interesa. Motivirana u jednakoj mjeri filozofijski kao i politički, desetljeća je posvetila fenomenu zla. „Problem zla će biti temeljno pitanje poslijeratnog intelektualnog života u Europi.“³

Može se bez pretjerivanja reći da je Hannah Arendt za svoju generaciju mjerodavno postavila problem zla kao pitanje o mogućnosti upravljanog masovnog umorstva u Moderni, konkretno da je vodila zapisnik o slučaju nacističkog zločinca Adolfa Eichmanna u procesu koji je diljem svijeta praćen s najvećom pozornošću. Pojam „banalnosti zla“ što ga je skovala postao je šifrom za historijsko i moralno značenje zločinâ nacionalsocijalizma, te i danas jednu međunarodno renomiranu filmsku režiserkinju poput Margarethe von Trotta potiče na snimanje filmova poput onog o Hannah Arendt.

Ma kako se spram tog filma odnosili, Hannah Arendt je danas sa svojom formulom „banalnosti zla“ međunarodno prisutna, a vjerojatno čak mnogo prisutnija od recimo Güntera Andersa i njegova djela *Zastarjelost čovjeka* (1956./1980.) ili pak Theodora W. Adorna s njegovim *Studijama o autoritarnom karakteru* (1950.), Ovdje neću govoriti o stvarnoj blizini tih troje židovskih intelektualaca koji su emigrirali u Sjedinjene države. Svaki je od njih na svoj način ukazao na opasnosti totalitarnih tendencija u razdoblju Moderne.

Moja nakana u ovom predavanju nije raspravljati o tri navedena autora, uspoređujući ih međusobno. To se u međuvremenu u istraživanju već zbililo, i to na primjerenijim mjestima. Meni je samo do toga da pokažem da Hannah Arendt, i to upravo kao učenica Martina Heideggera, kao nijedna druga teoretičarka dokumentira to u kako velikoj mjeri se danas može nastaviti na rasprave o zlu što su ih vodili već Kant i Schelling. Naposljedku, ona sama svjesno se vraća Kantu, da bi analizirala nacionalsocijalističke užasne

³ Hannah Arendt: „Nightmare and Flight“, u: Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, hrsg. von Jerome Kohn. New York 1993, 134: „The problem of evil will be the fundamental question of post-war intellectual life in Europe.“

zločine kao „ono čega nikad ranije nije bilo“. Konačno, njezina je zasluga da je tu raspravu o zlu prevela u politički iznimno ek-splozivan kontekst povijesti 20. stoljeća – i to, kako je rečeno, uz stalno obaziranje na Kanta. Poznato je da je Immanuel Kant u svojem kasnom spisu *Religija unutar granica pukog uma* (1793.) skovao pojam „radikalnog zla“ i tom formulom ujedno zacrtao početak rasprave koja je svoj vrhunac doživjela u Schellingo-vu spisu *O biti ljudske slobode i s time povezanim predmetima* (1809.). Hannah Arendt nije samo prošla školu Martina Heideg-gera i njegova sučeljavanja sa Schellingovim „Spisom o slobodi“, nego se i sama sa svoje strane orijentirala na Kanta i njegovu te-oriju radikalnog zla. Tim pojmom Hannah Arendt označava novu pojavnu formu zla, koju ujedno tumači kao prekid s tradicijom koji se više ne da preokrenuti. Novost te forme zla dvostruka je i sastoji se, kao prvo, u besmislenom i samo-destruktivnom cilju činjenja čovjeka kao takvog suvišnim, pri čemu i počinitelj i žrtva u toj formi „činjenja suvišnim“ padaju u jedno. Kao drugo, fe-nomen zla je strukturne naravi, on nije nikakvo „demonско зло“, nikakva iznimna pojava pojedinca, nego upravo čas rađanja tota-litarne vladavine.

