

» V e k o v i s v e t a «

O B Z A D N J E M K R A J C U

»O, pomlad, čas hrepenenja,
 z življenjsko radostjo napolnjuješ srce! ...
 Toda, mar ni hudo, da nas ne poteši
 zgolj notranje ne zgolj zunanje,
 le redki pa so zmožni
 združiti oboje v sebi!«
 (Friedrich Schelling, *Pomlad*, 1810)

Bruno, Janez in Marija so se na sobotnem sprehodu ustavili ob zelenomodrem tolmunu potoka Kranjška, ki se spodaj v dolini izliva v kraško ponikalnico Rašo. Ker je pred kratkim deževalo, je vode precej: v manjšem slapu priteka v jezerce in iz njega spet odšumi navzdol čez skale. V bližini, sredi gozda, stojijo ruševine starega mlina, porasle z mahom in plezalkami. Soteska je precej mračna, kljub svetlemu junijskemu soncu, ki sije tam zgoraj nad drevesi in s snopi žarkov prodira do vodne gladine, kjer se razprši v lesk bleščečih biserov. Potok strmo pada od tolmunu do tolmunu, kot kak gorski vintgar si utira pot med skalovjem, sredi bujnega rastlinja, ki spominja na tropsko džunglo. Ptiči vreščijo v vejevju, drobni drsalci razijo zrcalo tolmunu, preleti ga tudi kak kačji pa-stir...

Marija se je usedla tik ob vodi na rogovilo, ki je obstala na prodnatih tleh pretresljivo oguljena in mrtva med vsem kipečim življenjem. Mojstrova gospa drži v naročju manjše slikarsko platno in z akrilnimi barvami začčenja slikati divji tulipan, ki raste v bližini na bregu. Spodrecala si je krilo, sezula sandale in zdaj pomaka noge v hladno bistrico. Janez si je našel prostor na skali, iz nahrbtnika je vzel dve knjigi, Schellingove

Izbrane spise *in Hölderlinov pesniški roman Hiperion, obe v slovenskem prevodu, in zdaj lista po prvi. Bruno pa si kakor skaut ogleduje okolico; preiskuje nekdanjo notranjost mlina, s palico odstira podrastje, med katerim leži klesano kamenje in razbito mlinsko kolesje; potem se vrne k jezercu, svojo vetrovko pogrne na obrežno mahovje in se naposled tudi sam usede ter iz telovnika izvleče pipo.*

Bruno. Če se prav spominjam, imaš kmalu kolokvij iz nemške klasične filozofije?

Janez. Da, čez štirinajst dni. Zdaj berem Schellinga in marsikaj bi vas rad povprašal o njem. Precej zapleten se mi zdi, vendar prepričljiv v svojem navdušenju do narave, neskončnosti... Žal mi je, da nisem poslušal vseh predavanj iz nemške klasične, toda Draga je ravno takrat odhajala...

Marija. In katera je tista druga knjiga, ki si jo prinesel, poleg Schellinga?

Janez. O, to pa je Hölderlinov *Hiperion* – v zgodovini filozofije sem namreč prebral, da je bil Schelling ne le Heglov, ampak tudi Hölderlinov mladostni prijatelj in sošolec na teološki fakulteti v Tübingenu, zato sem si sposodil *Hiperion*; res krasna knjiga, prebral sem jo v enem večeru, čeprav dandanes, na prelomu tisočletja, ta roman zveni malce starinsko in še bolj patetično od Goethejevega *Wertherja*.

Marija. Toda takšna patetika ti je všeč, kolikor vem?

Janez. Seveda mi je! V romantični književnosti me najbolj privlači prav to, da so v njej čustva močna, vzvišena... resnična!

Marija se nasmehne. Torej si glede tega tudi ti malce starinski?

Janez, v zadregi. Verjetno res, kaj pa vem...

Marija, da bi mu pomagala. Pa lepe platnice ima *Hiperion*, sinje modre, že skoraj vijolične... in na njih je krilo boginje Nike, če prav vidim?

Janez. Da, zgodba se dogaja v Grčiji. Glavni junak *Hiperion* je poimenovan po titanu iz grške mitologije, sinu Neba in Zemlje, očetu Sonca, Lune in Zore.

HÖLDERLINOV HIPERION

Bruno. Bi nama prebral kak odlomek?

Janez. Seveda, z veseljem! Nekaj sem si jih tudi označil...

Bruno vleče pipo. Morda najdeš kak odlomek o naravi?

Janez. Prav to sem imel v mislih: o naravi, lepoti... in seveda o ljubezni, saj je *Hiperion* en sam velik spev ljubezni!

Marija. Kdor ima ušesa, naj sliši...

Janez bere:

»O blažena narava! Ne vem, kaj je z mano, kadar dvignem oko pred tvojo lepoto, toda vse veselje neba je v teh solzah, ki jih jočem pred tabo, ljubi pred svojo ljubljeno.

Biti eno z vsem, to je življenje božanstva, to so nebesa človeka.

Na tem vrhu pogosto stojim, moj Bellarmin! Toda en sam trenutek ovedenja me vrže navzdol. Pomislim, in se najdem, kakor sem bil prej, sam z vsemi bolečinami umrljivosti, in zatočišča mojega srca, večno-enega sveta, ni več; narava zapre naročje, in jaz stojim pred njo kakor kak tujec in je ne razumem.« [Hölderlin, 12, 13]

Janez, zase. Da – kolikokrat sem stal pred njo kot kak tujec in je nisem razumel!

Bruno. Schelling bi pripomnil, da je narava božanska ravno zato, ker je nikoli ne moremo povsem doumeti... lahko pa občutimo njeno lepoto.

Janez polista po Hiperionu:

»O vi, ki iščete najvišje in najboljše v globinah znanja, v vrvežu delovanja, v teminah preteklosti, v labirintu prihodnosti, v grobovih ali onstran zvezd! Ali veste za njegovo ime? Ime tega, ki je Eno in Vse? – Njegovo ime je lepota.« [prav tam, 61]

Marija z zanimanjem posluša, medtem ko suče čopič po platnu. Tudi jaz tako mislim: lepota je višja od znanja.

Bruno. Schelling bi pripomnil, vsaj v svojih mlajših letih, da je ravno občutje lepote najvišja oblika *spoznanja*. Ko je ob koncu 18. stoletja prijateljeval s Hölderlinom in Heglom, je trojica skupaj zasnovala programski spis z naslovom *Najstarejši sistematski program nemškega idealizma*, v katerem je lepota postavljena na najvišje mesto. Delež posameznih avtorjev pri tem besedilu ni natanko znan, vendar historiografi domnevajo, da sta ga zasnovala Schelling in Hölderlin, čeprav ga je potem zapisal in izdal Hegel.

Janez. Tudi prevajalec *Hiperiona* piše v spremni besedi o tem spisu in navaja odlomek iz njega. Samo trenutek, da ga najdem... aha, tu je, govori o tisti –

»...ideji, ki združuje vse druge, o ideji lepote: prepričan sem [Hegel] torej, da je najvišje dejanje uma tisto, ki zaobsega vse druge ideje, in to je estetsko dejanje, in da sta *resnica in dobrotu sestri le v lepoti*. Filozof mora imeti pač prav toliko estetske moči kot pesnik. Ljudje brez estetskega čuta so naši papirnati filozofi. Filozofija duha je estetska filozofija. Nobena stvar ne more biti polna duha, niti zgodovina ne more biti v svojem sklepanju polna duha – brez estetskega čuta. [...] Poezija s tem dobi neki višji položaj, na koncu postane to, kar je bila na začetku – *učiteljica človeštva*; zakaj ni več ne filozofije ne zgodovine, le pesništvo bo preživelo vse druge znanosti in umetnosti.« [prav tam, 207-8]

Bruno. Usoda je hotela, ironično kot ponavadi, da je ravno tisti član trojice, ki je besedilo zapisal in ga podpisal, namreč Hegel, kaj kmalu opustil skupno mladostno prepričanje, da je poezija višja od filozofije. Slavni Heglov duh se sicer kar precej posveča estetiki kot filozofski refleksiji lepote, vendar je njegova misel daleč od tega, da bi bila sama estetska, kajti za Hegla se smisel poezije – tako kot vsega drugega – dovrši šele v *pojmu*, v dialektičnem sámorazvoju *ideje*. Z estetskega vidika so slavne Heglove filozofske razprave pravzaprav precej »neestetske«, razen morda za tistega, ki

mu prebijanje skozi zapletene, v sebi krožeče dialektične izpeljave pomeni vrhunec estetskega užitka. Res pa je, da je tudi Schelling v svojih poznih delih v glavnem opustil tisti mladostni, romantično navdahnjeni slog pisanja, čeprav se ni nikoli odrekel prepričanju, da lepote ne moremo »ukiniti« oziroma preseči v pojmu ali ideji, saj je v lepoti sami ključ k resničnemu spoznanju in celo vrata k razodetju.

Marija. Kaj pa Hölderlin – je vsaj on ostal dosledni častilec poezije?

Bruno. Oh, Hölderlin! Drugo polovico svojega dolgega življenja je preživel kot blaznež v oskrbi dobrih ljudi, ki so ga nastanili v stolpu z razgledom na reko Neckar, kjer je igral flavto in klavir, pisanja pesmi pa ni več zmožel, niti stikov z ljudmi ni več prenesel... celih štirideset let!

Janez. Zdi se mi, da je slutil svojo temno usodo že takrat, ko je v *Hiperionu* zapisal:

»Ogenj se vzdiguje kvišku v veselih podobah iz temne zibelke, v kateri je spal, in njegov plamen se vzpenja in pada in se lomi in se znova veselo objame, dokler ne použije svoje snovi, potem se kadi in bojuje in ugasne; kar preostane, je pepel.« [prav tam, 49]

Bruno, v mislih. Ogenj in pepel...! Takrat, ko je umrl moj oče in sem gledal njegovo žaro, obloženo s cvetjem in venci, mi ni bila najtežja misel, da je v njej shranjeni pepel edina snov, ki je ostala od očetovega telesa – saj tisti pepel navsezadnje ni imel več nobene prave zveze z očetom, nič bolj kot kamen, iz katerega je izklesan nagrobnik, ali zemlja, iz katere poganja pušpan. Težja od pepela mi je bila misel, da tistega obličja, ki sem ga bil vse svoje življenje poznal in je bilo še pred nekaj dnevi tu, pred mano, trpeče, vendar nedvomno očetovo, zdaj ni nikjer, nikjer več! Kako je možno, sem se spraševal, da je obličje za vekomaj izginilo v plamenih krematorija! Kajti tudi če človeška duša po božjem čudežu preživi smrt svojega telesa, se zdi, da obličje spada k slednjemu, ki mahoma zgori v ognju ali počasi zgnije v zemlji... in če se

potem še tako trudimo, da bi drage oči in poteze ohranili v spominu, da bi jih priklicali s slikami, to ni več isto! Živega človeka ni več. Tisti mrtvi pepel, sama snov, ki preostane od ugaslega življenja, sam po sebi ni nič groznega; resnično grozno je izničenje obličja, izbris človeške *forme*, ne razkroj telesne snovi. – Sprašujem se: Kako sta materija in forma povezani? Sta medsebojno odvisni? Ali pa morda neodvisno od materije obstaja »večna forma« človeka, tudi vsakega posameznika, mene, tebe, nje...? To slutnjo so, vsak na svoj način, izrekli celo tisti veliki misleci, ki so sicer zavračali individualno nesmrtnost duše ali vsaj dvomili vanjo, na primer Plotin, Spinoza... pa tudi Schelling je v svojem klasičnem »sistemu celotne filozofije« zapisal trditev, da je »v absolutnem, kot nujna posledica ideje, vsebovan tudi pojem človeškega telesa, in sicer ne zgolj na minljiv, temveč na večni način«, pri čemer je »ta večni pojem telesa ali ideja človeške eksistence tisto v duši, kar je samo večno«. Je res tako? – *Le kje* je zdaj, po tolikem času, »večna forma« očetovega obličja?

Marija z nogo plosne po vodi. Bruno, si še tu, z nama? Še poslušaj Janeza, kako lepo bere? Kakor da bi se vživel v samega nesrečnega Hiperiona...

Bruno, odsotno. Da, da... poslušam.

Janez bere dalje:

»Kaj je človek? bi lahko začel; kako to, da je na svetu nekaj, kar vre kakor nekakšen kaos ali prhni kakor trhlo drevo in nikoli ne dozori? Kako trpi narava tega martinščaka pri vseh svojih sladkih grozdih? Rastlinam govori, tudi jaz sem bil nekoč kakor ve! In čistim zvezdam, postati hočem kakor ve, na nekem drugem svetu! Medtem pa se že razdrobi in zdaj tu, zdaj tam uganja svoje umetnije s seboj, kako bi mogel to, kar živi, potem ko je enkrat razpadlo, sestaviti kakor kakšen zid; pa tudi to ga ne zmede, če vse njegovo početje ničesar ne izboljša; slej ko prej pa je umetnija, kar počne!

O, ubogi vi, ki to čutite, ki prav tako ne marate govoriti o človeškem poslanstvu, ki se vas je prav tako skoz in

skoz polastil ta nič, ki vlada nad nami, vi, ki ste tako do dna uvideli, da smo rojeni za nič, da ljubimo nič, da verjamemo v nič, se iztrošimo za nič, da bi polagoma prešli v nič – kaj morem jaz za to, da vam klecajo kolena, kadar resno razmišljate o tem? Saj sem tudi sam že prenekaterikrat omahnil ob teh mislih in zaklical: Kaj mi polagaš sekiro na korenino, okrutni duh? In sem še tukaj.« [prav tam, 52–3]

Bruno, zase. Kakor smo tudi mi še *tu*, v bivanju...

Tedaj mojster vstane, otrese pipo in jo vtakne nazaj v žep, stopi do roba tolmunu, si odpne telovnik in ga odloži na prod, nato si sezuje čevlje, nogavice, sleče srajco, pa še hlače in spodnjice. Vse to počne počasi, brez vsake naglice, in potem ko nekaj trenutkov stoji tam ob vodi ves bel in nag kot Adam, zakorači v turkizni tolmun; ko mu voda seže do vratu, se obrne k Mariji in Janezu: njegov obraz zasije v blagem, srečnem nasmehu. Mladenič je osupel, zbegano poveša pogled, očitno ne ve, kaj naj si misli o svojem učitelju. Tudi ženska presenečeno strmi vanj, v svojeglavega človeka, ki ga pozna do obisti, ko pa opazi njegov nasmeh, se tudi sama začne smejati.

