

Schellingova logika TEMELJA iz 1809. godine

Matthew NINI

Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg

UDK: 1Schelling, F. W. J.

141.43

DOI: 10.15291/ai4691

IZVORNI ZNANSTVENI ČLANAK

Primljeno: 27.08.2024.

SAŽETAK

KLJUČNE RIJEČI:

Filozofska istraživanja
o biti ljudske slobode,
načelo identiteta, njemački
idealizam, panteizam,
Schelling

Schellingova ključna rasprava *Spis o slobodi* (Filozofska istraživanja o biti ljudske slobode i predmetima koji su s tim u vezi) iz 1809. godine odgovor je na percipirane optužbe za panteizam te je stoga i prilika za Schellinga da preispita vlastiti monizam ili „nauk o svejedinstvu“ (All-Einheitslehre). U pokušaju da kreativno reinterpreтира panteistički trop iskazan izrazom „Bog je sve stvari“, Schelling će početne stranice svoje rasprave *O biti ljudske slobode* posvetiti ponovnomu čitanju načela identiteta. Ovaj rad nastoji razjasniti razvoj Schellingove teorije identiteta, obraćajući posebnu pozornost na njezine najstarije izvore, posebice Platonovu teoriju o „duši svijeta“, Kantovu teleologiju i logiku Gottfrieda Ploucqueta. Tvrdit ćemo da Schelling daje jednaku važnost teoriji identiteta i revidiranoj verziji načela dovoljnoga razloga koju ćemo nazvati „načelom temelja“ (Grund). To će dovesti do ključne distinkcije u raspravi o ljudskoj slobodi iz 1809. godine, tj. do ideje da Bog ima temelj koji je u njemu, ali koji valja razlikovati od njega utoliko što postoji. Stoga reći „Bog je sve stvari“ opis je načina na koji dijelovi i cjeline međusobno djeluju u organskome sustavu, ili, točnije, kako se mikrokozmički sustavi odnose prema sveobuhvatnomu makrokozmosu kojemu pripadaju.

UVOD

Schellingova rasprava *Filozofska istraživanja o biti ljudske slobode* stoji na raskrižju. S jedne strane, ona je vrhunac Schellingove filozofije prirode (*Naturphilosophie*). S druge strane, ona predstavlja doprinos filozofskoj tradiciji čiji interesi nadopunjuju filozofiju prirode i koju će Schelling jednostavno nazvati „idealizmom“. Mjesto njihova susreta, „najunutrašnija središnja točka filozofije“, predstavlja nam se kao antinomija: suprotnost između slobode i nužnosti. Cilj rasprave *O bitstvu slobode* bit će prevladavanje ove antinomije i postavljanje temelja za održivu filozofiju slobode.

Neposredni je kontekst ovoga istraživanja pitanje panteizma.¹ Glavni je priговор panteizmu sljedeći: ako je Bog sve stvari, onda su svi oblici individualnog postojanja podvrgnuti mehaničkoj nužnosti, a slobode nema. S druge strane, panteizam ima zaslugu da je sveobuhvatan sustav, a Schelling je od Kanta naslijedio osjećaj za normativnost razuma: sam razum je sustavan i zahtijeva sintetičko jedinstvo (usp. Kant, 1902: A 832, B 860). Ako razum zahtijeva sustav, a sustav je suprotan slobodi, kako onda razum i sloboda mogu koegzistirati? Drugim riječima, kako možemo biti i slobodni i racionalni? Ta napetost između slobode i razuma utječe na raspravu o panteizmu u kojoj su sudjelovali Schelling i njegovi suvremenici.

Schellingov je odgovor radikalna reinterpretacija panteističke tvrdnje „Bog je sve stvari“. On to čini preispitivanjem značenja načela identiteta, jednoga od temeljnih zakona logike koji tvrdi da je stvar uvijek identična sama sa sobom. Schelling će to nanovo protumačiti na način koji je sličan modalnoj logici, razlikujući različite aspekte stvari koja ostaje identična sa sobom. To se može izraziti formulom: „utoliko što je m , $s = p$ “. Ovo modalno čitanje tvrdnji o identitetu, s formulom „utoliko što“, oslanja se na načelo dovoljnoga razloga koje tvrdi da za svaku stvar koja postoji, postoji razlog (*Grund*) koji dovoljno objašnjava njezino postojanje. No, u ovome kontekstu potonje se načelo transformira kako bi postalo nešto šire, povezano s mnogoznačnom njemačkom riječi *Grund*. Nazivat ću to „načelom temelja“. To je načelo u konačnici na nužan način povezano s načelom identiteta: sve, čak i identitet, ima temelj svoga postojanja iz kojega proizlazi i koji mu prethodi. Da upotrijebim Schellingove termine, predikat je u nekoj tvrdnji *explicitum* ili *consequens* koji proizlazi iz

¹ Schelling bi protumačio Schlegelovo djelo *O jeziku i mudrosti Indijaca* (1808) kao indirektnu optužbu za panteizam. Je li to bila Schlegelova namjera drugo je pitanje.

temelja koji je subjekt, čak i ako je riječ o tvrdnji koja iskazuje identitet, $A = A$.