Strašni zločini vezani uz ime Auschwitzta doduše jesu krajnosti, ali takve krajnosti i iznimke koje omogućuju pronicanje u ono što obilježava normalnost čovjeka u doba Moderne. Onaj tko ono što je čovjekova bit tumači polazeći od krajnosti, dakle od neza-misliva opsega svega onoga za što je čovjek sposoban, taj pitanje o toj biti postavlja na sasvim nov način. Teza Hannah Arendt je ta da se tragedija Auschwitzta u svako doba može ponoviti, pače da je ta tragedija nastala iz nemisaonosti ljudi koji „normalno“ funkcioniraju, te da se u svakom vremenu može ponoviti upra-vo zato što postoji tip suučesnika, sljedbenika. Izvor iz kojeg zlo crpi svoje pogonske snage nije iznimnost osebnog, već naprotiv odviše ljudska zbilja „prilagođenog“. Adolf Eichmann nije izvrši-telj totalne vladavine zato što je u svojoj bestijalnosti jedinstven, nego zato što se podvrgava mašineriji koja čovjeka u njegovoj jedinstvenosti na koncu čini suvišnim i nivelira ga. O toj tenden-ciji niveliranja u razdoblju Moderne svjedoči to da tu pojedinac

u svojoj individualnosti više ne nalazi mjesto, a koncepti autonomije iščezavaju.

Ma kako spekulativnim i pretjeranim se na prvi pogled moglo činiti ovdje podsjećati na Schellinga i njegovu izvanrednu ulogu u unutar-idealističkoj raspravi o zlu, pogled na tu raspravu ipak nije izlišan. Naposljetku, Schelling je 1809. – premda u posve drugom kontekstu – *in nuce* analizirao unutarnju dinamiku takva procesa niveliranja i podrobno je razložio s pogledom na proces novovjekovnog prisvajanja prirode. Zlo za Schellinga nije ono „sotonsko“, nego unutarnja jezgra bitne odredbe same novovjekovne autonomije. Osnovna teza njegova „Spisa o slobodi“ je ta da ono što u svojoj unutrašnjosti krije mogućnost zla nije iznimka, nego naprotiv strukturno središte novovjekovne autonomije.

U praktičnom odnošenju spram sama sebe čovjek uvijek iznova posvjedočuje da je u službi grandioznog opunomoćenja sama sebe i da sebi pripisuje to da je temelj vlastita djelovanja, koji sam nema pretpostavke. U Schellingovim očima to se pripisivanje osniva na čovjekovu potiskivanju vlastite stvorenosti. Schelling zlo definira upravo samo-protuslovljem: „U zlu je protuslovlje koje samo sebe izjeda i svagda uništava, naime to da ono nastoji postati stvorenjem upravo time da uništava sveze stvorenosti.“⁴ Ma koliko se taj proces, koji biva neprestano bacan natrag na sama sebe i vrti se u prazno, na prvi pogled mogao činiti nemoćnim, on ipak uzvraća udarac onomu tko kao pravi čimbenik – bez milosti kako spram sebe kao i spram drugih – odriče vlastitu omogućenost. Fenomenologijski razloženo, to uobičajeno samo-protuslovlje dovodi do jedinstvena organiziranog sustava prisile, kojega čovjek – koji je „u gladi žudnje za samim sobom“⁵ slijep za vlastite poticajne potencijale – uz golem utrošak sile ne samo izvodi na put i onda ga

⁴ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, u: Schelling, SW VII, 391. Navodi se prema: F. W. J. Schelling, *Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter (= SW), München 1958 i d.