Marija. Kaj ti je, Bruno? Si znorel? Saj se boš prehladil...

Mojstrova glava nič ne reče, samo smehlja se sredi tolmunu kot kmerski kip blaženega Bude; za hip potone pod gladino, tolmun se zapre nadnjo, in nato spet vznikne iz vode skupaj z belim telesom in človeško kosmatijo. Iz bistrice znova ustali Bruno si odstre mokre lase s čela, nakar se počasi in obenem odločno, tako kot je maloprej zakoračil v vodo, vrne na breg k svojim oblačilom in si jih, še moker, drugo za drugim spet deva nase, le telovnik položi v mahovje k vetrovki. Gladina vode drhti v čipkasto kaotičnem valovanju, ki se počasi umirja.

Marija se še smehlja. Kakšna ceremonija je bila to? Jehovski krst... ali prerojenje?

Bruno se usede na skalo, na sončno liso, in zamahne z roko. Ah, ne, osvežil sem se pač, za začetek poletja... in zdaj sem pripravljen na učno uro: torej, Janez, kaj bi me rad vprašal o Schellingu?

Janez se poskuša zbrati. Hm, kaj vem... pravzaprav vse, od začetka. Že nekaj dni berem Schellingove *Izbrane spise* in zdaj, ko sem prišel do konca, se mi zdi, da se moram znova vrniti na začetek, da bi sploh kaj razumel. No, posamezne misli že razumem, toda ne znam jih povezati v celoto.

Bruno. Seveda, ko pa nisi bil na predavanjih...

Janez. Ne vem, ali bi bilo tedaj kaj bolje, saj tudi v prvem semestru nisem redno hodil k predavanjem o Kantu, toda potem, ko sem prebiral predpisane odlomke iz *Kritike čiste-ga uma*, mi je njegov sistem postajal vse bolj jasen – tu, pri Schellingu, pa se mi zdi ravno nasprotno.

Bruno. A, že razumem: pogrešaš *sistem*, verjetno tudi zaradi izbora prevedenih del, saj Schellingov dialog z naslovom *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči* [1802] ni napisan kot »sistemsko« delo, naslednji dve prevedeni razpravi – ki sta sicer dobro izbrani, saj sta pravi mojstrovini in sta tudi odločilni za ves nadaljnji Schellingov filozofski razvoj – namreč razpravi *O bistvu človeške svobode* [1809] in *Vekovi sveta* [*Die Weltalter*, 1813], pa sta nastali v času prehoda med filozofijo »mladega« in »starega« Schellinga, zato sta, vsaj po obliki in razvoju misli, namenoma bolj iščočii kot sistematični – in meni je pri njiju to še posebno všeč. Toda v obdobju pred njima je Schelling zgradil vsaj tri variante svojega »klasičnega« sistema, v katerem ima *filozofija narave* bistveno vlogo: iz nje se Schelling povzpne do »najvišje misli«, izražene v »filozofiji identitete«.

Marija, izza slikarskega platna. Katera je ta misel?

Bruno. Schelling je v filozofiji narave in skoznjo našel najvišjo identiteto med naravo in duhom, realnim in idealnim, končnim in neskončnim... Ta identiteta se dopolni v umetnosti, ko se duh povsem zave narave in njene lepote.

Janez. ...in ta nauk Schelling razvija v *Sistemu transcendentalnega idealizma*?

Bruno. Tako je. Si bral to delo?

Janez. Žal ne, vem pa, da obstaja hrvaški prevod; ko bom imel več časa, ga bom poiskal v knjižnici, kajti v nemščini ne morem brati Schellinga, poskusil sem.

Bruno. Verjamem, da ti je v nemščini pretežak, tudi zame ni lahek. No, in v *Sistemu transcendentalnega idealizma* [1800] – podobno kot v njegovi dopoljnjeni različici, v *Sistemu celotne filozofije, še posebej filozofije narave* [Würzburg, 1804] – Schelling sistematično razvija celotno dialektiko narave in duha. Sistem kot celota je tričlena struktura, ki jo sestavljajo: 1. teoretična filozofija, ki se sprašuje, kako subjekt *spoznava* objekt, 2. praktična filozofija, ki se sprašuje, kako subjekt *deluje* na objekt, in 3. teleološka filozofija, ki se sprašuje po *telosu* ali smotru subjekta-objekta v njuni identiteti; slednja doseže vrh v filozofiji umetnosti.

Janez. Ali ni ta shema ista kot Kantova razdelitev filozofije na tri »kritike«: čistega uma, praktičnega uma in razsodne moči?

Bruno. Gotovo je Schelling povzel osnovno shemo po Kantu – in še bolj neposredno po Fichteju – vendar jo je vsebinsko prenovil, upoštevajoč predvsem *naravo* v njeni lepoti in duhovnosti. V obeh navedenih različicah svojega »klasičnega« sistema priznava umetnosti najvišji *spoznavni* domet; tako na primer pravi, da umetniško »zrenje« (*Anschauung*) vzpostavlja identiteto zavestnega in brez zavestnega v jazu ter obenem zavest te identitete; umetnost pomirja naša najvišja stremljenja in razrešuje poslednja protislovja, še več: umetnost je *čudež*, ki bi nas prepričal o obstoju »tistega absolutno najvišjega« tudi tedaj, če bi se zgodil enkrat samkrat! – Zdaj navajam Schellingove misli po spominu, doma pa bova, Janez, v njegovih delih poiskala najpomembnejše citate, da jih boš lahko vnesel v zapiske naših pogovorov. Med najbolj znanimi stavki iz *Sistema transcendentalnega idealizma* je Schellingova »definicija« lepote:

»Neskončno, upodobljeno <*dargestellt*> kot končno, je lepota.« [Schelling (I), 620]

Ta opredelitev lepote se zelo razlikuje od Heglovega pojmovanja lepote kot »čutnega sija ideje«: pri Heglu je lepota podrejena ideji, pojmu, pri Schellingu pa nikakor ne, kvečjemu obratno, vsaj pri »klasičnem« Schellingu, ki je bil prepričan, da umetnosti uspeva »nekaj nemogočega«, namreč to, da »ukinja« neskončno nasprotje med naravo in duhom v končnem umetniškem delu. Menil je, da je narava sama neskončna zgolj kot celota, medtem ko je v umetnosti neskončnost prisotna v vsaki *posamezni* umetnini; kajti za Schellinga je delo umetnina tedaj, ko »neposredno ali vsaj v odsevu« prikazuje »tisto neskončno« [prav tam, 627]. In potem pridemo do tistega znamenitega pasusa...

»Umetnost je filozofu tisto najvišje ravno zato, ker mu tako rekoč odstira najsvetejše, kjer v večni in resnični združitvi, lahko rečemo, v enem samem plamenu, gorí tisto, kar je v naravi in zgodovini ločeno [...] In to, kar imenujemo narava, je pesem, skrita v skrivnostni, čudoviti pisavi. In ko bi bilo mogoče to skrivnost razkriti, bi v njej spoznali odisejo duha.« [prav tam, 628]

Umetnost je torej za Schellinga veliko več kot zgolj »posnemanje narave«, saj odstira »najsvetejšo« enost med naravo in duhom, skrito v »čudoviti pisavi« same narave. Schelling gre v slavospevu umetnosti še dlje, ko pravi, da se filozofija v svoji dopolnitvi vrača v umetnost in mitologijo, iz katerih je prvotno vzšla. Filozofija sama namreč ne more pripeljati k »tistemu najvišjemu« celega človeka, ampak samo človeka kot misleca, medtem ko umetnost to zmore.

»Filozofija sicer res doseže tisto najvišje, toda do te točke pripelje samo en delček človeka. Umetnost pa tja, namreč k spoznanju najvišjega, privede *celega človeka*, vsega, kar

ga je, in ravno v tem je razlika in večni čudež umetnosti.«
[prav tam, 630]

Štiri leta pozneje Schelling zapiše podobne teze v sklepnih akordih würzburškega *Sistema celotne filozofije*, čeprav v njem ne najdemo več eksplicitne trditve, da se bo filozofija v svoji dopolnitvi *vrnila* v umetnost oziroma se »ukinila« v njej. Tu je večji poudarek na filozofski opredelitvi umetniškega dela in nasploh pomena lepote za človeka:

»Večni pojem človeka, ki je sam identiteta nujnosti in svobode, se lahko udejanji le tako, da postane duša neke posamezne eksistirajoče reči <Ding>, ki objektivno izenači neskončno s končnim. [...] Neko posamezno eksistirajočo reč, v kateri postane večni pojem človeka resnično (tj. neodvisno od človeka) objektivno, imenujem umetniško delo. [...] Absolutna identiteta neskončnega s končnim, uzrta objektivno in nasproti [človeku], je lepota. Kajti lepota je bistvo umetniškega dela. [...] Najvišja blaženost vsakega človeka je v umskem zrenju prvotne lepote.«
[Schelling (2), 570 in 574]

Marija. Kako pravi, kaj je umetniško delo – neka posamezna stvar, v kateri se uresniči večni pojem človeka?

Bruno. Da, in v njem sovpadajo nujnost in svoboda, končno in neskončno, narava in duh...

Marija zre v tolmun in preiščuje. To je zelo dobro povedal! Čeprav se nimam za umetnico in še manj za filozofinjo, pa iz svojih izkušenj z umetnostjo vem, da je Schelling izrazil samo bistvo umetniškega dela... Poglejta, gospoda, na primer tole mojo nastajajočo sliko: četudi ni ne vem kako umetniška, se mi vseeno zdi, da je »večno bistvo« divjega tulipana na njej bolj razvidno kot iz same rože, ki raste tam ob bregu.

Mojster in učenec se približata Mariji in si prek njenih ramen vsak s svoje strani ogledujeta sliko: tulipan je upodobljen z mehкими potezami, takšen, kot je v resnici, ob tem pa

so njegovi venčni listi, ki temno rdeče izstopajo iz beline platna, veliko jasneje začrtani kot v naravi; roža je na platnu tudi bolj sama, bolj opazna kot edinstveno bitje, ločeno od svojega sveta, od narave, v kateri je zraslo, kajti na sliki je tulipan postavljen v neko drugo, »višjo« resničnost... Tedaj pa Janezov pogled nehote zdrsnje s slike k Marijinim prsim: rob belega modrca, ki se od tu zgoraj prikaže za bluzo, se rahlo zajeda v mehko kožo in razmejuje njeno vidno površino od nevidne, tako da zakriva in obenem poudarja bližino ženskih prsi. Mladeničev pogled obvisi kakor uročen v tej polni zrelosti, ki je ta hip tu, čisto blizu, tik pod njim, da lahko v nosnicah ujame njen vonj – a že naslednji hip se zave, da ga morda mojster opazuje, mahoma se odmakne in stopi korak vstran. Toda Bruno še vedno gleda tulipan na sliki; iz njegovih mokrih las pade kaplja na rob platna; Marija jo obriše s prstom.

Bruno. Lep je... toda vseeno ni tako živ kot tisti pravi, tam med mahom.

Marija, malce nejevoljno. Le kako naj bo narisani cvet – živ? Hotela sem reči samo to, da se na sliki bolje kot v naravi vidi njegovo »večno bistvo«, če lahko uporabim Schellingov izraz.

Janez, z rdečico na obrazu. Kaj pa je za vas tulipanovo večno bistvo?

Marija se ozre in pogleda fanta naravnost v oči. Kaj pa je zate večno bistvo človeka?

Janez v zadregi umakne pogled. No, ne vem... morda ljubezen. Vprašal sem, ker nisem dobro razumel, kaj ste hoteli s tem reči.

Marija odloži platno, v roki pa obdrži čopič; skloni se nad vodo in se s čopičem dotakne gladine. Temno rdeča barva se zavrtinči v zapletenem vzorcu, kot da bi v bistrino kapnila kri.

Marija. Glej, Janez, tako sem mislila: bistrost vode spoznaš šele takrat, ko jo skališ; njenega zrcala se zaveš, ko v njem prepoznaš neko formo; da pa bi formo prepoznal, jo

moraš poprej ustvariti v sebi, iztrgati iz celote, iz narave, v kateri spi – tako kakor v mislih utrgaš rožo in jo preneseš na platno... kajti šele tedaj lahko začutiš njeno »večno bistvo«, njeno neuničljivo naravo, ki je ne moreš skaliti, pa če bi se še tako trudil.

Bruno. Lepo si povedala, Marija... ampak, če dovoliš, bi jaz k temu dodal še nekaj: Schelling je, če ga prav razumem, hotel reči, da umetniško delo, na primer tvoja risba tulipana kot neke »posamezne eksistirajoče reči«, objektivira človeško, torej *tvoje* »večno bistvo«, ki samo sebe spoznava v *lepoti*, v sovpadanju končnega z neskončnim. Kajti dokler je lepota zastrta v nezavedni naravi, ali, kot pravi Schelling, »skrita v skrivnostni, čudoviti pisavi«, dotlej se duh v naravi še ne more prepoznati. Vloga umetnosti pa je ravno v tem, da nam umetniško delo razkriva *istost* narave in duha. Saj sama veš: nihče drug kot ti – telesno bitje, obdarjeno z duhom –, prav *ti* si tisto »večno bistvo« tulipana, ki ga slikaš: kajti predvsem o *tebi* govori ta zgodba... in v resnični umetnosti je vselej tako: vsa lepota, ki jo vidiš v naravi in prezrcališ na sliko, te nagovarja k sámospoznanju.

Marija objame Bruna čez ramo. Da, da... res je tako! *Ko opazi, da Janez sedi tam zraven sam, malce zgubljen, stopi še do njega in mu stisne roko.* Vesela sem, da si tudi ti z nama!

Janez, v mislih. O, kako lepo bi bilo meni, ko bi bila tu moja Draga!

Marija se vrne k sliki. Medtem ko čas mineva in se bliža poldan, vse več sončnih žarkov pleše po gladini modrozelenega tolmuna; kakor da se duh narave najbolj zave svojega trajanja ob tej srednji uri dneva, preden se sonce spet prevesi prek zenita.