Schelling će zatim Kantovu teleologiju iz *Kritike moći suđenja* nadograditi na svoju logiku temelja. Za Kanta živi je organizam uzrok i učinak samoga sebe. To je samozatvoren sustav sastavljen od dijelova koji ne samo da se kreću već i uzajamno djeluju jedan na drugoga i evoluiraju. U tome kontekstu, reći da ništa nije bez temelja zapravo znači: sve ima neku ulogu u sustavu. Logika je temelja stoga jedan od dijelova i cjelinâ u živome, organskom sustavu. To će u konačnici rezultirati glavnim razlikovanjem u raspravi *O biti slobode*, a to je dualizam unutar Boga – između njegova temelja (*Grund*) i njegova postojanja (*Existierendes*).

PANTEIZAM I IDENTITET: TVRDNJA „BOG JE SVE STVARI“

Implicira li tvrdnja „Bog je sve stvari“ nužno fatalistički panteizam koji bi uskratio individualnu ljudsku slobodu? Izraz ima propozicijsku strukturu (odnosno, prezentiran je kao sud „s je p“) i način na koji treba biti interpretiran ovisi o ulozi koju ima kopula, riječ *je*. U početnim dijelovima rasprave *O biti slobode* Schelling izričito tvrdi da identitet subjekta i predikata „s je p“ ne izražava „jednostavnu istovjetnost“ (*Einerleiheit*) ni „neposredovanu vezu“ (*unvermittelter Zusammenhang*) između dvaju pojmova. On to objašnjava na primjeru „tijelo je plavo“. To ne znači da je pojam „tijelo“ nerazdvojivo povezan s pojmom „plavo“. Nisu sva tijela plava. Međutim, ovo tijelo jest. „Ono isto što jest ovo tijelo, jest, makar ne u istome pogledu, i plavo“, piše Schelling (Schelling, 1861: VII, 341/20). To razumijevanje odnosa identiteta pretpostavlja da stvarni predmet na koji se tvrdnja odnosi čini podlogu za tvrdnju kao njezin supstrat te omogućuje da se o njegovim atributima govori na različite načine prema tome kako se promatra. „Tijelo (s) je plavo (p)“ zapravo znači: taj predmet „x“ može se smatrati tijelom i, utoliko što se može smatrati takvim, može mu se pripisati plava boja. Važnost ove modalne oznake „utoliko što“ postaje jasna ako ispitamo naizgled kontradiktornu tvrdnju poput „savršeno je nesavršeno“. Prema ovome čitanju, ta tvrdnja zapravo znači: nesavršena stvar sadrži određenu razinu savršenstva, ali razinu koja nije potpuna. *Utoliko što* postoji kao mješavina savršenoga i nesavršenoga, ona je izraz pojma savršenstva. Savršeno se izražava na različite razine, a nesavršeno, kao nedostatak, ne može definirati predmet – temeljna je njegova razina savršenosti. Ali ako ovdje

identitet ne shvatimo modalno, uvažavajući formulu „utoliko što“, upadamo u proturječe: ono što je savršeno također je i ono suprotno, nesavršeno.

Schelling tvrdi da taj način razumijevanja identiteta seže u antičku Grčku. „Stara logika“, kako je on naziva, povezuje subjekt i predikat ne kao dva heterogena entiteta već kao prethodnik (*antecedens*) i sljednik (*consequens*). Što to znači postaje jasno ako ispitamo tautološku tvrdnju „tijelo je tijelo“. Ono što se misli pod „tijelom“ u prvome je slučaju neko jedinstvo, a u drugome slučaju pojedinačna svojstva koja pripadaju tomu jedinstvu. O tijelu se može govoriti *utoliko što* je ono subjekt tvrdnje i *utoliko što* je ono predikat. Jedinstvo subjekta prethodi (*antecedens*) određenjima koja ga slijede (*consequens*). Slično tome, može se reći da je subjekt umotan (*Eingewickelt: implicitum*), a da je predikat razmotan (*Entfaltet: explicitum*). Drugim riječima, predikat čini eksplcitnim nešto što je bilo implicitno u subjektu. Nisu sva tijela plava, ali biti plavo moguće je svojstvo tijela koje se može aktualizirati u određenim slučajevima.

Ovo modalno čitanje tvrdnji o identitetu, koristeći „utoliko što“, u konačnici je izraz načela dovoljnoga razloga: ako su svojstva koja predikat utjelovljuje razmotana iz subjekta, tada je subjekt, u određenome pogledu, „dovoljan razlog“ predikata. Ali to zahtijeva da se dovoljan razlog iskaže u snažnijim terminima, slično kao što je to učinjeno s identitetom.² Ako je „dovoljan razlog“ uzrok koji jednostavno proizvodi učinke, onda nije prikladan za spregu s načelom identiteta. Ono što Schelling stoga predlaže jest da se dovoljan razlog promatra kao jedno važenje širega načela, načela *temelja*. Razlog može biti uzrok, ali može predstavljati i uvjet mogućnosti (*Bedingung der Möglichkeit*). Kada se shvate na taj način, identitet i razlog moći će se odnositi kao *jednako primordijalna* načela, pri čemu će oba biti jednako temeljna za razmišljanje. No, Schellingovo polazište za dolazak do logike temelja načelo je identiteta; da bismo razumjeli logiku temelja, najprije moramo razumjeti središnju ulogu identiteta u Schellingovoj filozofiji.