⁵ Isto, 390 i d.

na tom putu dalje održava, nego mu se i sam potpuno prepušta. Taj dvostrani odnos pokazuje se kao iskustvo protuslovlja, koje znači to da se čovjek u sebi još jednom rastvara kao biće razdvojeno u ulogu činitelja i ulogu žrtve. Svu tragičnost tog rastvaranja koje proizlazi iz puko uobražena opunomoćenja sama sebe čovjek u svojoj unutarnjosti iskušava u liku ruševna ugrožavanja sama sebe, koje prema Schellingu prijete da prijede u „glad žudnje za sobom“, što razara identitet: „Onomu tko je umakao iz središta još uvijek ostaje osjećaj da je bio sve stvari, naime u Bogu i s Bogom. Zato on ponovno stremitamo, ali za sebe, a ne tamo gdje bi jedino mogao biti tim središtem, naime u Bogu. Odatle se rađa glad žudnje za sobom, koja u onoj mjeri u kojoj se odvaja od cjeline i od jedinstva postaje sve oskudnijom, siromašnijom, ali upravo zato i požudnijom, gladnijom, otrovnijom.“⁶

Ugrožavanje sama sebe, očitovano u ovim komparativima, izraz je čovjekova identiteta stalno ugrožena prevratom u vlastitu suprotnost, koji identitet Schelling imenuje kad u osloncu na Böhmea u očigledno više no metaforičkom smislu govori o „žudnji za samim sobom“. Kao i drugi koji su oboljeli od žudnje, tako i onaj tko je zahvaćen „žudnjom za sobom“ podliježe automatizmu koji je sasvim izmakao kontroli i koji on – premda je njegovo vlastito djelo – ne može zadržati u svojoj vlasti, već ga naprotiv taj automatizam pod diktatom neke unutarnje prinude i pod cijenu realne nemoći drži u šahu. Stalno razočaravana žudnja, koja ne otklanja ono što je uzrok njezina beskrajnog izvršavanja, nego to pače samo čini snažnijim, pokorava se nastupajućoj dinamici, koja ne miruje prije nego što sav život bude izručen stalnoj mijeni nastajanja i propadanja u razaranju. U tom procesu sasvim sigurno nema pravog napretka. Jer svako činjenje promašuje ono što je htjelo postići, a svako daljnje činjenje samo potencira strukturu neprestanog promašivanja, tako da put – da ostanemo u Schellingovoj metaforici žudnje – vodi sve dublje u promašaj i ni u kojem slučaju ne vodi izlazu iz njega.

⁶ Isto, 390.

Ta struktura neprestanog promašivanja usko je povezana sa žudnjom i time što izaziva tek privid intenziviranog života. Njezinoj biti pripada i to da proizvodi vrtlog, koji pod površinom dinamike koja se uvećava – strovaljujući se nezaustavljivo od jednog neuspjeha drugom – vodi samouništenju svega života, tako da se on izopačuje u puko postojanje izručeno ništavnosti. Razorna narav tog zbivanja iznosi na vidjelo mračnu stranu tog procesa, koji s druge strane očito posjeduje i znatnu privlačnu moć. Međutim, fascinacija koju taj proces izaziva proizlazi iz njemu inherentnog projiciranja sama sebe, u skladu s kojim čovjek sebe nabacuje u horizont mogućnosti koji prethodi svakoj zbiljnosti. Koliko se pritom sveti to da se u uobražavanju sama sebe u prividnim svjetovima za račun igre sa stalno novim mogućnostima prelazi preko njihove zbiljnosti, osobito preko načina datosti vlastite faktičnosti, to, prema riječima samog Schellinga – koji time unaprijed zacrta jednu Kierkegaardovu osnovnu figuru – još jednom potvrđuje da se „iz preuzetnosti da se bude sve uistinu pada u nebiće“⁷.