Bruno si zapenja telovnik. Praviš torej, Janez, da si prebral vse tri prevedene Schellingove razprave... Zanima me, kaj si razbral iz prve, tiste z *Brunom* v naslovu, ki je v podnaslovu opredeljena kot pogovor *O božanskem in naravnem načelu reči.*

Janez. Od vseh treh razprav mi je bila prva – razen nekaj krasnih pasusov – še najmanj zanimiva. Zdi se mi, da je tetralog, ki ga vodi filozofski učitelj Bruno in v katerem nastopajo še tri osebe, Anselmo, Lucian in Aleksander, precej razvlečen in mestoma nerazumljiv. Vsaj meni.

Marija. Verjetno ne samo tebi.

Janez. Res, upam, da nisem samo jaz krivičen do Schellinga... Povejte mi, mojster, kdo je pravzaprav ta Bruno? Ni se mi zdelo, da bi imel Schelling v mislih ravno Giordana Bruna.

Bruno. Neposredno gotovo ne, vendar je iz nekaterih Schellingovih opomb razvidno, da je hotel s tem tetralogom ustvariti neke vrste *hommage* Giordanu Brunu, čigar spisov sam žal ni poznal, saj je za Brunov nauk vedel le iz posrednih virov, predvsem iz Jacobijevega »izvlečka«, kot je sam zapisal v opombo. Dejstvo pa je, da je ugled renesančnega Bruna v obdobju romantike močno zrastel, predvsem seveda zaradi ponovnega »odkritja« narave v tistem času.

Janez lista po knjigi. Najbolj so mi bile všeč nekatere misli tu proti koncu pogovora...

Bruno. Zdi se mi, da vem, kateri odlomek iščeš: tisti, kjer Schellingov *Bruno* govori o »sveti enosti« Boga in narave?

Janez. Da, prav ta! Aha, tu je. *Janez bere:*

»Najvišja moč ali resnični Bog je torej tisti, zunaj katerega ni narave, kot je resnična narava tista, zunaj katere ni Boga. [...] Spoznavanje te svete enosti, v kateri Bog ni ločen od narave in ki jo sicer v življenju izkušamo kot usodo, [namreč] spoznavanje v nadčutnem zrenju, je posvečenje za najvišjo blaženost, ki jo je moč najti edino v refleksiji najpopolnejšega.« [Schelling (3), III]

Bruno. Pa se ti strinjaš s to mislijo, Janez? Namreč da je Bog neločljiv od narave... Tistega večera, ko sva govorila o Brunovi filozofski veri, si izrazil pomisleke v zvezi s panteizmom.

Janez. Pravzaprav ne vem za pravi odgovor, še ne vem. O panteizmu sem po tistem večeru precej premišljeval. Nekaj mi pravi, da Boga ne moremo enačiti z naravo, tudi če naravo pojmuje zelo široko, ker bi tedaj morali Boga pojmovati preveč *abstraktno*.

Bruno. Ampak odlomek iz Schellingovega *Bruna*, ki si ga pravkar prebral, ti je bil vseeno všeč?

Janez. Da, verjetno tudi zaradi navdušenja, skoraj zanosa, s katerim Schelling piše o naravi... to mi je blizu. Sicer pa se sprašujem – je Schelling sploh bil panteist?

Bruno. »Mladega« in tudi še »zrelega« (oziroma »klasičnega«) Schellinga, se pravi približno tja do njegovih petdesetih let, lahko prištevamo med panteiste, če panteizem pojmuje kot enačenje Boga in narave v smislu »vseobsegajoče božanske Enosti« – čeprav je sam ostro kritiziral Spinozov panteizem, ki je takrat veljal za panteizem *par excellence*; zavračal je spinozizem kot »dogmatizem substance« in mu postavljaj nasproti svobodni subjekt, ki nasploh v nemški klasični filozofiji nastopa kot »nosilec duha«. ...In tudi če se kdo ne bi strinjal s tezo, da je bil »klasični« Schelling panteist, ni nobenega dvoma, da je razvijal transcendentalno dialektično filozofijo, v kateri je najvišji cilj *identiteta* med duhom in naravo, saj je večkrat izrecno poudarjal, da Bog ni samo duh, ampak tudi narava, predvsem pa oboje v njuni »sveti enosti«. Tudi v Schellingovem najbolj dosledno zgrajenem sistemu, v že omenjenem »würzburškem« *Sistemu* [1804], najdemo panteistične, ali vsaj monistične teze, ki so panteizmu zelo blizu. – *Nekatere izmed njih je Janez pozneje z Brunovo pomočjo prevedel in jih vnesel v zapiske:*

»Bog ni vzrok Vsega, temveč je Vse *sámo*.« (§ 27)

»Realno in idealno Vse sta samo eno in isto Vse.« (§ 47)

»Vse v univerzumu je oduševljeno *<beseelt>*, ali: nič ni v univerzumu, kar bi bilo zgolj telo, a tudi nič takega, kar bi bilo neposredno duša. Resnično bistvo reči (tudi v realnem Vsem) ni niti telo niti duša, ampak tisto, kar je identično v obojem.« (§ 65)

»...realni in idealni svet sta le ena in ista neskončna narava, tako da je *celotna filozofija* pravzaprav – *filozofija narave* <*Naturphilosophie*>, nauk o Vsem. [...] Tako imenovano Vse je že *celotno Vse* <*das ganze All*>, in če je v resnici uzrto, je [isto kot] neskončna substanca samega Boga.« (§ 259, v sholiji)

»Po sebi ne obstaja niti realni, niti idealni svet, kajti obstaja en sam univerzum in ena sama neskončna substanca.« (§ 265)

»Nujna forma vsake eksistence je individuum, kar pomeni, da je telo kot telo neposredno tudi duša, duša kot duša pa je neposredno tudi telo.« (§ 273)

[Schelling (2), 177, 204, 217, 494, 498, 502]

Marija pokuka izza svoje slike. Lepo povedano! ... Bruno, sem tudi jaz panteistka?

Bruno se nasmehne. Ti si »praktična panteistka«, Marija – tako kot ti častiš naravo, z dušo, telesom, roko in čopičem, jo časti le malokdo!

Marija. Nikoli še nisem posebej razmišljala o tem.

Bruno. Razmišljanje človeka prejkone odvrča od narave.

Janez. Torej vas, mojster Bruno, vaš poklic odvrča od narave? Zdi se mi, da ne.

Bruno. Kar se mene tiče, moram vztrajati pri svojih mislih, saj ne znam ne vrtnariti ne slikati... in ko je človek že dolgo na neki poti, nima več veliko izbire, po njej mora naprej, čeprav bi kdaj rad zavil na kakšno drugo... Zato bom, če dovolita, nadaljeval s filozofijo: zanimivo se mi zdi, koliko Spinozovih idej je prevzel Schelling, četudi je vseskozi kritiziral njegovo »mrtvo substanco«, češ da se *Deus sive natura* ne spoznava kot subjekt, kot duh. V *Sistemu* [1804] nekje celo pravi, da so vse »realne forme« obenem tudi »idealne forme« in obratno [§ 267], kar dejansko pomeni isto ali vsaj nekaj zelo podobnega kot znamenita Spinozova teza »red in zveza idej sta ista kakor red in zveza stvari« [Spinoza (2), 2p7 (140)].

Janez. Pa je Schelling tudi v svojih poznejših delih ostal panteist?

Bruno. Pozneje se je zavzemal za »princip panteizma«, ki ga je izrazil dokaj zapleteno in ga povezal z »monoteizmom«, s svojo filozofsko vero v *enega Boga*; lahko rečemo, da je Schelling to vero vsaj posredno prevzel od Spinoze, vendar je glavno težavo Spinozovega panteističnega enačenja Boga in narave videl v determinizmu, ki naj bi bil posledica tega enačenja. Po drugi strani pa Schelling že v »klasični« razpravi *O bistvu človeške svobode* [1809] meni, da –

»...zanikanje formalne svobode ni nujno povezano s panteizmom. [...] Napaka Spinozovega sistema ni v tem, da reči postavlja v *Boga*, ampak v tem, da so [zgolj] reči – napaka je v abstraktnem pojmu svetovnih bitij, celo neskončne substance same, ki mu je pač tudi [zgolj] reč. Zato so njegovi argumenti proti svobodi povsem deterministični, nikakor pa ne panteistični.« [Schelling (4), 158–9]

...in tudi v svojih poznih delih, v filozofiji mitologije in razodetja, kjer Schelling pojmuje monoteizem kot »preseženi panteizem« (*überwundene Pantheismus*), ostaja zvest prepričanju v oduševljenost ali oduhovljenost narave. V znanih in za heglorce še posebej spornih berlinskih predavanjih z naslovom *Filozofija mitologije* [1842] na primer pravi:

»Narave ni mogoče pojasniti samo kot drugobit [ideje]. [...] Resnične narave ne najdemo na poti prvega izhajanja <*Herausgehen*>, marveč vselej že na poti povratka/preobrata <*Wiederumwendung*>, na poti ponovnega oduhovljenja <*Wiedervergeistigung*>. Dejansko je vse telesno že neko [določeno] oduhovljeno, neko ponotranjeno materialno.« [Schelling (5), 267 (hrv. prev., 227)]

Nekaj strani dalje Schelling pojasnjuje, da je razum – pa tudi smisel oziroma smoter, *telos* – prisoten že v samih naravnih stvareh, na primer v kristalih, in sicer kot »notranji demiurg«, kajti »delovodja <*der Werkmeister*> mora biti mišljen kot neločljiv od svojega dela, kot sam v njem prebivajoč, kot

eden z njim« [prav tam, 270 (229)]. Predstava, da v svetu deluje »notranji demiurg«, je značilna za panteizem, v nekem smislu pa Schellinga spet približuje tudi k Heglu, vendar se obenem pokaže tudi bistvena razlika med njima, kajti Schellingov »stvarnik« ni Um, vsemogočni *Logos*, tako kot Heglov, in poleg tega ni nikoli, niti na samem začetku stvarjenja, ločen od narave, ampak vselej deluje *v naravi*. O Schellingovem pojmovanju *immanentnega stvarnika* zanimivo piše tudi angleški »šelingovec« Andrew Bowie, ki v knjigi *Schelling in moderna evropska filozofija* poudarja razliko med Schellingovim in Heglovim prehodom od transcendentnega subjekta k objektu, od logike k naravi, in v zvezi s tem pravi:

»Schelling trdi, da je njegova filozofija kot takšna vedno že znotraj narave in se s tem izogne problemu prehoda iz *Logike* k naravi, ki ga opaža pri Heglu.« [Bowie, 157]

Vendar Schellingova identiteta narave in duha ni enostavna istost, temveč je, kot pravi Bowie, »identiteta identitete in razlike« [prav tam, 78], v kateri sta nasprotji (mišljenje in bit, subjekt in objekt, duh in narava), vselej isti in obenem različni. Pri Schellingu subjekt nikoli ne doseže absolutne identitete z objektom tako, da bi v duhu »ukinil« naravo, svojo »drugobit«, kakor se to zgodi pri Heglu; narava namreč vselej, tudi kot »ponotranjena« v duhu, ostaja »nezavedni subjekt«, kajti –

»Nisem jaz tisti, ki vem, temveč je samo *Vse <das All>*, ki *vé* v meni, če naj bo védenje, ki ga imenujem moje, pravo, resnično védenje.« [Schelling (2), 140 (§ 1)]

Prek sonca priplava oblak – lesket žarkov ugasne na zrcalni gladini in tolmun mahoma postane tuj, divji, teman. Bruno si obleče vetrovko. Marija odloži čopič. Janez pobere prodnik in ga vrže v vodo. Mrk traja le nekaj trenutkov, žarki kmalu spet zaplešejo po gladini.

Marija z očmi meri sliko. Tako. Zdaj manjka samo še nekaj potez in *Divji tulipan* bo končan. Ga hočeta videti?

Janez. Seveda, prosim!

Marija. Kar tam ostanita, prinesem vama pokazat...

Bruno. Temnejši je od tistega pravega tulipana.

Marija. Takšen v resnici je.

Janez. Bo ozadje ostalo belo?

Marija. Ozadje ponavadi poslikam pred figuro, toda tokrat se nisem mogla odločiti, ali naj bo svetlo rumeno, sončno... ali pa bi se tulipanovo »bistvo« bolje videlo na zeleni podlagi, v mahu... O tem bom še premislila.

Janez. Lepa je, slika... jo boste prodali?

Marija se nasmehne. Ah, ne... svojih slik ne prodajam, le kdo bi jih kupil... razen če jo kupiš ti?

Bruno, malce nejevoljno. Marija, kaj govoriš... menda mu je ne boš *prodala!*

Marija. Šalila sem se... če pa ti je slika res všeč, Janez, ti jo podarim.

Janez se umika. Res mi je všeč, ampak ni treba...

Marija. Kaj ne, tvoja je! Dobiš jo, ko bo končano še ozadje. – *Potem ko Marija pogleda sliko čisto od blizu in preveri, ali so barve že suhe, jo pospravi v torbo.* – Zdaj pa mi oprostita, gospoda... kmalu se vrnem.

Bruno. Marija, ne hodi kam daleč.

Marija si zapenja sandale. Samo do mlina grem.

Gladina jezerca, znova svetlo turkizna, se še ni povsem umirila.

Bruno. Si prebral *Vekove sveta*?

Janez. Da, ravno včeraj sem se prebijał skozi njega.

Bruno. Zame je to najboljše Schellingovo delo.

Janez. Tudi mene je zelo pritegnilo, čeprav marsičesa nisem razumel. Besedilo je tako gosto, skoraj pesniško... toda prav v tem Schellingovem spisu sem začutil vso tisto romantično opojnost hrepenenja po neskončnem, brezdanjem.

Bruno. V *Vekovih sveta* gre res za neke vrste opojnost, za opajanje nad neizmernostjo davnine, za iskanje nemisljivega prazčetka... Ni čudno, da Schelling tega dela ni mogel dokončati; napisal je tri različice, v slovenščino je prevedena druga [1813].

Janez. Zakaj mislite, da Schelling ni mogel dokončati *Vekov sveta*?

Bruno. Ker si je zastavil s filozofskega stališča nerešljivo nalogo: subjekt, ki govori, naj bi izrekel svoj lastni neizrekljivi temelj, svoj nedosegljivi prazčetek...

Janez. Mislite tisto »voljo, ki ničesar noče«?