² Za Marka Thomasa, Schellingov prikaz kopule ima četiri značenja ili „važenja“: „(1) Subjekt ima posredovanu poveznicu s predikatom. Postoji *tertium quid* prema kojem se i subjekt i predikat odnose. (2) Subjekt se odnosi prema predikatu kao *antecedens* prema *consequens*. Subjekt je ono što prethodi, a predikat ono što slijedi. (3) Subjekt se odnosi prema predikatu kao *implicitum* prema *explicitum*. Predikat je ono što je razmotano iz onog što je umotano u subjektu. (4) Subjekt se odnosi prema predikatu kao razlog prema posljedici“ (Thomas, 2023: 54).

ISHODIŠTA SCHELLINGOVA SHVAĆANJA NAČELA IDENTITETA

Način na koji Schelling primjenjuje svoje poimanje načela identiteta na problem panteizma (tj. „Bog je sve stvari“) u raspravi *O biti slobode* vrhunac je dugoga procesa. Njegov rad do 1806. godine dolazi do teorije monizma ili „nauka o sbejedinstvu“ (*All-Einheitslehre*) (izraz koji je osmislio Jacobi) koja nastoji dovesti sve elemente racionalnoga svijeta u apsolutno jedinstvo. Kao što će Schelling pisati 1804. godine: „Sve što jest, utoliko što jest, jest *Jedno*: tj. to je onaj istovjetni identitet, *Jedno*, ono što stvarno jest“ (Schelling, 1861: VI, 156).³ Schellingovo rješenje klasičnoga filozofskog problema jednoga i mnoštva sastoji se u tvrdnji da mnoštvo *jest* jedno. Ovaj izraz identiteta pomoću kopule „jest“ stoga brzo postaje jedno od glavnih žarišta Schellingove filozofije. U tome je središnje pitanje načela identiteta i načina na koji se on izražava u prosudbi. Slijedeći Manfreda Franka, smatram da je Schellingova zrela teorija identiteta definirana do 1806. godine, na kraju razdoblja filozofije identiteta (na primjer, Schelling, 1861: II, 61, 62; VI, 148, VII, 55, 56. usp. Frank, 2018: 267–268). U minhenskom razdoblju, tijekom kojega su sastavljene rasprave *O biti slobode* i *Doba svijeta*, Schelling pokušava razraditi implikacije ove teorije. Doista, možda najsazetije artikulacije Schellingove teorije identiteta mogu se pronaći među fragmentima spisa *Doba svijeta* (usp. Schelling, 1946: 127–129).

Razrada ove teorije identiteta, međutim, nije bila jednostavna. Mnoštvo izvora doprinijelo je tome i zajedno oblikovalo sintetički projekt koji od svoga završnog oblika 1806. godine seže unatrag do Schellingova filozofskog naukovanja kao mladog studenta u sjemeništu u Tübingenu. Ono što slijedi nije potpuni prikaz Schellingove teorije identiteta, nego prikaz kojemu je cilj pokazati konvergenciju načela temelja i načela identiteta u Schellingovim razmišljanjima iz 1809. godine, utoliko što su ta dva načela iznjedrila glavno razlikovanje iz toga teksta, unutarnji dualizam unutar Boga – dualizam temelja (*Grund*) i postojanja (*Existierendes*). Želio bih prikazati taj razvoj na dvjema različitim osima. Jedna os započinje Schellingovim ranim osvrtom na Platonov znameniti dijalog *Timej* i prelazi na Kantovo teleološko poimanje organizma, pri čemu ću naznačiti sličnosti između njih dvojice po pitanju sustava. Druga os ima Leibniza kao središnju točku i kreće se kroz Leibniz-Wolffovu školu logike i metafizike, pri čemu ću posebnu pozornost posvetiti tbingeškom profesoru

³ Ovdje počinjem s istom idejom i istim citatom s kojim Manfred Frank započinje svoj argument u: Frank, 2018: 15, 115, 245.

Gottfriedu Ploucquetu. Kant i ovdje ima ulogu utoliko što pomaže konstituirati dugu tradiciju na koju se Schelling referira u svojoj raspravi *O biti slobode* kao „staru dubokoumnu logiku“ (usp. Schelling, 1861: 343/20), čije osnove sežu unatrag do Aristotela.⁴

Os Platon – Kant

Glavne karakteristike Schellingove teorije identiteta prisutne su već u njegovu mladenačkom bavljenju Platonovim *Timejem*. Nagoviještajući vlastitu filozofiju identiteta, mladi Schelling, pišući neposredno prije svoga devetnaestoga rođendana,⁵ primjećuje da je Platonova filozofija vođena potragom za mostom između jedinstva svih stvari i postojanja mnoštva, što se postiže teorijom ideja: „Svaka forma odgovara izvornoj ideji u božanskom umu“ (Schelling, 1994: 37). Ono što postoji, prema tvomu Schellingovu tumačenju, sastoji se, dakle, od materije i forme. Forma je načelo pravilnosti, donosi razumljivost i red; materija je neodređena i opire se svim oblicima organizacije. Ali kako se onda ta dva elementa mogu spojiti? Schelling piše:

Budući da [Platon] nije mogao pronaći uzrok povezanosti između forme i materije ni u jednome ni u drugome zasebno, niti pak u oboje zajedno (jer ih [tj. pravilnost i neodređenost] je vidio kao dvije stvari koje se neprestano bore jedno protiv drugoga), bilo je potrebno nešto treće koje sjedinjuje jedno s drugim, odnosno, drugim riječima, koje svijetu daje formu, nešto što je imitacija izvornog, čistog oblika razumijevanja (Schelling, 1994: 27).