Naime, takav nacrt sama sebe koji se konačno iscrpljuje u izjedajućoj igri s pukim mogućnostima ne ostaje samo iluzoran. Naprotiv, on dovodi do „očigledna grijeha“⁸, osobito kad onaj horizont mogućnosti zamišlja kao zbiljski, to znači kad se ponaša kao da bi ga se moglo doista privesti u realnost, pa makar to bilo na zaobilaznom putu stalno odgađanog napredovanja. To da taj nabacaj sama sebe već u ishodištu ne može uspjeti, pogotovo što biva potaknut „lažnim umišljajem“ i „duhom laži i lažljivosti“⁹, dakle negativnost *tog* ishodišnog stanja produžuje se prema Schellingu sve do u pojedinačne filijacije cijelog procesa, procesa koji u lažnosti grijeha ima svoju pretpostavku tako da ta lažnost vodi realiziranju same sebe. Nadalje, biva li u tom procesu na taj način jedan neuspjeh tek zamijenjen drugim, te djelatnosti zamjenjivanja ostaju doslovno visjeti u zraku, a u zraku očigledno mogu visjeti samo zato jer nastoje vlastitom snagom nadoknaditi zanijekani

⁷ Isto, 391.

⁸ Isto.

⁹ Isto.

odnos spram onoga čega su nadomjestici i to kompenzirati izazivanjem dinamike preuzetne samo-moći koja se stalno nadmašuje. Umjesto zaustavljanja procesa koji se ukočio u neprestani automatski tijek i umjesto izmicanja iz prinudnog hoda njegovih intenziviranja koja postaju sve bržima, svako činjenje samo obnavlja lanac beznadnih zaplitanja koji počiva na pukim nadomjesnim radnjama. Izvođenje te vlastite moći pod svaku cijenu svjedoči o veličini onog iskustva nemoći koje ostaje u začaranom krugu nesvjesnog isključivanja vlastite omogućenosti.

To iskustvo nemoći je nepogrešiv znak propalog pokušaja tumačenja ljudske slobode. Svakim retkom usmjeren protiv Fichtea, Schelling naglašava da je u tomu da se čovjeku pripisuje radikalna mogućnost započinjanja sadržano čovjekovo prometejsko opunomoćenje sama sebe. To opunomoćenje znači isto što i nijekanje podrijetla biti ljudske slobode. Afirmirati to opunomoćenje u formi puko transcendentalnog utemeljenja ljudske slobode je prema Schellingu učvršćenje čovjekova grešnog odnošenja spram sebe. To je učvršćenje obilježeno time da nijekanje nužno biva još jednom zaniijekano, čime i značaj grijeha kao takav biva učinjen nerazpoznatljivim. Pripisivanje sebi bespretpostavne moći započinjanja jedva se još, upravo zato što nastupa pod krinkom postavljanja sama sebe koje stječe bezvremeno i apriorno važenje, može prepoznati u njegovu karakteru grijeha. Usprkos tomu to pripisivanje stoji u sjeni, a jamačno i u službi čovjekova grandioznog opunomoćenja sama sebe, u kojem on „sebe postavlja na mjesto na kojem bi trebao biti Bog“¹⁰. Pretpostavka i druga strana tog opunomoćenja pokazuju se u iskustvu nemoći samoisključenja, koje se konačno urušava zbog svojega unutarnjeg protuslovlja. To je isključenje ruševno zato – tako u vidokrugu teologije grijeha glasi zaoštrena formulacija „Spisa o slobodi“ – što oslobađa vlastitu dinamiku, koja u liku (grijehom u svijet dospjelog) zla doslovno udara natrag na čovjeka, pri čemu to zlo nigdje ne postoji naprosto, nego bez ostatka potječe od samo-djelatnosti subjektivnog formiranja. Naime, time što u svojem izvršenju slobode

¹⁰ Isto, 390 i d.