Bruno. Da – le kako naj volja, ki ničesar noče, ubesedi samo sebe? Volja se lahko ubesedi šele potem, ko postane »potrjujoča volja«, ki pa je, kot piše Schelling v nadaljevanju, postavljena v večno nasprotje z ono drugo, z »zanikajočo voljo«; slednja namreč noče naprej k stvarjenju sveta, ampak se hoče vrniti k njenemu skupnemu, temnemu, neizrekljivemu pratemelju.

Janez. Toda ali se vam ne zdi, mojster, da je Schelling na svoj način vendarle izrekel neizrekljivi pratemelj?

Bruno. Izrekel ga je na tistem robu, na katerem se filozofija prevesi v pesništvo ali v mistiko... in ravno v tem prizadevanju doseči rob izrekljivega je genialnost *Vekov sveta*. Schelling je v svojih zgodnejših spisih, na primer v *Sistemu transcendentalnega idealizma*, samo »od zunaj« opeval lepoto pesništva in nasploh umetnosti, o njej je govoril v diskurzivnem »metajeziku«, torej še vedno kot klasični *filozof*. V *Vekovih sveta* pa Schelling postane *pesnik*, njegov jezik se približa Hölderlinovim ali Novalisovim pesnitvam, a obenem želi ostati filozofski. Paradokсно je, da je Schellingu v *Vekovih sveta* uspelo ravno skozi neuspeh: prišel je do zloma filozofskega diskurza in s tem dopolnil in obenem »ukinil« filozofijo, vendar ne na »filozofski« način kot Hegel, ki je filozofijo »ukinjal« v sami sebi, v absolutnem *pojmu*, temveč je zaslutil njeno mejo v pratemelju biti, v pravolji, ki ni več subjekt, saj je »volja, ki ničesar noče«, obenem pa je prvi in poslednji »pogoj možnosti« samega subjekta oziroma subjekta-

objekta v njuni identiteti. Res pa je, da tudi Schelling ni vzdržal takšne radikalne dopolnitve (in obenem ukinitve) filozofije, do katere je prišel v *Vekovih*, in je v svojem poznejšem razvoju skušal loviti ravnotežje med »negativno« in »pozitivno« filozofijo, med »kaj-em« (*quid*) in »da-jem« (*quod*). Spoznavno metodo »pozitivne« filozofije, ki naj bi segla onstran pojmov »negativne« dialektike k samemu bivajočemu (*das Seyende*), je Schelling razumel kot neke vrste metafizični empirizem, ki ga je iskal v mitološki zavesti, religioznem razodetju in mističnem izkustvu.

Marija se vrne. Iz svoje torbe, v katero je prej pospravila Divji tulipan, barvice in čopiče, zdaj vzame jopico, jo pogrne po mahovju zraven Bruna in Janeza, se usede nanjo ter si popravi lase in krilo: kakor pozorna študentka se pripravi, da prisluhne filozofoma.

Marija. Zdaj vaju bom zbrano poslušala, tudi jaz bi rada vedela, kaj je bistvo Schellingove filozofije.

Bruno se muza. Torej se bova morala še posebej potruditi.

Marija. Kar potrudita se! Tudi jaz sem se potrudila z *Divjim tulipanom*, pa vendar nista bila povsem zadovoljna z njim... ali z mano v njem.

Janez. O, meni se zdi čudovit!

Mariji očitno godi fantova pohvala; zlekne se po mahovju in opazuje krošnje dreves nad seboj, v katerih lističi lovijo sončne žarke, preden jih dokončno ujame zemlja; v njenih zeleno rjavih očeh je skrita davnina.

Marija. Janez, boš prebral kak odlomek?

Janez že lista po knjigi. Začel bi kar na sredi *Vekov sveta*, tam, kjer Schelling piše o pravolji... prav, mojster?

Bruno. Prav, le začni.

Janez bere:

»Če rečemo torej na najkrajši način: najvišje lahko eksistira, lahko pa tudi ne eksistira; ima pravzaprav vse pogoje eksistence v sebi, toda odločilno je, ali te pogoje pritegne, tj., ali jih uporabi kot pogoje.

Tisto, čemur je dano na prosto voljo eksistirati ali ne eksistirati – ne pa to, ali *nekaj* bo ali ne bo – je lahko po svojem bistvu samo *volja*: kajti le goli, čisti volji je dano na voljo, da postane dejavna oziroma eksistira ali da ostane nedejavna oziroma da ne eksistira. Njej edini je dovoljeno, da stoji tako rekoč na sredi med bitjo in nebitjo.« [Schelling (6), 265]

Bruno. Osrednji motiv Schellingove filozofije – poleg identitete narave in duha – je *svoboda*. Kot sem že omenil, je Schelling sprejemal Spinozovo pojmovanje narave kot božanske, toda s stališča svobodne volje je zavračal njegov determinizem; po drugi strani pa je skušal dopolniti nauk svojega drugega vélikega filozofskega učitelja, Fichteja, namreč s tem, da se ni zadovoljil s svobodo Jaza, Subjekta, ki pri Fichteju ostaja slej ko prej človeški jaz, človeški subjekt, ampak je iskal izvor svobode v sami naravi – in obenem v Bogu, v tistem »najvišjem«, če zares velja identiteta *Deus sive natura* –, saj Schelling že na začetku *Vekov sveta* pravi, da se tisto »najbolj praživo«, »čista narava v popolnem smislu besede«, lahko razvija samo »svobodno, iz lastnega nagona in volje« [prav tam, 241]. Resnična človeška svoboda je torej možna šele s svobodo tistega »najbolj praživega«, namreč narave, ki se v svojem sámorazvoju dviga k spoznanju, se postopoma spoznava v duhu. Schelling je bil prepričan, da je človek »soudedežen« v stvarjenju sveta, da na nek način vé za svobodno pradejanje, s katerim je pravolja ustvarila svet. – Janez, mi daš prosim knjigo, da najdem odlomek v *Vekovih*, kjer Schelling govori o človeškem »sovédenu« stvarjenja.

»Človeku je treba priznati bistvo, ki je zunaj sveta in nad njim; kajti kako bi sicer mogel edini med vsemi bitji slediti dolgi poti razvoja od sedanjosti do najtrše noči preteklo-

sti, kako bi se edini mogel povzpeti do začetka vseh reči, če v njem ne bi bilo nekega bistva z začetka vseh časov? Zajeto iz vira reči in njemu enako, ima tisto večno v duši neko sovédenje <Mitwissenschaft> o stvarjenju.

To bistvo je vez, ki človeku omogoča, da vzpostavi neposreden odnos do najstarejše preteklosti, a tudi do najbolj oddaljene prihodnosti, ker ima v sebi uvit čas.« [prav tam, 242]

Od tod tudi naše hrepenenje po večnosti, ki ga je Schelling izrazil s stavkom (če polistamo malce naprej po knjigi): »po večnosti vse hrepeni« [prav tam, 257] – vsa narava, do človeka nezavedno, človek pa z zavestjo, s srcem in dušo. Po večnosti hrepenimo zato, ker imamo v duši »sovédenje« o svojem izvoru v večnosti, zato, ker je v nas »uvit čas«, kot lepo pravi Schelling.

Marija. In kaj je s tistim »najvišjim«, s tisto pravoljo, ki se svobodno odloči, da ustvari svet? Ali bi se ravno tako lahko odločila, da ne bi ustvarila sveta, namreč sploh *nič*?

Janez. Svobodo pravolje tudi jaz razumem kot možnost odločitve bodisi za bit bodisi za nič.

Bruno. Da, vendar Schelling seže še globlje, kajti volja, ki je *postavljena* pred takšno odločitev, že ni več *povsem* svobodna, ampak je v nekem smislu že določena kot »amfibiolična«, razdvojena volja; zato Schelling na sam začetek, še pred razdvojeno voljo (četudi razdvojeno zgolj po predmetu svojega hotenja), postavlja »voljo, ki ničesar noče« kot tisto resnično *prvo*, človeškemu razumu nedoumljivo voljo, v kateri še pred prvo odločitvijo večno trajajo »vekovi sveta«... Janez, prosim nadaljij branje tam, kjer sem te prekinil.

Janez bere:

»...tisto pa, kar je ravnodušno do bivajočega in biti (ali, kar je isto, do eksistence), namreč tisto neprotislovno, kar iščemo, je *volja, ki ničesar noče*.

Torej ni prvo neko dejanje, neka nepogojena dejavnost ali delovanje, kot so tako pogosto mislili (v skladu z nemir-

nim bistvom časa); saj je zares prvo lahko le tisto, kar je tudi zares zadnje. Samo negibna, božanska, pravilneje nadbožanska ravnodušnost je tisto zares prvo, začetek, ki je obenem tudi konec.« [prav tam, 266]

Bruno. Ne nujnost odločitve, tudi če je odločitev za eno izmed možnosti še tako svobodna, temveč »nadbožanska ravnodušnost« do same odločitve je tisto resnično prvo in obenem zadnje, alfa in omega – in to je, kot pravi Schelling, »volja, ki ničesar noče«.

Marija se igra s slamico. To zveni precej budistično, ne? Volja, ki ničesar noče... je v nekakšni nirvani?

Bruno. Gotovo so tu neke podobnosti med Schellingom in budizmom, vendar so razlike med njima precej večje. Volja, kot je učil Buda, vodi v trpljenje, v krog sužnosti svetu, vedno znova v rojevanje in umiranje, v neskončen krožni proces, imenovan *sansara*, ki se napaja iz želje, voljne temne sestre – in zato, pravi Buda, mora modrec po »osmerni poti« nauka (*dhamma*) premagati željo-voljo, h kateri ga nagovarja hudič, imenovan Mara, ki duha odvrča od nirvane. Pri Schellingu je povsem drugače: »volja, ki ničesar noče« *ni zla*, niti prvotno, dokler je sama v sebi, niti drugotno, ko se notranje razdvoji in se njena pozitivna, »potrjujoča« stran odloči, da »bo eksistirala«, tj. da bo ustvarila svet; nasprotno, pri Schellingu je narava, ki jo potrjujoča volja ustvarja, božanska teofanija, razodevanje Boga v svetu in nazadnje Njegovo dopolnjeno sámospoznanje v človeku – in pozni Schelling dodaja: v Bogočloveku, Kristusu. Sicer pa je budizmu bližja Schopenhauerjeva filozofija slepe, iracionalne volje, vendar o njej morda kdaj drugič...

Janez. Ampak zakaj Schelling sploh imenuje neizrekljivi pratemelj sveta – »volja«? Ali ni to protislovje v samem pojmu: kako sploh lahko obstaja »volja, ki ničesar noče«? Bistvo vsake volje je vendar *hoteti*!

Bruno se smehlja. Da, to se sprašujem tudi jaz in v tem je res nekakšen paradoks. Andrew Bowie, ki sem ga prej ome-

nil, ugotavlja pri Schellingu analogen problem na ravni jezika, ko postavlja vprašanje:

»Toda kako lahko rečemo karkoli o tistem, kar naj bi bilo prej, preden je bilo mogoče karkoli reči?« [Bowie, 99]

Da bi to zmogli, bi morali – tako se zdi – stopiti »za« jezik, onstran simbolnega v »realno«, ki naj bi bilo »tam« že »pred« vsakim jezikom. Presenetljivo pa je, da, čeprav se nam zdi z (raz)umskega stališča »sestop« v domnevno realno »zajezikovje« nemogoč, vendarle vseskozi sestopamo »tja«, in ne samo v najvišjih filozofskih spekulacijah o »vekovih sveta«, marveč tudi v vsakdanjem, zdravorazumskem prepričanju, da »za« jezikom obstaja od njega neodvisna realnost. Ludwig Wittgenstein je v svojem slavnem *Traktatu* zapisal dve, racionalno vzeto, protislovni tezi:

»Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta.«

»O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«
[Wittgenstein, 5.6 in 7]

Janez. Oprostite, mojster, tega ne razumem – zakaj sta ti dve tezi protislovni? Meni se zdi ravno nasprotno, namreč da govorita o istem, o mejah jezika.

Bruno. Da, obe tezi govorita o meji jezika, vendar se prva postavlja *tostran* meje (torej v jezik), druga pa *onstran* meje (torej v tisto »mistično«, »o čemer ne moremo govoriti«)... kajti, če rečemo, da *o nečem* ne moremo govoriti, potem tisto, *o čemer* moramo molčati, vendarle *je* – torej meje mojega jezika vendarle niso meje mojega celotnega sveta, saj moj svet presega moj jezik v tistem, o čemer ne morem govoriti.

Marija se zasmeje. Enkrat mi boš to misel zapisal, morda jo kdaj povem svojim učencem v šoli...

Bruno guba čelo. Takole, na kratko povedana se ta zgod-bica morda res sliši kot nekakšna miselna igrlica, toda v njej je veliko več, v nekem smislu prav vsa filozofija!

Janez. Seveda! Zdaj razumem bistvo znane Wittgenstein-ove sedme teze: doslej sem mislil, da je omejujoča, namreč da zapira filozofijo v meje jezika, dejansko pa ji odpira vrata v »tisto mistično«, v transcendenco...

Bruno. Tako je.

Janez. ...in kakšno zvezo ima Wittgensteinovo »mistično« s Schellingovo »voljo, ki ničesar noče«?

Bruno. Na prvi pogled sta Schellingova in Wittgenstein-ova filozofija zelo daleč narazen, toda – kako že pravi tisti pregovor – »vodnjaki se v globini stekajo«, in to velja tudi zanju. V obeh se to, kar se sprva kaže kot nemogoče, potem vendarle pokaže kot mogoče, vsaj v nekem smislu, namreč v tistem, ki ga je odkril tudi Bowie pri iskanju odgovora na paradoks neizrekljivosti Enega oziroma »prvega« pri Schellingu:

»Brez neke vrste govora <articulation> je zgolj Eno, to pa ne more biti izrečeno. Toda dejansko gre za to, da iz tega [Enega] pridemo do nečesa drugega, kar obstaja *kot* nekaj, kar je drugačno od Enega, vendar brez Enega ne more biti.« [Bowie, prav tam]

Torej, tisto »drugo«, izrekljivo, obstaja le kot drugo oziroma drugačno od »prvega«, Enega, vendar obenem *brez Enega ne more biti*... No, beri prosim dalje!

»Če bi bila dejavnost nasploh ali če bi bilo neko določeno dejanje ali delovanje tisto prvo, potem bi bilo protislovje večno. Toda gibanje nikoli ni zaradi samega sebe; vsako gibanje je samo zavoljo miru. Če ne bi bila v globini vsakega dejanja in nehanja samo mirna in spokojna volja, bi se uničilo samo; kajti vsako gibanje išče mir, mir mu je kakor hrana, se pravi tisto, iz česar jemlje moč in se ohranja.« [Schelling (6), 266]

Marija, še vedno s slamico v ustih. Kakor kolo, ki se vrti okrog svoje mirujoče osi...