U mitološkome jeziku *Timeja*, koji prepričava „vjerojatnu priču“ ili *eikos muthos* (εἰκὸς μῦθος), demijurg (odnosno neka vrsta nižega božanstva) zadužen je za spajanje forme i materije svijeta. Njegovim je djelovanjem, to dvoje je povezano (*verbunden*) pomoću treće vrste supstancije.

Manfred Frank ističe da je ta treća supstancija koja povezuje (*Verband*) formu i materiju spomenuta ranije u Platonovu tekstu (usp. Frank, 2018: 246):

⁴ Svoje tumačenje poimanja identiteta u Schellingu duboko dugujem Franku, 2018: 245–269; i Frank, 2014. Nadopunio sam svoj prikaz elementima iz Thomas, 2023 i Franz, 2012.

⁵ Schellingov komentar *Timeja* prvi je put objavljen 1994. godine. Urednik komentara Harmut Buchner datira tekst početkom 1794. na temelju fragmenta datirana 1. siječnja 1794. godine – tri tjedna prije Schellingova devetnaestoga rođendana. Usp. Schelling: 1994: 3–21 (Buchnerov povijesni uvod).

„[Naime,] u sredini obojih mora postati neka sveza [δεσμών] koja ih svo-
di zajedno. A najljepša među svezama je ono što bi i sebe i ono što po-
vezuje u najvećoj mjeri učinilo jednim [...]“ (Platon, 2017: 89 [31c1–3])⁶

Treća stvar koja povezuje formu i materiju stoga oblikuje cjelinu koja uklju-
čuje ta dva elementa i sebe.⁷ Za Schellinga, vrsta je identiteta koju Platonova
treća stvar ili „sveza“ donosi, strogo govoreći, jedinstvo, a ne identitet – to jest,
način na koji se dijelovi odnose prema cjelini.

Ovdje je ključno Schellingovo tumačenje Platonova pojma duše svijeta. Ma-
terijalni svijet potpuno je različit od božanskoga bića. Bog može dati samo ono
što je njemu slično, formu, a ne ono što je sasvim drukčije, materiju. Štoviše,
ideja živoga bića princip je kretanja svijeta. I „utoliko što se *forma* koju je Bog
dao svijetu odnosi samo na oblik kretanja svijeta, svijet je također morao imati
svoj *izvorni* princip kretanja, neovisno o Bogu[...]“ (Schelling, 1994: 28). Sam
Bog nije nematerijalni uzrok (materijalnoga) kretanja svijeta, njegove duše
(ψυχή), nego on stvara idealnoga dvojnika materijalnoga svijeta koji je njegov
princip kretanja. Budući da je svijet materijalna stvar sa svojim vlastitim ideal-
nim principom kretanja, svijet je živ i stoga je on vrsta životinje, „ζῷον“, iako
vrlo osebujna vrsta životinje: „Ali svijet je imitacija *čistog* i *idealnog* arhetipa,
dakle imitacija te jedne ideje životinje koja utemeljuje svaki pojedini rod i vr-
stu... kao što vidljivi svijet također sadrži sve vrste životinja“ (Schelling, 1994:
29–30). Svijet stoga ima idealni princip, „dušu“ koja sadrži sva moguća indivi-
dualna stvorenja koja bi mogla nastati. Ova je duša svijeta vrsta udvostručenja
božanskoga uma utoliko što sadrži sva stvorenja idealnima ali ona je i dvojnik
materijalnoga svijeta – koristeći se jezikom rasprave *O biti slobode*, ona sadrži
„umotano“ sve ono što bi se moglo „razmotati“ u stvarno postojanje. Schelling
piše 1794. godine:

Nadalje, moramo se prisjetiti da je Platon čitav svijet promatrao kao
ζῷον, to jest kao organizirano biće, dakle kao biće čiji su dijelovi mogući
samo kroz njihov odnos prema cjelini, čiji se dijelovi uzajamno odnose

⁶ S neznatnom izmjenom.

⁷ Schelling se ne koristi riječju *Band* ili *desmos* izravno u svojem komentaru. Ali tumačenje treće stvari kao *Band*, koji
kao dio spaja druge dijelove u cjelinu, dobiva potporu iz kasnijih izvora. Buchner nas u bilješci upućuje na Schellingov
tekst *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* gdje se kopula naziva *Band* („sveza“) i opisuje se jezikom
koji je vrlo sličan *desmosu*; usp. *Timej* 31c. Usp. Schelling, 1994: str. 155 b. 62; Schelling, 1861: II, 360: „Das Band und
das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus; sondern dasselbe, was in dem einen
ist, ist auch in dem andern[.]“

jedno naprama drugome kao sredstvo za postizanje cilja i cilj, i stoga se uzajamno javljaju u skladu sa svojim oblikom i povezanošću. Moramo imati na umu da mi, prema subjektivnom usmjerenju naše moći spoznaje, ne možemo jednostavno zamisliti nastanak organiziranog bića drukčije nego kroz uzročnost pojma ili ideje; moramo misliti da sve što je sadržano u biću mora biti određeno *a priori* i – baš kao što pojedini dijelovi organiziranog bića sebe dovode uzajamno u odnos jedno s drugim i tako rađaju cjelinu – naprotiv, mora se smatrati da ideja cjeline unaprijed, *a priori* određuje formu i dijelove u njihovu uzajamnom skladu (Schelling, 1994: 33).