neprestano pokušava isključiti svoj vlastiti temelj, koji se ne da isključiti, čovjek tako reći djeluje nekom posuđenom silom, koja, u onoj mjeri u kojoj mobilizira otpor spram onog iz čega ujedno sama živi i odakle se kao iz svojeg izvora hrani, radi na vlastitu uklanjanju. U otporu spram svojega konstitutivnog temelja ona ne samo da i dalje održava odnos spram onoga spram čega se usmjerava nego tom temelju čak, premda u modusu krajnje izopačenosti, pomaže da se ostvari. Da omogućujući temelj ljudske slobode uspijeva dospjeti u prisutnost samo pod uvjetima krajnjeg otuđenja, to pokazuje svu tragičnost koncepcije autonomije, koja se u svojim zahtjevima za utemeljenjem preopterećuje i sama se u te zahtjeve zapliće. Tragična strana izlazi na vidjelo u samo-protuslovlju sadržanom u tomu da ta koncepcija, u svojoj opciji bespretpostavnog bitka iz sama sebe i samim sobom, svagda isključuje upravo ono čime je definirana njezina samostalnost. Da se ta samostalnost može – i to uz velik napor – održati samo u neprestanom protuslovlju sa samom sobom, naime time da isključuje ono u čemu se ujedno temelji njezina stabilnost, to rađa beskonačni nemir procesa koji troši sama sebe, čiji se vrtlog na čovjekove unutarnje i vanjske prenosi na taj način da ih doslovno razgrađuje. Kao što je već navedeno: „U zlu je protuslovlje koje izjeda i svagda uništava samo sebe, naime protuslovlje da zlo nastoji postati stvorenjem upravo time da uništava sveze stvorenosti.“¹¹

Unutarnja dijalektika tog samo-protuslovlja obilježava shvaćanje autonomije razdoblja Moderne. Schellingova je teza da to shvaćanje ne samo vodi razaranju čovjekovih prirodnih pretpostavki nego i nasrće na njegov identitet u cjelini. Naravno, Schelling argumentira na pozadini teologijskih rasprava svojeg vremena i 1809. još jednom optužuje Fichtea kao onoga koji je princip grešnog pada za cjelokupnu Modernu doveo do vrhunca. Bilo bi naivno još se jednom upustiti u tu raspravu, jer u konačnici teologijske implikacije Schellingovih operacija mogu se vrednovati još samo kao anakronistične. A ipak, neovisno o svim razlikama, Schelling je taj koji je za cjelinu razdoblja Moderne fenomen zla

¹¹ Isto, 391.

iznio na vidjelo u formi uobličene metafizike i učinio je šifrom za razaranje identiteta pojedinca. Unutarnja logika prisvajanja prirode – kako unutrašnje tako i vanjske – hermeneutički je ključ za razumijevanje otuđenja čovjeka od sama sebe i od svoje prirode. U svakom slučaju, Schelling je u svojem razlikovanju mogućnosti i zbilje zla to otuđenje s obzirom na svu njegovu negativnost jasno razložio kao obilježje doba Moderne i pritom imenovao opasnosti koje proizlaze iz vladavine prinuđujućih obveza. „Glad žudnje za sobom“ samo je jedna metafora za zlo – metafora koja sačinjava negativističku jezgru Schellingove dijagnoze vlastita vremena. Uostalom, Martin Heidegger je bio taj koji je 1936. u svojim predavanjima o Schellingovu „Spisu o slobodi“ prvi svjesno progovorio o „metafizici zla“, i to prije svega s pogledom na tehniku, koja kao uobličena metafizika čovjekovu prirodu otuđuje od same sebe.

Vraćam se u ishodište svojih razmatranja. Interpretacija koju je izložila Hannah Arendt i koja u zlu vidi negativističku jezgru čovjekova otuđenja od sebe i od svoje prirode ima prethodnike. Možda je previše reći da se u Schellingovu „Spisu o slobodi“ može otkriti zaboravljena pretpovijest nove definicije fenomena zla koja nadilazi onu Kantovu. Ipak, moja su razmatranja usmjerena na to da posredstvom Heideggerove dojmjljive interpretacije Schellingova „Spisa o slobodi“ kao „metafizike zla“ otkriju ključ za argumentacijsku matricu koja je strukturalno vodila i na put izvela prodrone analize totalitarizma što ih je izložila Hannah Arendt i za moć zla pokazanu u tim analizama.

Preveo s njemačkog Damir Barbarić