Bruno. Da... in tako spet pridemo do tiste »božanske ravnodušnosti«, okrog katere se vse vrtili, ona sama pa miruje...

»Če pa je volja, ki ničesar noče, tista, ki izreka večnost, ni takšna zato, ker ne bi *imela* ničesar, kar bi lahko hotela; nasprotno, ima samo sebe kot večno zaželeno (samo sebe, kot subjekt in objekt, kot pravo bistvo); toda ker ima, *kakor da ne bi imela*, zato je *mirujoča, ravnodušna* volja. – Biti, kakor da nisi; imeti, kakor da nimaš; to je v človeku, to je v Bogu najvišje.« [prav tam, 266–7]

Marija. Saj, ko bi človek to zmogel: »biti, kakor da nisi«, »imeti, kakor da nimaš«! Toda pri tem, kar si in kar imaš, vedno vztrajaš, tega se vedno oklepaš...

Janez. Ali ni Schellingova čista volja pravzaprav – nič?

Bruno. Nemara je res tako, saj Schelling sam pravi, »taka volja je nič in je vse« [prav tam], potem pa dodaja – daj mi malce knjigo, Janez – »v tem smislu bomo torej tisto čisto svobodo samo imenovali nič« [268]; čista svoboda sama se namreč »sama ne dojema, je spokojnost, ki na nič ne misli in se svoje nebiti veseli« [prav tam].

Marija. Kako se lahko *veseli* svoje *nebiti*? Tega ne razumem!

Bruno. Žal tudi jaz ne, Marija, domnevam pa, da je imel Schelling tu v mislih neko povsem drugačno veselje od našega vsakdanjega.

Janez, vprašujoče. Torej tudi vi, mojster, ne razumete povsem Schellinga?

Tedaj nekaj završi v vejevju in trojico, zbrano ob tolmunu, preleti tik nad glavami velika ptica: tako blizu, da jih oplazi piš njenih peruti.

Marija. Sova! ... in to podnevi ... kako nenavadno!

Janez. Videl sem njene oči, ko nas je preletela.

Bruno. Torej sova ne razpne svojih kril šele tedaj, ko pade mrak.

A že naslednji hip sova zatone v zeleni globeli soteske in ob bregu zelenomodrega jezerca spet zavlada mir, globoka tišina narave, prepredena z glasovi neštetihih drobnih bitij.

Bruno, čez čas. Resnično, na svetu je marsikaj, kar vedno znova vzbuja čudenje, toda najbolj čudno in nerazumljivo je, *od kod se je vzel svet?* Teologi pravijo, da ga je ustvaril Bog. Prav, toda Simplicij se potem vpraša: od kod pa se je vzel sam Bog? Teologi odgovarjajo, da je Bog neskončen in večni in da zato vprašanje, od kod se je vzel, nima pomena, kakor nima pomena vprašanje, od kod ima trikotnik tri kote. Toda Simplicij spet ugovarja, da je v vprašanju »od kod« skrito tudi vprašanje »zakaj«: *zakaj Bog je?* In najdejo se filozofi, ki nadležnežu odgovarjajo, da je Bog pač *causa sui*, vzrok samega sebe, in da je s tem vprašanje »zakaj« rešeno. Vendar vprašanj ne zmanjka, saj ostaja vsaj še eno, morda najtežje: *čemu* pa je Bog ustvaril svet? Čemu svet sploh je? Kaj je božji namen? – Le kako naj to vemo! In zakaj naj bi to sploh vedeli, čemu naj bi to vedeli? Schelling se je ob pisanju *Vekov sveta* ustavil ob misli, da sta vprašanji »zakaj« in »čemu« dve strani istega vprašanja in da se začetek in konec poti stekata v nadčasni sedanjosti:

»Je vprašanje, ki ga postavlja otroštvo in ki utruja tudi starost: Iz česa neki je vse izšlo? Toda iz česar je vse izšlo, ne more biti nič drugega kot to, iz česar še sedaj vse izhaja in v kar se vse vrača, česar torej ni bilo pred časom, ampak je še kar naprej in v vsakem trenutku nad časom. Zato je torej negibna volja, ki ničesar noče, tisto najvišje in prvo. Kajti v največjem nemiru življenja, v najsilovitejšem gibanju vseh sil in skozi vse še vedno učinkuje volja, ki ničesar noče. Tja je vse usmerjeno, tja vse hrepeni.« [Schelling (6), 268]

Schelling nadalje pravi, da je »volja, ki ničesar noče« celo »nad Bogom«, kajti –

»...Boga si lahko mislimo samó kot najvišje dobro; torej kot že določeno voljo; v volji pa, ki ničesar noče, ni niti to, niti ono, niti dobro, niti zlo, niti bivajoče, niti bit, niti naklonjenost, niti odpor, niti ljubezen, niti jeza, pa vendar moč za vse to.

V volji, ki ničesar noče, torej spoznavamo tisto izrekajoče, tisti jaz večnega nezačetega božanstva samega, ki lahko o sebi reče: jaz sem alfa in omega, začetek in konec.« [prav tam, 269]

Janez. Te besede spominjajo na »negativno teologijo«, kajne?

Bruno. Res je, podobne misli najdemo pri starih mistikih, »apofatikih«.

Janez. Zato se mi zdi še bolj čudno, da Schelling ravno v *volji* najde začetek in konec vseh stvari; saj to bi še razumel, da je pravolja »nad« ali »pred« najvišjim dobrim in da bi navsezadnje lahko izbrala tudi zlo, ne morem pa razumeti, kako je lahko volja »moč za vse«, če sama ni »niti bivajoče, niti bit...«

Bruno. Morda si lahko pri razumevanju Schellingovega pojmovanja pravolje pomagamo s klasičnim (aristotelskim) razlikovanjem med možnostjo (*dynamis*, lat. *potentia*) in dejanskostjo (*energeia*, lat. *actualitas*). Za Schellinga je volja čista možnost, prva *potentia*, v kateri so zgolj potencialno prisotne vse stvari... in ravno to prvo potenco enači z Bogom pred stvarjenjem; Bog je, kot pravi Schelling v nekaterih poznejših delih, *potentia existendi*, možnost/moč bivanja.

Janez. Toda kako pride volja iz možnosti v dejanskost? Ali je čista volja kot »možnost bivanja« obenem tudi *vzrok* bivanja?

Bruno vzdihne. Tudi Schelling v tem vprašanju vidi največjo uganko. Le preberi naprej...

»In tu nastaja ravno največja zagonetka vseh časov: kako lahko nekaj izhaja iz tistega, kar ni niti delujoče navzven niti ni nekaj sámó v sebi. Pa vendar življenje ni ostalo pri oni negibnosti...« [prav tam].

Janez se čudi. Resnično – kako je to mogoče?

Bruno viha čelo. Tega seveda ni mogoče *razložiti*, kar je Schelling vedel in je zato *Vekove sveta* ubesedil v jeziku, ki presega racionalni filozofski diskurz. Zavest ne more seči nazaj do samega začetka, kajti njen nezavedni temelj, iz katerega se je prebudila, se ji neizogibno izmakne vselej, kadar ga skuša misliti. Schelling pravi, da »se večnost sebe ne zaveda« [270], vsaj dotlej ne, dokler ostaja nedotaknjena v svojem miru, v svoji »božanski ravnodušnosti«, toda –

»...čim bolj je ta mirnost polna užitka, tem prej se mora v večnosti, ne da bi sama kaj storila za to, niti da bi sama za to vedela, poroditi tiho hrepenenje po tem, da bi prišla do sebe, našla sebe in uživala: težnja po ozaveščenju, *ki pa se v njej sami vendarle ne uzavesti.*« [prav tam]

Janez. Toda zakaj se *mora* v mirni večnosti poroditi »tiho hrepenenje«, če pa ni nič izven nje, kar bi jo v to primoralo?

Bruno. Treba se je sprijazniti s tem, da ni mogoče racionalno razložiti prvega vzgiba, iz katerega sledi pradejanje. Ko Schelling govori o prehodu od čiste volje k »tihemu hrepenenju«, iz katerega potem sledita želja in dejanje, si pomaga tako, da primerja nezavedne vzgibe večnosti z vzgibi človeške duše – saj je že uvodoma rekel, da je človeško bistvo, ki ima v sebi »uvit čas«, soudeleženo tudi v »najstarejši preteklosti«. Tu, na naslednji strani piše:

»Toda kdo bi lahko popisal prve vzgibe nezavedne narave, ki sama sebe ne pozna, kdo bi lahko razkril skrito mesto rojstva te eksistence? Le pomisli – če si kdaj to užil – na tiste redke trenutke blažene in popolne potešitve, ko si srce nič ne želi, pomisli, da bi si takrat lahko zaželel, da bi ti večno ostali takšni in da bi resnično bili večnost; pomisli na takšne trenutke in poskusi se spomniti, kako se prav v njih, ne da bi se tega zavedal, ne da bi sam za to kaj storil, znova rodi volja, ki te kaj kmalu spet potegne k sebi in te povleče v delujoče življenje; spomni se teh trenut-

kov in imel boš približno predstavo o tem, kaj skušamo tu opisati.« [prav tam, 271]

Janez. Da, da, to poznam! Zavest iz čistega motrenja vedno spet zdrsnje nazaj v tok misli... baje samo jogiji obvladajo tehnike, da se jim to ne zgodi.

Bruno. Morda res, vendar midva rajši nadaljujva s Schellingom:

»Torej, če smo prej rekli, da je mirujoča volja prvo, potem zdaj lahko rečemo, da je nezavedno tiho iskanje samega sebe drugo.« [prav tam]

...in to nezavedno iskanje samega sebe se dogaja tako, da se pravolja razdvoji, pri čemer postavi nasproti sebi »večno voljo do narave«.

Janez. To se sliši precej heglovsko – torej je narava vendarle v nekem smislu »drugobit«, sicer ne ideje, ampak volje?

Bruno. Schelling in Hegel se ujemata, formalno vzeto, v skupni filozofski metodi, namreč v dialektiki. Toda vsebinsko sta si njuni filozofiji zelo vsaksebi: pri Heglu se ideja postavlja v svoji drugobiti kot narava, da bi potem na višji stopnji, tj. v sintezi oziroma »negaciji negacije«, spet »ukinila« oziroma presegla svojo drugost in se spoznala kot duh; pri Schellingu pa je volja do narave *večna*, narava se ne »ukinja« v duhu, temveč se duh porojeva skozi njo in predvsem *v njej*. – Glej, kaj tu dalje piše Schelling...

Janez spet bere:

»In tako vidimo naravo, od najnižje stopnje navzgor, kako v svojem najbolj notranjem in najbolj skritem [bistvu] hlepi in se nenehno dviga, napreduje v sli, da bi potegnila nase in si končno prisvojila tisto najvišje, najbolj bistveno – čisto duhovno samo.« [prav tam, 275]

Bruno. Vidiš: za Schellinga je torej *narava* tista, ki si »prisvaja« duha – in se tako dviguje k božanskemu, »najvišjemu« – medtem ko si pri Heglu *duh* prisvaja naravo in jo »ukinja« v sebi: to je velika razlika! ... No, kaj piše dalje?

»Iz tega spoznavamo, da je bila tista volja, porojena v tihi večnosti sama iz sebe, večna volja do narave...« [prav tam].

Medtem ko Janez bere in Bruno premišljuje, kako bi mu utrl pot skozi pragozd Vekov sveta – je Marija zaspala; filozofa opazita, da spi, šele tedaj ko zaslišita njeno nežno smrčanje.

Marija sanja. Sredi širnega travnika, ki se razprostira vse do daljnih oblakov, raste samotni rdeči tulipan. – Utrgala ga bom, *si reče Marija in se skloni* k njemu. Tedaj pa tulipan začne rasti, spreminja se v drevo, ki je vse večje in večje, čeprav ostaja v svojem »bistvu« še vedno tulipan, tudi ko mu iz stebela poženejo cvetoče veje, kakor magnoliji, le da so njegovi cvetovi prave divje tulpe, temno rdeče kakor kri. – Glej, *se čudi Marija*, saj to je tisto slavno pradrevo, imenovano *Volja do narave!* Toda, ojoj: vsaka tulpa, *ki jo Marija pogleda*, se spremeni v gnusno zmajsko glavo! Iz tulipana se kotí stoglava himera in vse njene tulpe sikajo s cvetnimi zublji druga v drugo kot ognjene kače. – Mora res *Volja do narave* požreti samo sebe, zgoreti v lastnih plamenih, še preden zraste do neba? *se sprašuje Marija*. Mar ni bilo rečeno: Kjer je nevarnost, raste tudi rešitelj. *In brž ko Marija pomisli nanj*, se rešitelj izvije iz najvišjega cveta kakor metulj iz bube: čudovit poganjek v viteški opravi, s cvetno perjanico, listnim ščitom, sijajen junak, ki s sončnim žarkom poseka vse zmajske glave, pogasi vse kačje zublje, da popadajo s tulipana kakor cvetje zla, medtem ko iz odsekanin kaplja rdeči sok življenja. In ko naposled ostane le tista tulpa, iz katere se je izvil rešilni poganjek sam, se cvetni vitez vrne vanjo, kakor da bi se metulj zavel nazaj v bubo. Pa tudi drevo se spet zmanjša

v en sam cvet, samoten rdeč tulipan, ki tam, *na začetku Marijinih sanj*, še vedno raste na širnem travniku, segajočem do daljnih oblakov. – *Marija se skloni, v snu utrga cvet in pomisli*: Spomladi bo iz kapelj *Volje do narave*, padlih na zemljo, zrasel šopek tulipanov, ki bodo segli še višje, tja k nebu...

Bruno nadaljuje, tišje. Pozneje, v *Filozofiji mitologije*, Schelling govori o volji do narave kot o »božanski nakani«...

Janez. Oprostite, mojster, nisem slišal – o čem govori? O božanski ukani?

Bruno se nasmehne. Ne, pač pa o božanski nakani ali nameri (*die göttliche Absicht*), res pa je ta nakana v nekem smislu tudi ukana... kajti večna volja do narave, ki je sprva zgolj čista »možnost bivanja«, se nakani ukaniti človeka, da bi se v njem spoznala kot duh.