Taj citat, koji opisuje svijet kao živi organizam „čiji su dijelovi mogući jedino kroz njihov odnos prema cjelini“, aludira na Kantovu *Kritiku moći suđenja*, a Schelling će Kantovu organsku teleologiju preslikati na Platonovo poimanje identiteta. Kant piše: „Stvar koju kao prirodni produkt ujedno samo kao prirodnu svrhu treba spoznati kao moguću, mora se prema samoj sebi odnositi recipročno kao uzrok i učinak“ (Kant, 1913: 372/211 [§65]). Drugim riječima, prirodni organizam je vrsta ograničenoga sustava; on nije totalni sustav, nego relativni totalitet koji funkcionira sam za sebe. Svemir koji je apsolutni monistički sustav – ono što bi Schelling iz 1794. godine nazvao dušom svijeta – stoga je „sustav sustava“.⁸ Priroda je za Kanta sustav, a svaki organizam koji mu pripada reproducira sustavnost prirode u malom. Stvar kao prirodni cilj (*telos*) organizirano je biće. Da bi tome bilo tako, prema Kantu, moraju biti ispunjena dva uvjeta: prvi, dijelovi su mogući samo kroz njihov odnos prema cjelini. Drugi, dijelovi se spajaju u cjelinu kao recipročni uzrok i posljedica vlastite forme. Kant zaključuje da je organizam sam sebi vlastiti cilj, a organizam kao cjelina, kao makrokozmički sustav, *a priori* određuje svoje dijelove.

Na primjer, u ljudskome tijelu svi dijelovi skladno opstaju služeći cjelini. Ruka, stopalo ili oko ne mogu se izolirati i nastaviti biti funkcionalni: oko koje vidi uvijek je nečije oko i instrument je vida te osobe. Sposobnosti oka imaju smisla samo u kontekstu cjeline. To u određenoj mjeri vrijedi i za odnos između dijelova i cjeline u mehaničkome sustavu, poput sata. Pojedinačni zupčanci i mehanizmi tvore cjelinu i samo kao cjelina sat postiže svoj cilj, mjerenje vremena. Ali razlika je u tome što se dijelovi sata određuju izvana: urar ih on-

⁸ Više o tome pojmu vidi Thomas, 2023:24–26. Usp. Schelling, 1861: III, 340.

dje postavlja pojedinačno. U ljudskome tijelu svaki dio organski raste kao dio cjeline, temeljem svog odnosa prema drugim dijelovima. To znači da sustav ne može imati nikakve suvišne dijelove: može postati interno složeniji kako raste, ali ne može dodavati nove elemente. To također znači da postoji temeljni odnos između cjeline i dijelova. Samo nekoliko godina kasnije Schelling će napisati: „Svaki organski proizvod nosi temelj [*Grund*] svog postojanja unutar sebe, jer je uzrok i posljedica sebe“ (Schelling, 1861: II, 40). Organizam kao cjelina *temelj* je dijelova u tri smisla toga pojma: (1) on je „dovoljan razlog“ za postojanje dijelova; (2) on je *a priori* ideja koja uvjetuje nastanak dijelova i (3) on je uzrok pojedinačnih dijelova. Glede toga, mogli bismo stoga reći da načelo temelja nužno evocira sustav kada se koristi u tome Kantovu kontekstu. Reći da ništa nije bez temelja (*Nichts ist ohne Grund*) zapravo znači da sve igra neku ulogu u sustavu.

Što se tiče utjecaja osi Platon – Kant na teoriju identiteta skiciranu u raspravi *O biti slobode*, mogli bismo sažeti rezultate te osi na sljedeći način:

- a) Kroz ideju sveze – *Band* ili *desmos* iz *Timeja* – koja spaja heterogene elemente forme i materije Schelling evocira treći element koji se integrira u cjelinu koju tvori. To znači da Schellingova formula za identitet u konačnici nije $A = B$, već $A = x$, $B = x$, pri čemu je „x“ supstrat koji je spojiv s oba elementa.
- b) Kada se primjenjuje pojam duše svijeta, ova zamisao o svezi proizvodi ono što Manfred Frank naziva „reduplikativnim identitetom“.⁹ Duša svijeta svojevrsno je „udvajanje“ božanske ideje, ideje svijeta kao cjeline, ali je također oblik svijeta kao sustav-organizam. Božanska ideja, kao stvarna forma materijalnoga svijeta, mora se udvojiti kako bi došla u odnos. To jest, „A“ postoji na dvije razine: kao $A = A$ ili, kao u raspravi *O biti slobode*, „tijelo je tijelo“ (*Einerleiheit*), i kao A koje dolazi u odnos s B, kao u „tijelo je plavo“. Stoga postoji smisao u kojemu je $A = A$ samo po sebi x, što će Schelling kasnije, u nauku o potencijama, nazvati „A⁰“. Upravo je to udvajanje na djelu u čudnome izrazu „identitet identiteta i razlike“. Ono što će to u konačnici značiti jest da se nešto može postaviti *utoliko što je nešto drugo*, a to se može vidjeti kao udvajanje njegova osnovnog

9 Dok Frank priznaje da postoje prethodnici ove ideje u komentaru *Timeja*, on je ne povezuje s dušom svijeta i tvrdi da je reduplikacija nasljeđe Leibniz-Wolffove škole koje Schelling tek kasnije eksplicitno iznosi (usp. Frank, 2018: 263–264). Odlomak o duši svijeta, međutim, savršeno pokazuje da Schelling već razmišlja u smislu identiteta identiteta i razlike.

identiteta: „A, živi organizam, je B, ljudsko biće“. To podrazumijeva sagledavanje A u određenome modalitetu, a ne onako kako A postoji za sebe (usp. Frank, 2014: 131).¹⁰ Ono „utoliko što“, koje je reduplikacija, bit će dovršeno drugom strujom utjecaja, „starom logikom“.

- c) Konačno, Kantova teorija o organizmu kao uzroku i posljedici samoga sebe, nadograđuje se na ideju duše svijeta. Potonje je udvajanje božanske ideje, a također je i forma cijeloga materijalnog svijeta. Ako je svijet živo biće s formom i materijom, on je „sustav sustava“, totalitet koji obuhvaća manje totalitete, od kojih je svaki samozatvoren sustav. Unutar takva sustava ne može se postaviti nikakav vanjski uzrok. Umjesto toga, krajnji je uzrok pojedinačnih dijelova sustava cjelina. Prema jeziku Schellingove rasprave *O biti slobode*, dijelovi bi bili *explicatio* onoga čega je cjelina bila *implicatio*. U ovome kontekstu, temelj (*Grund*) je uvijek samo relativan izraz identiteta: temelj jednoga mikrokozmičkog sustava mora također biti dio makrokozmosa. Također se podrazumijeva da su dijelovi i cjelina *ekviprimordijalni*: jedan ne prethodi drugome na apsolutno linearan način; umjesto toga oni se međusobno dorađuju.¹¹

Os Leibniz – Ploucquet

Jednako važan za formiranje Schellingova shvaćanja identiteta niz je razvoja u logici koji idu od Leibniza preko Wolffove škole racionalizma do Gottfrieda Ploucqueta. Potonji je bio profesor logike na Tübingen Stiftu, a umro je 1790. godine kada je Schelling stigao ondje. Njegovi udžbenici bili su standardno štivo dok je Schelling bio student. Postoji značajno preklapanje s prethodno uspostavljenom osi Platon – Kant. Doista, Schellingova je recepcija onoga što on naziva „starom logikom“, kao što ćemo vidjeti, uvjetovana Kantom.

Leibniz stoji na izvoru ranih modernih pokušaja sustavnoga pristupa načelu identiteta, a jedan element njegova pristupa posebno će snažno utjecati na njemačke idealiste i njihove suvremenike. Taj element proizlazi iz načela nerazlučivosti, koje kaže da „nije istina da dvije supstancije u potpunosti nalikuju jedna drugoj dok se razlikuju *solo numero*“ (Leibniz, 1990: 9). Ovdje Leibniz kombinira logički identitet, jednostavnu tvrdnju $s = p$, s višim redom

¹⁰ U radu *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Schelling sam koristi pojam *reduplicatio*, usp. Schelling, 1861: X, 103.

¹¹ Za Marka Thomasa to je odstupanje od poimanja temelja (*Grund*) kao „sve iz jednog“ prema jednoj od „višestrukih apsolutnih polaznih točaka“. Primarni (iako ne i jedini) smisao temelja Thomas vidi kao „uvjet mogućnosti“. Usp. Thomas, 2023: 249–250.

identiteta, ontološkim identitetom: broj, sam po sebi, ne može biti princip koji razlikuje jednu supstanciju od druge. U povijesti filozofije ta se zabuna snažno osporavala, među ostalima osporavao ju je David Hume koji je tvrdio da je identitet logički princip koji se ne može naći u prirodi.¹² Usprkos tim prigovorima, Leibnizovo načelo koje je Schelling naslijedio spaja dva smisla identiteta – logički i ontološki, dopuštajući mu da bude temelj brojnih metafizičkih, pa čak i izravno teoloških tvrdnji.¹³