Janez. Ne razumem, v čem je njena ukana?

Bruno. Schelling pravi, da je človeška zavest »teogonična«, kar pomeni, da človek nezavedno »ustvarja« bogove, demone in druga mitološka bitja, vendar ne tako, da bi si jih poljubno izmišljal, temveč tako, da je »človeška bit skupaj zrasla z božansko« in se ne more premakniti, ne da bi se obenem »premaknilo tudi božanstvo samo« [Schelling (5), 125]. Božanska ukana pa je v tem, da bogovi s svojo mitično realnostjo skušajo človeku zastreti pravo resnico »teogoničnega procesa«, namreč *istost* božanske in človeške zavesti. Mitološki človek, na primer Odisej, se na svoji poti z razumom borí proti bogovom in demonom, ne da bi vedel, da si pravolja v njem zoperstavlja svojo lastno *naravo*. Toda njena ukana je obenem tudi nakana: človeška zavest se ne more spoznati kot božanska, »boga postavljajoča« (*Gott setzende*), če se poprej ne rodi iz svojega nezavednega temelja, iz narave, ki pa ji ostaja zastrta, dokler je ne reflektira v duhu. Filozofija narave in mitologija sta pri Schellingu tesno povezani: v mitih se na ravni prebujajoče se človeške zavesti ponavlja stvarjenje sveta, pri čemer pa se zavest šele prepozna va kot »večna volja do narave«; izvorni človek je »zunajbožansko-božansko«, je »bog v liku stvarjenja« [prav tam].

»Zavest skusi svoje lastno gibanje kot gibanje boga; samo na ta način lahko pojasnimo realnost, ki jo moramo priznati veri v bogove« [prav tam, 130]. Na osnovi takšnega pojmovanja mitologije Schelling ločuje tri zgodovinske stopnje mitološke zavesti: egipčansko, indijsko in grško – v prvi prevladuje telo, v drugi duša, v tretji duh.

Janez. Mar ni takšna delitev spet precej heglovska?

Bruno. Pri Schellingovem pojmovanju mitologije gotovo obstajajo podobnosti z nekaterimi mislimi iz Heglove filozofije religije, toda razlika med njima je tudi na tem področju podobna razliki v filozofiji narave: za Schellinga mitologija ni zgolj neka prehodna zgodovinska stopnja v razvoju religiozne zavesti (čeprav je *tudi to*), namreč stopnja, ki naj bi se v duhu dokončno »ukinila« z nastopom monoteizma, na zahodu krščanstva, ampak mitologija vselej ostaja »sodelujoča« z monoteizmom in je v *tem* pomenu zgodovinsko nepresegljiva. Če ne bi bilo tako, bi bilo ukvarjanje z njo zgolj naloga zgodovinarja, ne pa filozofa.

Janez. Pa se vam ne zdi, mojster Bruno, da je tudi sama Schellingova »volja, ki ničesar noče« nekakšen stvarjenjski mit?

Bruno. Seveda je! Schelling tega ne bi zanikal. Vendar glavni problem *Vekov sveta* ni v tem, da je pravolja izrečena kot mit (saj ni dostopna razumski opredelitvi in zato sploh ne more biti drugače izrečena kot v mitološkem jeziku), ampak predvsem v nejasnem prehodu iz mita v logos, iz mitologije v filozofijo. Za isti *problem prehoda* gre, ko se Schelling sprašuje, v kakšnem razmerju je življenje do večnosti:

»...sedaj je čas, da se vprašamo, v kakšnem razmerju je vse to vzpenjajoče se življenje do večnosti ali do one negibne ravnodušnosti. Kajti šele navezava nanjo mu lahko dá popolno določitev.

Vse življenje je namreč nastalo iz hrepenenja večnosti po sami sebi in v tem iskanju – čeprav nenajdenju – sebe, iz te težnje se je porodila volja, ki hlepi po večnosti in se skuša povzpeti do nje. Napredujoča, stopnjevita volja si je

zgradila stopnice, po katerih bo prišla tja, v večnost.«
[Schelling (6), 283–4]

Življenju brez stika z večnostjo ne manjka le nekaj, brez česar je pač nepopolno, ampak mu manjka tisto bistveno, kajti življenje je nastalo iz hrepenenja večnosti po sami sebi. Večnost namreč sebe ne more poznati, zato se iz njenega nezavednega hrepenenja rodi volja, ki zgradi »stopničasto« življenje, s katerim omogoči večnosti, da se po vesoljni lestvi povzpne k sámospoznanju – in šele zdaj večnost *sploh je*. Volja »zgradi« lestev življenja, duh pa daje zavesti moč, da se vzpne po njej, kajti...

»...duh ali najvišja enost [...] je vez med večnostjo in življenjem, ki je zgrajeno od spodaj navzgor in se vse bolj jasno prikazuje kot orodje večnosti.« [prav tam]

Za Schellinga je značilno, da je Jakobova lestev »zgrajena od spodaj«, in tudi »Bog se dviguje od spodaj, ker prihaja iz objektivnega« [prav tam], iz narave, saj »če ne bi hoteli priznavati narave, ničesar fizičnega v Bogu, potem ne bi smeli priznavati ničesar, razen one absolutne čistosti in indiference...« [287]. Schelling nadalje govori o »duhovni materiji, ki je še vedno skrita v vseh rečeh tega sveta in samo čaka na svojo osvoboditev« [289], metafora zanjo pa je zlato, predvsem tisto, ki ga išče alkimija: slednja namreč nikoli ni iskala samega zlata, »temveč tako rekoč zlato zlata ali tisto, kar zlato naredi za zlato« [290] – to pa je *modrost*, ki povezuje snov in duha v *isti svet*.

Janez. Torej je bil tudi Schelling nekakšen alkimist?

Bruno se nasmehne. No, alkimist ravno ni bil, je pa v *Vekove sveta* vpletel nekatere stare ezoterične nauke. Poleg alkimističnega zlata tu najdemo tudi biblični lik božje Modrosti, ki jo je »Gospod imel na začetku svojih poti« [prav tam, 304; gl. Sveto pismo: *Prg* 8, 22]; ob branju *Vekov* se mi je zdelo, da je Schelling, čeprav tega ni izrecno zapisal, pojmoval božjo Modrost, verjetno pod vplivom grške Sofije, kot

»zanikajočo voljo«, ki se v praveku zoperstavi »potrjujoči volji« stvarjenja – namreč kot tisto voljo, ki kliče k *vrnitvi* v nevidno. Spominjam se, da Schelling na nekem mestu pravi, da Modrost »kliče k nevidnemu« in »objokuje usodo svojih kreatur«... Morda lahko najdeš ta odlomek, Janez?

Janez polista po knjigi in znova bere:

»Tako hrepeneče vidimo vso naravo: zemlja vsesava s tisočerimi ustji nebeško moč; seme teži k svetlobi in zraku, da bi uzrlo podobo, duha; cvet niha v sončnem žarku, da bi ga kot barvo potegnil vase. In enako tudi ono trpno življenje: čim bolj se sámo v sebi razvija, tem bolj kliče k nevidnemu, naj poskrbi zanj, naj ga pritegne in spozna kot svojo last; in Modrost, zapuščena, objokuje usodo svojih kreatur, saj otroci njenega veselja ne obstanejo, marveč v nenehnem boju spet in spet minevajo. Toda ravno zaradi privlačne moči hrepenenja je tudi nevidno pritegnjeno k vidnemu.« [prav tam, 305–6]

Bruno. Da – rečeno je malce drugače, kot sem mislil, pa vendar drži, da je božja Modrost »zapuščena« v vidnem, zato hrepeni po nevidnem... in kaj Schelling še pravi o božji Modrosti?

Janez bere dalje:

»Modrost je bila pri Gospodu. Toda kdo je torej *Gospod*? Nedvomno tista *v* biti in bivajočem samem počivajoča volja, zaradi katere edine je lahko bit dejansko bit, bivajoče dejansko bivajoče, volja, ki poprej ničesar ni hotela. Ta volja je Gospod, kajti od nje prihaja vsa moč in vsa sila in *on* je izrekajoči vsakega bistva. Je bit in bivajoče in od obeh vedno neločljiv.« [prav tam, 306]

Janez. Mojster, kako naj razumem ta odlomek? Če »je bila Modrost pri Gospodu«, in vendar sama Modrost ni Gospod,

saj je rečeno »volja je Gospod« – ali je torej Gospod »volja, ki ničesar noče«? ... In zakaj Schelling tu govori o bivajočem in biti, o njunem odnosu?

Bruno. Schelling tu ni povsem jasen, toda najbrž lahko rečeva, da je Bog pred stvarjenjem v *Vekovih sveta* pojmovan kot »volja, ki ničesar noče«... Odnos med bivajočim (*das Seyende*) in bitjo (*das Sein*) pa je tu, kot tudi sicer v Schellingovi filozofiji, še bolj zapleten. Nekateri sodobni razlagalci, med njimi tudi že omenjeni Andrew Bowie, vidijo v Schellingovem razlikovanju med bivajočim in bitjo zasnutek »ontološke diference«, ki je pozneje postala osnovna misel Heideggerjevega mišljenja biti, pa tudi zasnutek »razloke«, o kateri piše Jacques Derrida. Toda zdaj, ko govoriva predvsem o naravi in njenem odnosu do Boga, se ne bova spuščala v ontološke finese razmerja med bivajočim in bitjo. Opozorim naj te samo, da pomena izrazov »bivajoče« in »bit«, kakor ju uporablja Schelling, ne sovpadata z bolj znano Heideggerjevo niti s klasično Heglovo terminologijo, čeprav sta slednji bliže; in celo pri samem Schellingu v različnih obdobjih njegovega filozofskega razvoja njun pomen ni vselej isti – v *Vekovih sveta* je »bivajoče« tisto v naravi in/ali v božanski volji, kar je aktivno, tisto, kar biva iz sebe in za sebe kot subjekt, medtem ko je »bit« ono pasivno, ki šele prihaja k sebi s prebujanjem narave, v njenem napredujočem sámospoznanju, v vzponu k duhu; torej Schellingova »bit«, tradicionalno gledano, bolj ustreza objektu kot subjektu... Zdaj morda bolje razumeš Schellingov stavek, ki si ga maloprej prebral, namreč da je Bog »bit in bivajoče in je od obeh vedno neločljiv«: tudi v tem stavku je izražena ena izmed »klasičnih« Schellingovih misli, namreč da Bog ni zgolj čisti duh, saj je enako neločljiv od duha, subjekta, »bivajočega«, kakor tudi od narave, objekta, »biti«. Božansko sámospoznanje, ki se dopolni v človeku, ozaveščenje tiste pravolje, ki ničesar noče, pa vendar vse ustvari, je »prebujenje« Boga v naravi, »bivajočega« v »biti«...

Marija sanja. Sredi puste dežele, ki se razprostira vse do goreče zarje na obzorju, pridem do vodnjaka, zgrajenega iz

kamna, kot so kraške štirne. »Večer je že,« si rečem, »odžejala se bom«; sežem h kalavniku, majhnemu srebrnemu vedru, ki je z dolgo verižico pripeto na šap. Tedaj opazim, da se nad vodnjakom spreletava velika ptica, in ko prepoznam njen krožni let, vzkliknem: »Glej, saj to je sova, ptica modrosti, imenovana tudi *Zanikajoča volja!*« Sova kroži vse niže in niže, tik nad menoj prhuta s krili, in ko ji ponudim roko, se spusti nanjo in me s svojim srepim pogledom zaprosi: »Gospa vodnjaka, ne pozabi name!« Komaj izreče to čudno prošnjo, se izza gorečega obzorja prikaže jezdec, ki se približuje v galopu, leteč čez pusto deželo. Še preden privihra do naju, sova razpne krila in vzleti, tujec pa skoči s konja in plane k vodnjaku. »Zelo je žejen, iz ognja prihaja,« pomislim in s kalavnikom zajamem studenčnico iz globine. Jezdec pije hlastno, z dolgimi požirki, in ko naposled odloži vedro, uzrem na trepetajoči gladini – volčji obraz! Prešine me misel: »Je prišel pome, volkodlak?« Toda tujec se ne zmeni zame, še pogleda me ne, in ko znova zajamem vodo, zdaj za prha-jočega konja, vzame puščico iz tulca, napne lok in pomeri v sovo, ki se spreletava v somraku. »O, nikar!« zakličem in trepetam, da bo zdaj zdaj švisnila k razpetim krilom smrtonosna ost, v strahu stečem za njim, ga objamem in poljubim na kosmato lice: »Ne ubij moje ptice, volčji tujec! S teboj grem, kamorkoli, vse tja do goreče zarje, samo pusti jo živeti!« Tujec strmi vame: v njegovem pogledu ni krutosti, le temna živalska žalost. Tedaj odvrže lok, zlomi puščico in reče: »Prijaham iz ognja in v ogenj se vračam, zato ne moreš z menoj. Ker pa si se bila pripravljena žrtvovati, naj živi tvoja *Zanikajoča volja* – toda vedi: ona je resnična Gospa vodnjaka, ti si le njena služabnica!« In ko izreče te besede, se tujec zavihti na konja in odvihra prek puste dežele, nazaj v ognjene dvorane večera. Jaz pa se vrnem k vodnjaku: ptica modrosti kroži nad njim in ponudim ji roko, da se spusti k meni. »Bo še kdaj prišel, volčji tujec?« se sprašujem...

Bruno si prižiga pipo. Janez se ozre k Mariji in ko vidi, da še vedno spi, nadaljuje z branjem:

»Lahko bi torej rekli, da je spričo volje večnosti, ki je do-
slej mirovala, ravno trenutek spoznanja njene narave tre-
nutek prebujenja, resničnega prihoda k sebi. [...] Volja ne
prihaja do česa tujega, prihaja sama k sebi, k temu, kar je
od vekomaj bila, česar pa se ni zavedala.« [Schelling (6),
307]

Janez. Torej Bog ni že od vekomaj »prebujen«, ampak se
mora šele prebuditi v svojem stvarstvu, v naravi?

Bruno. Da, ravno to je bistvo Schellingove naravne teolo-
gije... ali, če gledamo z drugega konca, teološkega (in teleo-
loškega) naravoslovja.

Janez. Nenavadna misel! Bog torej ni že od samega
začetka, od vekomaj popoln?