Stoga je u izrazito teološkome smislu Leibniz na početku svoje karijere pokušao pomiriti načelo identiteta s kršćanskom doktrinom Trojstva. Povod je bila polemika s poljskim socinijanskim (to jest, antitrinitarističkim) teologom Andreasom Wissowatiusom koji je u traktatu iz 1665. pod naslovom *De sancta trinitate objectiones quaedam* tvrdio da je pravoslavna tvrdnja da postoje tri osobe u jednome Bogu nespojiva s načelom identiteta.¹⁴ Leibniz će odgovoriti 1669. u svojem djelu *Defensio Trinitatis* u kojemu tvrdi da načelo identiteta zapravo znači *praedicatum inest subiecto*. Predikat je uvijek sadržan u subjektu tvrdnje. Koristeći terminologiju koja se razlikuje od Schellingove, Leibniz već iznosi tvrdnju da se subjekt i predikat odnose kao *intensio* i *extensio*, implikacija i eksplikacija. Između njih postoji obrnuta proporcionalnost: što je veća korespondencija između subjekta i predikata, to je više *impliciranoga* materijala i manje *eksplikanoga* materijala.¹⁵ Što se tiče Trojstva, izjava „Bog je tri osobe“ stoga bi se smatrala dinamičkim razmotavanjem, prijelazom iz božanskoga jedinstva na tri izraza božanske osobnosti. Schelling tu Leibnizovu tvrdnju vidi kao temelj suvremene logike predikata te u raspravi *O biti slobode* kritizira Reinholda zbog toga što nije prepoznao “ono što je već Leibniz, u čijem tragu on sebi predstavlja da hoda, prilikom prigovora Wissowatiusovih rekao o smislu kopule”.¹⁶

Leibnizovo stajalište temeljito će sistematizirati tbingenški teolog i logičar Gottfried Ploucquet (*Expositiones Philosophiae Theoreticae*, 1782).¹⁷ Schelling

¹² Hume, 1999: IV.1: „Usudit ću se ustvrditi u obliku opće teze koja ne dopušta iznimke da se znanje o tom odnosu ni u kom slučaju ne postiže zaključivanjem a priori, već da u potpunosti potječe iz iskustva, kad nalazimo da su određeni predmeti stalno međusobno združeni.“

¹³ U tome pitanju slijedim Frank, 2018: 122–124.

¹⁴ Najtemeljitiija povijesna rekonstrukcija rasprave i dalje ostaje Lessing, 1976. Za izvrstan suvremeni prikaz s referencom na Schellinga vidi Neumann, 2010.

¹⁵ Leibniz će nastaviti propagirati logiku *praedicatio inest subiecto* tijekom svoje karijere. Nalazimo zrelu artikulaciju istih argumenata u *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, u: Leibniz, 1990: IV/6, no. IV., §8.

¹⁶ Schelling, 1861: VII, 342 / 21. Schelling će nastaviti evocirati Leibniza kao glavni utjecaj na njegovu interpretaciju principa identiteta, na primjer u pismu Georgiju u Stuttgartu, 14. siječnja 1812., Neumann 2010: 108–109.

¹⁷ U: Franz, 2006. Usp. Franz, 2021: 47.

od Ploucqueta nasljeđuje identitetnu teoriju predikacije, to jest koncept da se osnovna struktura identiteta izražava kroz odnos subjekta i predikata ($A=A$, umjesto jednostavno A) te da je identitet najšira moguća uporaba strukture suda $x = y$. Dva su razloga za to, jedan ontološki, a drugi logički. Ontološki je razlog razlika između „Biti“ (*Wesen*) i forme. Za Ploucqueta, supstancija može postojati „u bitnome“, to jest, sama po sebi; ili pak nešto spoznato, to jest, kao otkriveno, kao razumljiva forma. To mu omogućuje da razlikuje između supstancije kao „stvarnog uzroka“ (*causa realis*) i njezine forme, „uzrok znanja“ (*causa cognoscendi*). Ukratko, princip koji prebiva u supstanciji i omogućuje njezinu razumljivost jest forma. Kada razmišljamo o tome kako se supstancija otkriva – ili suvremenim jezikom kazano, kako nam neka postojeća stvar „x“ postaje spoznatljiva, u prosudbi – treba razlikovati njezinu *intelligibilitas quae* (*Was*), ili ono što ona jest, i njezinu *intelligibilitas qua* (*wodurch*), ili njezino postojanje u odnosu na to kako je spoznatljiva.¹⁸ Logičan razlog za to je kvantifikacija sudova, što podrazumijeva modalni sud ili „redupliciranje“ subjekta. Za Ploucqueta, u pozitivnoj prosudbi (x je y) subjekt i predikat imaju isti opseg (*Begriffsumfang*, *extensio*). Suditi znači usporediti dva pojma. Ono što „nadmašuje“ usporedbu je negirano. Sudovi su stoga uvijek kvantificirani: „svi lavovi su sisavci“ zapravo znači „svi lavovi su neka od bića koja su sisavci (za razliku od onih koja to nisu)“.¹⁹

Schellingovo shvaćanje prvoga momenta, koji se tiče razlike između „stvarnog uzroka“ i „uzroka spoznaje“, uvjetovano je njegovim čitanjem Kanta. Vjerran dobro poznatoj tvrdnji da bitak (*Sein*) ne može biti realan predikat, Kant vidi bitak kao vrstu postavljanja ili afirmacije koja se samo po sebi ne može analizirati (usp. Kant, 1902: A 598, ali i puno ranije u Kant, 1911: 70–73). U Ploucquetovim terminima, sama činjenica predikacije je *quae* ili *quodditas* koja ne govori ništa o *qua* ili *quidditas*. Postojanje nije „što“ čiji se sadržaj može analizirati, već apsolutna tvrdnja, jedno „to“ kroz koje predikativna struktura postaje moguća. To će oblikovati osnovni aspekt Schellingova razmišljanja koji će ga pratiti tijekom cijele karijere: matrica za izražavanje suda je formula identiteta, $A = A$, ali identitet uvijek zahtijeva temelj (*Grund*) koji je apsolutno stvaran i prethodi svoj predikaciji. Može se tvrditi (kao što je tvrdio Manfred Frank) da je ovo osnovna realistička crta koja definira Schellingovu

¹⁸ Frank misli da je Schelling jednostavno prisvojio ovaj pojam bez razlikovanja. Frank, 2018: 194, 257.