Bruno. Potencialno je, aktualno pa še ni popoln.

Janez. In tudi nikoli ne bo, dokler traja zgodovina stvar-
stva?

Bruno se nasmehne. Lahko tako rečeva... čeprav se bo-
žanski duh v človeku kdaj pa kdaj, v redkih, »svetih« trenut-
kih, vendarle zave svoje popolnosti.

Janez. V umetnosti?

Bruno. Schelling je bil v svojem »klasičnem« obdobju pre-
pričan, da ravno umetnost doseže najvišjo možno tostransko
popolnost, v njegovih poznih delih pa vlogo umetnosti pre-
vzame religiozno razodetje – vendar to ne pomeni, da
Schelling govori o razodetju šele v svojih poznih delih: razli-
ka med »klasičnimi« in poznimi deli je predvsem v tem, da v
Vekovih sveta in spisih, ki so nastali pred njimi, razodetje na-
stopa predvsem kot razodetje božanske volje *v naravi*, med-
tem se ko pri poznem Schellingu razodeva *nadnaravno*.

Janez. Ampak to je bistvena razlika!

Bruno. Seveda – čeprav, ali zares vemo za mejo med na-
ravnim in nadnaravnim? Navsezadnje se vselej, kadar se nam
narava razodeva v svoji skriti resnici, *v njej* sami razodeva
tisto, čemur pravimo »nadnaravno«. ... Poglejva, kaj še pravi
Schelling v *Vekovih*:

»Vse je bilo samo zato, da bi ono skrito, ki je izrekajoče bivajočega in biti, spoznalo prav to bivajoče in bit kot samega sebe; toda samega sebe ne more spoznati kot bivajoče in bit, ne da bi obenem spoznalo naravo kot svoje lastno, poprej nezavedno in neznano hrepenenje po samem sebi.« [prav tam, 308]

Narava se v svojem napredujočem razvoju vse bolj prepoznava kot hrepenenje večne pravolje, odkriva se v svoji božanski enosti z duhom. Četudi Schelling res ni bil »preprost« panteist, saj nikjer ne pravi, da je narava sama neposredno ista z Bogom, pa je panteistična filozofija narave, ki jo je zasnoval v svojih »klasičnih« delih, osnova tudi za njegov poznejši »monoteizem«. Glede tega med »mladim« in »starim« Schellingom ni nobenega nasprotja, ki so mu ga očitali heglovci; vezni člen med »obema Schellingoma«, med njegovim mladostnim »panteizmom« in poznejšim »monoteizmom«, je *monizem*, nauk o Enem, v katerem sovpadeta narava in duh, ne da bi se narava »ukinila« v duhu in ne da bi se duh izgubil v naravi. – Polistajva še malce nazaj, Janez, in preberiva tisti znani odlomek iz Schellingovega *Bruna*, ki je, kot si rekel, navdušil tudi tebe:

»Ena luč je, ki sveti v vsem [...] Ena je usoda vseh reči, eno življenje in ena smrt; nič ni pred drugim, je samo en svet, ena rast, in vse, kar je, so njeni listi, cvetovi in plodovi, vsak drugačen, ne po bistvu, temveč po stopnji, eno je vesolje, v katerem je vse veličastno, resnično, božansko in lepo, in to vesolje ni nastalo, temveč je enako večno z enostjo samo, nerojeno, nevenljivo [...] in če bi ga lahko uzrli v celoti, bi očaranemu pijanemu očesu nudilo vedno nespremenljivo, vedro, samemu sebi enako obličje.« [Schelling (3), 119]

Kljub temu, da je usoda vseh reči *ena*, pa v naravi vselej delujeta *dve* volji, na kateri se razdeli »večna volja do narave«: potrjujoča in zanikajoča volja, ki sta v nenehnem spopa-

TEŽNOST IN LUČ

du, obe nenehno delujoči, kakor »težnost in luč«, kajti »težnost hodi pred lučjo kot njen večno temni temelj, ki sam ni dejaven in izgine v noč, ko se pojavi luč« [Schelling (4), 167] – toda nikoli ne izgine povsem, saj je večno temni temelj luči zaslon praznine, brez katerega luč sploh ne bi bila vidna. V *Vekovih* Schelling imenuje protislovje med potrjujočo in zanikajočo voljo »najvišje protislovje«, ki pa je *enost* znotraj neizrekljivega božanstva in »ravno v tej neizrekljivosti se udejanja tisto, kar ni nobeno od obojega, čisti jaz božanstva« [Schelling (6), 311]. Najvišje protislovje omogoča božanski volji svobodo, kajti »če ne bi bilo protislovja, ne bi bilo svobode« [prav tam, 313]. V *Filozofiji mitologije* [cf. Schelling (5), 143 isl.] pa je protislovje med zanikajočo in potrjujočo voljo poosebljeno v grški boginji Nemezi, Okeanovi hčeri, ki odmerja človeku srečo in nesrečo ter običajno nastopa s kolesom, simbolom kroženja univerzuma, ki človeka dvigne v nebesa, potem pa ga spet spusti v deželo smrtne sence... kakor težnost in luč v *Vekovih sveta*.

Janez. Ob tem sem se spomnil na misel Simone Weil:

»Dve sili vladata v vesolju: svetloba in težnost.« [Weil, 17]

Bruno. Da... in Simone je verjela, da je svetloba *milost*. – Nehote pa ob Schellingovi »težnosti in luči« pomislimo tudi na sodobno kozmologijo »prapoka«, v kateri delujeta dve nasprotni, za stvarjenje vesolja enako nujni »volji«: *luč* energije, ki iz neizmerno svetlega »praatoma« razpira vesolje, in *težnost* materije, ki zagotavlja, da se luč ne razblini v praznino, še preden se iz nje porodijo svetovi, galaksije, zvezde... Zanimivo je, da v Schellingovih *Vekovih sveta* najdemo nekatere stavke, iz katerih bi lahko razbrali slutnje o današnjih kozmoloških spoznanjih: ko Schelling piše, da se ravnotežje med zanikajočo in potrjujočo poruši hitro »kakor blisk« in šele s tem omogoči nastanek stvarstva, pri čemer »Bog sploh ni imel časa, da bi mogel razmišljati« [Schelling (6), 318], nehote pomislimo na t. i. »lôme simetriji« ob nastanku vesolja, namreč na izgube začetnih simetriji med elementarnimi silami,

ko naj bi se v nekaj zaporednih »faznih spremembah« – kakor znanstveniki sklepajo v sodobnem kozmološkem modelu prapoka – sprostile velikanske energije za bliskovito prvotno širjenje vesolja (za »kozmično napihnjenje«); računi kažejo, da so se »lomi simetrij« zgodili v človeku nepojmljivo kratkih časovnih intervalih, v neznatnih drobcih prve sekunde, ko se je rodilo vesolje...

Janez. Toda znanstveniki gotovo navajajo ali vsaj iščejo *vzroke* za porušenje prvotnega ravnotežja, če se je zgodilo še tako bliskovito – kaj pa je po Schellingu razlog, da se je zlomila simetrija med zanikajočo in potrjujočo voljo v prid slednje?

Bruno. V Schellingovih *Vekovih* se prehod od neskončnega h končnemu ne zgodi zaradi nobenega določenega razloga; stvarjenje sveta je nerazložljivo, v njem ni nobene nujnosti, temveč je popolnoma *svobodno* dejanje božanske pravolje, dejanje, ki načelno ne more temeljiti v nobenem višjem ali starejšem principu. Vendar pa tako v *Vekovih* kakor tudi v poznejših delih Schelling večkrat pravi, da je edini »razlog« stvarjenja *ljubezen*. – Glej, tu piše:

»V trenutku je bilo spoznano: če naj življenje ne bo izgubljeno, mora biti ukinjena hkratnost [nasprotno] izrekajočih se sil; in v tem edinstvenem trenutku je ljubezen izbrala prvo od njiju; in hkrati je bilo spoznano: če naj bo ena izmed obeh volj prvotna, je moč postaviti na začetek samo tisto, ki začetka ni hotela, in je bila zato premagana; kajti brez premagovanja ni začetka in prav ta premaganost zanikajoče volje je obenem njena prvotnost; in vse to je vsebovano v enem in istem, edinstvenem dejanju, ki je oboje, najbolj prostovoljno in najbolj nujno, v neke vrste čudežu, enem izmed tistih dejanj, ki se zgodijo v času in jih, ko se že zgodijo, razum ne more dojeti.« [prav tam, 318–9]

Janez. Lepo povedano, ampak jaz bi želel te misli tudi razumeti... Ali je v njih kaka logika? Je to še vedno filozofija – ali bolj nekakšna Schellingova osebna meditacija?

Bruno. *Vekovi sveta* gotovo niso nekakšna »neobvezna« metafizična pesnitev, saj gre za izrazito filozofsko besedilo, v katerem je bistvena *spoznavna* funkcija, res pa je, da so *Vekovi* precej donkihotsko prizadevanje *uma*, da bi spoznal svoj lastni neizrekljivi temelj. In v tem spet lahko opazimo neko podobnost s sodobno kozmologijo, na katero opozarja tudi Andrew Bowie – doma me spomni, Janez, da poiščem ta odlomek iz njegove knjige, da ga boš vnesel v zapiske – ki pravi:

»Prehod v *Vekovih sveta* morda lahko najboljše razumemo kot neko vrsto 'singularnosti': kozmologija zmore obravnavati učinke singularnosti, vendar po definiciji nima dostopa do njene fakticitete, do singularnosti kot singularnosti. Jasno je, da ima to usodne posledice za *Vekove sveta*, ki ne morejo biti sklenjen metafizični sistem: kajti, čeprav *Vekovi sveta* lahko trdijo, da prikazujejo učinke [tiste singularnosti], namreč šele potem, ko svet že nastane <emerge>, pa ne morejo dokončno razložiti samega nastanka <emergence>, četudi si to znova in znova prizadevajo. Toda zaradi tega ne smemo odpisati *Vekov sveta* kot golo, povsem neutemeljeno spekulacijo, saj je navsezadnje tudi sodobna kozmologija v nekoliko podobnem položaju (gl. npr.: Penrose, *Vladarjev novi duh*, 1989).« [Bowie, III]

Janez. Nisem dobro razumel – zakaj je sodobna kozmologija v podobnem položaju?

Bruno. Zato, ker je sam »prapok« kot domnevna začetna »singularnost« povsem izven njenega znanstvenega dometa, čeprav sodobna kozmologija s svojimi teorijami seže vse tja do t. i. Planckovega časa, ki znaša neverjetnih 10^{-43} sekunde po ničelni »točki« prapoka (10^{-43} je ničla s 43 decimalkami pred enico): »pred« Planckovim časom pa je »tisto mistično«, nedosegljiva singularnost – oziroma, kot pravi Schelling, začetek vekov, ki sebe ne pozna.

Janez. Da, seveda, lahko bi si mislil... in na sklepnih straneh *Vekov sveta* beremo o tem, kako »se življenje poraja v

noči«... Naj preberem še ta odlomek, mojster? Zdi se mi, da bi bilo težko bolje izraziti »noč praveka«, kot jo je sam Schelling.

Bruno. Daj, prosim, preberi še to!

Janez bere:

»Tema in zaprtost je značaj praveka. Vsako življenje se poraja in nastaja v noči; zato so v antiki imenovali Noč plodno mater vseh reči in jo poleg Kaosa imeli za najstarejše bistvo. Čim dlje gremo v preteklost, toliko več najdemo negibnega mirovanja, neločenosti in ravnodušnega sobivanja tistih sil, ki se najprej zelo umirjeno prebujajo in se potem spuščajo v vse bolj divji boj...« [Schelling (6), 322]

Svetlikajoča se gladina tolmuna zastira njegovo temno notranjost. Živa voda, ki v manjšem slapu priteka vanj in iz njega odteka med skalovje, je starejša od vsega kipečega življenja, ki ga poraja. Postanek trojice popotnikov ob njenem toku je le nezaten trenutek v trajanju vekov: Marija spi v navidez ravnodušnem sobivanju z Brunom in Janezom, v prividu neločenosti, ki zastira samoto zavesti in kaos v nezavednem. – Janez po krajšem premoru nadaljuje z branjem:

»Tako je tudi moralo biti, če je bil nek večni začetek, nek večni temelj. Tako se v noč nezavedanja pogrezne pradejanje, ki je bilo storjeno v prekipevajoči svobodi, pred vsemi drugimi dejanji: pradejanje, s katerim je človek zares [postal] neposredno on sam... [kajti] samo tako je mogoč začetek, resnično večni začetek, ki ne preneha biti začetek. Saj tudi tu velja: začetek sebe ne sme poznati.« [prav tam, 325]

Janez. Ne sme se poznati? Da se ne more poznati, to še razumem, toda zakaj se bi smel poznati?

» ZAČETEK SEBE NE SME POZNATI «

Bruno. Ker tedaj začetek ne bi bil več »večni začetek«. Če bi zavest vedela za svoje rojstvo, tedaj to ne bi bilo pravo rojstvo, ampak zgolj nekakšen prehod v novo življenje.

Janez. To razumem, toda stavek »začetek se ne sme poznati« zveni kot nekakšna prepoved. Kdo bi lahko božanski volji prepovedal poznati sebe samo? Saj Schelling pravi, da je pravolja »prekipevajoče svobodna«.

Bruno. Da, toda dodaja, da je svobodna le tedaj, če ne pozna svojega lastnega začetka.

Janez zapre in odloži knjigo. Hm...

Bruno, zamišljeno. Si kdaj slišal za mistični pojem »poročne sobe«?

Janez. Ne, kaj je to?

Bruno. Prisproda poročne ali nevestine sobe nastopa v starih gnostičnih rokopisih, ki so bili najdeni pri kraju Nag Hammadi v zgornjem Egiptu. Pred leti sem se ukvarjal z nauki v teh besedilih, med katerimi je tudi *Filipov evangelij* iz 3. st. po Kristusu; v njem me je pritegnila naslednja misel:

»Skrivnosti resnice so razodete, četudi le po vrsti in podobi. Nevestina soba pa ostaja skrita. To je sveto v svetem. Zagrinjalo je sprva skrivalo, kako je Bog upravljal stvarstvo, toda ko se zagrinjalo pretrga in se stvari znotraj razodenejo, takrat bo ta hiša opuščena ali pa bo uničena.«
[Nag Hammadi, II/3, 84, 20–28]

Janez. ...in Schellingova pravolja, ki »sebe ne sme poznati«, je skrita za zagrinjalom tako kakor gnostična »poročna soba«?

Bruno. Da, in če se zagrinjalo pretrga in se poslednja skrivnost razodene, hiši grozi, da bo opuščena ali celo uničena...

Krošnje dreves zašušijo v vetru. Bruno se skloni nad spečo Marijo in jo pokrije po nogah s svojo vetrovko. Janez opazuje pisanega ptička, ki se je približal jezercu in pomočil kljunček v vodo.

Bruno. ...podobno, kot je uničen sen, če se *v njem* prebudiš. Se ti je to že kdaj zgodilo?

Janez. Ne vem... mislim, da še ne. Kako naj bi se *prebudil* v snu?

Bruno. V snu pač opaziš, da si se prebudil – namreč: še vedno v snu. Nekateri baje obvladajo sanjsko prebujenje s tehniko »nadzora sanj«, vendar zna biti igranje s tem nevarno, saj lahko kmalu povsem zabriše mejo med sanjami in resničnostjo...

Marija sanja. Sredi gozda, ob zelenomodrem tolmunu, *se Marija prebudi iz sna.* Tu, na belemrodu, sedita konj in volk, ki se o nečem zavzeto pogovarjata. Nedaleč stran so ruševine starega mlina, porasle z mahom in plezalkami. Snopi sončnih žarkov prodirajo skoz vejevje in se lesketajo na gozdnem jezercu. Ob vodi se šopiri pav, ki razpira svoj mavrični rep in se ogleduje na trepetajoči gladini. – Glej, *se čudi Marija*, saj to je *Potrjujoča volja* sama! Zdi se, da volk in konj ne vidita pava, sicer bi se gotovo čudila, od kod se je vzela rajski ptič. – Prišel je iz sna, *pojasni Marija.* Govoreči živali se ozreta k njej, konj prhne in prikima, volk pametno gleda in krotko pomaha z repom. – Saj to ni volk, ampak pes! *prešine Marijo:* volčjak je, pes z modrimi očmi, konjev prijatelj. In *jaz* sem tu z njima, da bi naslikala *Potrjujočo voljo*, o kateri zdaj razpravljata. Toda ko se *sanjavka ozre* nazaj k tolmunu, rajске ptice ni več tam, vrnila se je v sen...

Janez se usede na rogovilo. Čim več premišlujem o *Vekovih sveta*, tem bolj sem izgubljen v njih – in vse bolj nerešljiv se mi zdi *problem prehoda:* le kako večnost, tista tiha »volja, ki ničesar noče«, preide v svet, v življenje? Saj tudi če sprejemem misel, da za stvarjenje ni nobenega drugega razloga razen božje *ljubezni*, se težko sprijaznim z neko drugo mislijo, ki se mi zdi neločljiva od prve, namreč da je svet potemtakem *naključen* in da ga prav lahko tudi ne bi bilo, ko bi se volja odločila drugače, namreč če ne bi sledila ljubezni, ampak svoji »zanikujoči« misli in ostala v sebi.

Zato se sprašujem, ali je bila ljubezen, ki je ustvarila svet, resnično brez vsakega temelja, brez vsakega razloga... celo brez tistega najglobljega prepričanja, da je bit boljša kot nič?

Bruno vzdihne. Da, tudi jaz se o tem sprašujem in tudi jaz ne poznam odgovora na to vprašanje, nič bolj kot ti. – *Mojster seže po knjigi in znova polista po njej.* Glej, Janez... *Vekovi sveta* so nekakšen pragozd misli, nekaj pa je v tem pragozdu vendarle očitno, namreč to, da je pravolja (ali Bog, kot ji Schelling pogosto sam pravi) *svobodna*. Tu na primer zapiše:

»...Vse to [namreč spopad obeh volj, zanikujoče in pritrjujoče] pa je moralo biti takšno, da bi se Bog lahko razodel kot najbolj svobodno bitje ter da ne bi bil nikoli odkrit nujni izvor sveta, temveč da bi postalo očitno, da je vse, kar je, zgolj zaradi svobodne božje volje.« [Schelling (6), 313]

– ali pa, nekaj strani dalje:

»Večni nedvomno eksistira le zavoljo svoje svobodne volje; kot eksistirajoči se vzpostavlja s svobodnim dejanjem.« [321]

...in takšna mesta najdemo tudi v drugih »klasičnih« Schellingovih delih. Toda pri tem ostaja v ozadju »definijsko« vprašanje: kaj pa sploh je bistvo svobodne volje? Če ima volja na voljo dve možnosti, potrditev ali zanikanje – ali je za njeno svobodno odločitev dovolj, da sta obe možnosti enakovredni, da niti v prvi niti v drugi ni trohice nujnosti, prisile, temveč je izbira ene od njiju povsem naključno, tako rekoč *kontingentno* dejanje, prepuščeno volji sami? Ali sama kontingentnost izbire zadostuje za svobodo volje? Pri vsakdanjem pojmovanju svobode se nam zdi, da subjektu, ki izbira, za njegovo ali njeno svobodo izbire povsem zadostuje kontingentnost izbranega. Toda – pri Bogu? Mar res lahko rečemo, da je svet, ki ga je božja volja kot potrjujoča izbrala, povsem

kontingenten, kar pomeni, da ga ravno tako lahko ne bi bilo? Schelling se v razpravi *O človeški svobodi* [1809] sprašuje o odnosu med svobodo in nujnostjo, ki je sicer znana Heglova tema; navezujoč se na Fichteja, podobno kot v tistem času Hegel, Schelling misli, da je –

»...prav ta notranja nujnost svoboda sama, saj je človekovo bistvo *njegovo lastno dejanje*; nujnost in svoboda sta druga v drugi, kot eno bistvo, ki se zdi, gledano z različnih strani, kot eno ali drugo – [toda gre za] eno bistvo, ki je na sebi svoboda, formalno pa nujnost.« [Schelling (4), 197]

Če prav razumem, Schelling v tej precej zaviti formulaciji sprejema misel, da je »svoboda spoznanje nujnosti«, misel, ki jo običajno pripisujemo Heglu, vendar je vzajemnost svobode in nujnosti precej starejša ideja, ki v zgodovini duha sega daleč nazaj, prek Spinoze in Montaigna vse do grških stoikov. Pri človeški svobodi je ta misel sorazmerno jasna: človek je svoboden samo tedaj, če spozna in sprejme nujnost, v katero je vpet, bodisi kot nujnost sveta, naravnih zakonov, usode, ali pa kot nujnost božje volje... Toda kaj pomeni, če rečemo, da je tudi za Boga »svoboda spoznanje nujnosti«? Katere nujnosti? Če je Bog, kot ga pojmuje Schelling, prvo in poslednje »Bivajoče« (*das Seyende*) in s tem vse, kar je, potem ne more biti nobene nujnosti *zunaj* njega; če pa je bog zgolj nekakšen platonski demiurg, je nujnost sicer lahko zunaj njega, na primer kot *hora*, vendar takšen bog ni več Bog. Torej ne more biti drugače, kot da je nujnost v njem, *znotraj* Boga samega. Če pa je tako, potem je on sam ta nujnost, ki je zanj *eo ipso* svoboda, saj gre za njegovo lastno *sámoopredelitev*. Toda pri tej na videz enostavni rešitvi ostaja vprašanje, kaj potem v božji volji sploh še ostane od tiste kontingentnosti, ki naj bi prvotni čisti »volji, ki ničesar noče« omogočila, da se *svobodno* odloči za potrditev ali zanikanje?

Janez, malce odsotno. Prav res... le kaj?

Bruno, skoraj zase. Pred nedavnim sem bral razpravo Christiana Danza *Schellingova filozofska kristologija*; avtor

si je zadal nalogo, da bi »razodetje razumel kot zgodovino svobode in s tem Schellingova pozna dela [predvsem *Filozofijo razodetja*] navezal na intenco njegovih zgodnjih del« [Danz, 9] – ki je nedvomno svoboda. Danz ugotavlja, da je »Schelling z razodetjem razumel svobodno božje dejanje, ki nikakor ni nujno, ampak se Bog po povsem svobodni volji daje človeški zavesti« [prav tam, 48]; to se nam zdi očitno, saj se Bog nekaterim človeškim zavestim, namreč bogotajcem, »ne daje«; a tudi tistim, ki se jim Bog razodeva kot oseba, kot Kristus, ostaja razodeti Bog še vedno skriti Bog (*verborgene Gott*), kajti ravno v božji skritosti, v transcendenci, je njegova in obenem človekova svoboda. Toda, nadaljuje Danz, »transcendencja obstaja že v imanenci, v nepojmljivosti samega življenja« [131] in ravno »nepojmljivost življenja je priznanje brezdanje globine: stvarjenje se kaže kot utemeljeno zgolj v božji svobodi... gre za radikalno priznanje kontingentnosti in končnosti sveta...« [Danz, 132].

Janez, medtem ko išče pisane prodnike na bregu. Torej je ljubezen resnično naključna, kontingentna? Ljubezen za nič?

*Bruno izpod obrvi pogleda fanta. Ne za nič, ampak za vse: za vse, kar je... Toda meni se je ob branju Danzove študije zastavilo predvsem vprašanje: ali ni veliko bolj od »svobode kot spoznanja nujnosti« tesnobna misel, da je bil svet ustvarjen kontingentno, tako rekoč »po naključju«? Kajti tu je v samem jedru Schellingove metafizike prisoten *iracionalizem* pravolje in njenega pradejanja – in zato se tudi Schopenhauerjevo nadaljevanje te »zgodbe« zdi pričakovano. Sprašujem se, ali ni navsezadnje Spinozov determinizem veliko bolj sprejemljiv umu kakor pa misel, da je sam začetek sveta »poljuben«? Spinozovo (in seveda tudi Heglovo) spoznanje nujnosti je namreč spoznanje nepoljubnosti, umnosti vsega, kar je. Le kako naj bo pradejanje stvarjenja kontingentno? In tudi če je kontingentnost sveta tista cena, ki jo mora um plačati za svobodo Boga – ali ni ta cena previsoka? Ali naj se na tej točki odvrnemo od Schellinga in se vrnemo k Spinozi? Schelling je »tisto mistično« kljub vsemu *opredelil*, namreč ravno s svobodo, za katero v *Vekovih* pravi, da je*

najvišje in edino *določilo* »volje, ki ničesar noče«; Spinoza in Hegel sta, sicer vsak po svoje, opredelila »tisto najvišje« drugače od Schellinga, namreč z *logosom*, ki je zanju nujen – ampak ali nista to le dve plati iste metafizične »zgodbe«? Ne gre tu navsezadnje za *človeško* osmislitev božanskega Enega? Mar ni v tem nova past, v katero se ujame domnevno brez-pogojno svobodni subjekt? ... In ob tem se je treba spomniti, da se v to past *niso* ujeli ne Plotin, ne Kuzanski, ne Wittgenstein... pa tudi krščanstvu je treba priznati, da se ji spretno izmika!

Janez. Mojster, ali bova zbudila gospo? Mislim... da se ne bi prehladila... precej dolgo že spi. Saj tudi mene že malce zebe.

Bruno, zatopljen v svoje misli. Da, kmalu bomo šli domov... Veš, Janez, ko premišljujem o »filozofski veri«, se mi vse bolj zdi, da je njen najgloblji temelj prepričanje v *nepoljubnost sveta*: šele s tem prepričanjem pridem do misli o obstoju stvarnika nebes in zemlje. Pri Schellingu pa naj bi bilo ravno obratno: poljubnost oziroma kontingentnost stvarjenja, popolnoma svobodna *creatio ex nihilo*, naj bi bila izhodišče za filozofsko vero v božjo svobodo (in posledično tudi za prepričanje v človekovo svobodno voljo) ter *eo ipso* za vero v sam obstoj Boga stvarnika kot pravolje, tiste nepojmljivo svobodne »volje, ki ničesar noče«, pa vendar vse ustvari. Sprašujem se – ali se Schelling s takšnim razumevanjem božanske narave kljub vsemu ne vrača v novoveško tradicijo kartezijanskega subjekta, ki je »nad« oziroma »pred« naravo?

Mladenič opazuje žile rdečega prodnika, ki ga je našel na bregu.

Bruno, že skoraj zase. Poleg tega... spomniva se, da se očenaš glasi: »...zgôdi se Tvoja volja« – namreč *Tvoja*, ne moja! Tvoja volja pa je zame *nujnost* – le kako naj bi bila nekaj »poljubnega«? Einstein je to spoznanje strnil v tri kratke besede: »Bog ne kocka!«

PREBUJENJE

Tedaj Janez mahoma zasluti bližino nekega tujega bitja: ozre se k ruševinam starega mlina in krikne – Volk!

Bruno vstane in seže po palici. Volk?

Marija skoči na noge naravnost iz sna. Kje?

Prestrašeni mladenič pokaže z roko proti zidovju.

Marija si mane oči. Prišel je iz mojih sanj... ne bojta se, ni nevaren, to je pes, črn volčjak, maloprej se je pogovarjal s konjem...

Žival se počasi približuje, res je videti prijazna in razumna s svojimi modrimi očmi. Marija gre psu nasproti in mu ponuja hrbtno stran roke.

Bruno. Marija, rajši ne...

Marija. Saj vidiš, da maha z repom.

Janez, v mislih. Le od kod se je vzel?

Volčjak se približa Mariji; mirno, skoraj diskretno povoha njeno roko, se ji pusti pobožati, potem pa steče k jezercu in blastno pije studenčnico.

Marija. Žejen je. Zdi se, da se je izgubil...

Janez, v svojih mislih. Morda pa nam ga pošilja Anželo?

Bruno. Morda res.

Ko se žival odžeja, preskoči potok, se za hip ustavi pri divjem tulipanu, steče okrog tolmuna, potem se, kakor v slovo, še enkrat ozre k trojici in izgine v gozdnem somraku.

Marija, čez čas. Kaj pravita, filozofa, od kod je prišel in kam se vrača – v čigav sen?

Bruno. Schelling bi rekel: »Narava naj bo vidni duh, duh nevidna narava« [Schelling (7), 56].

Janez. Hölderlin pa bi se vprašal: »Zakaj nam svet ni dovolj, zakaj moramo ob njem iskati še Nekoga?« [Hölderlin, 16].

Angel se oglasi, onstran budnosti in sna. Ne skrbi, duša draga: če iščeš mene – jaz te čakam!