¹⁹ Usp. Gottfried Ploucquet, *Expositiones* §§7 i 8 (u: Franz, 2006). Moje tumačenje malo se razlikuje od tumačenja koje daje Frank, 2018: 257–278.

ontologiju prema kojoj stvarno uvijek mora prethoditi idealnomu (usp. Frank, 2014: 130 i Schelling, 1861: III, 227, 262).²⁰ Ali ovo je ujedno točka u kojoj se vidi Schellingovo čitanje tradicije „stare logike“ Leibnizovim očima: osnovne strukture klasične metafizike imaju i logičku i ontološku valjanost. Stoga je u duhu Aristotela da Schelling može reći *Individuum est ineffabile*:²¹ pojedinačnost nije moguće ekstrapolirati u domenu spoznatljivoga jer se pojedinačnost ne može definirati.

Drugi je moment koji Schelling nasljeđuje od Ploucqueta razlika između *quae* i *qua*, „Was“ i „wodurch“, utoliko što se ti termini odnose na kvantifikaciju suda. Kada Ploucquet tvrdi da „svi lavovi su sisavci“ što u konačnici znači „svi lavovi su neka od bića koja su sisavci“, on se poziva na isti onaj „utoliko što“ tip modaliteta koji će Schelling nazvati reduplikacijom. U raspravi *O biti slobode* on će to nazvati „starom logikom“. Epitet je prikladan: pronalazimo primjere kod Leibniza (usp. Leibniz, 1990: IV/4, n. 241) i možemo ih pratiti unatrag do Aristotela (usp. Aristotel, 1981: I.38; Bäck, 1982). Primjer bi bio: „*Utoliko što* je konzul, Fabije Maksim ima autoritet nad svojim ocem. Ali *utoliko što* je sin, Fabijev otac ima autoritet nad njim.“ Subjekt, Fabije Maksim, također služi kao svojevrсни supstrat koji je „redupliciran“, prvo kao konzul, a zatim kao sin.

Ova vrsta silogizma provlači se kroz sva Schellingova djela. Ona određuje, između ostaloga, dualizam prirode i duha. Priroda prethodi duhu i u određenome smislu priroda *jest* duh, utoliko što je duh neka vrsta formalnoga principa i teleološki završetak prirode. Ali dok je tranzitivni oblik oba elementa spojiv, priroda *kao* priroda po definiciji *nije* duh, a duh *kao* duh po definiciji *nije* priroda. Vraćajući se na teološka porijekla ovoga pitanja kod Leibniza, može se na sličan način reći Otac je Bog, Sin je Bog i Duh Sveti je Bog, ali Otac nije ni Sin ni Duh itd.

Glavni su momenti u osi Leibniz – Ploucquet stoga sljedeći:

- a) Leibnizova tvrdnja *Praedicatio inest subjecto* koja je izvor Schellingova dinamičnog opisa identiteta u raspravi *O biti slobode* kao *implicatio/explicatio* i *antecedents/consequens*. Ta je tvrdnja razrađena u kontekstu teološke rasprave, što znači da sadržava (ako ne i miješa) i logičke i ontološke aspekte koje preuzimaju Schelling i drugi njemački ideali-

²⁰ To je, dakle, upravo ono što će stari Schelling nazvati „višim empirizmom“.

²¹ Aristotel, 1985: VII.15, 1039b27– U prijevodu Tomislava Ladana: „Zbog toga nema ni idredbe ni dokaza pojedinačnim osjetilnim bivstvima, jer imaju tvar koje je narav takva te može i bivati i ne bivati.“

sti. Schellingova se logika stoga koristi posebnim načinom tumačenja odnosa subjekt – predikat pri strukturiranju odnosa subjekt – objekt. Upravo će kombinacija tranzitivnoga odnosa implikacija – eksplikacija, kao i ambivalentnost logičkoga i ontološkoga, omogućiti da se načelom identiteta koristi za afirmaciju tvrdnji poput „Bog je tri osobe“ (Leibniz) ili „Bog je sve stvari“ (Schelling).

- b) Razlika između apsolutnih i relativnih vrsta predikacija izražena kroz *qua* i *quae*. To će dovesti Schellinga do tvrdnje da postoji nešto praiskonsko u biću (to jest, stvarnome) što kasnija refleksija nikada ne može postići. To ukazuje na snažnu vezu načela identiteta i razlike koji su sada prepoznati kao bitni elementi Schellingove uporabe logike predikacije. Ali više od toga, ovdje se već vidi kretanje prema prepoznatljivoj distinkciji u raspravi *O biti slobode*, a riječ je o unutarnjem dualizmu u Bogu između temelja (*Grund*) i postojećega (*Existierendes*). Božji je unutarnji razlog stvaran, temeljan, različit od svih činova diskurzivnoga mišljenja (*Verstand*) i propozicijsko-predikacijskoga oblika kojim se ono služi. „Postojanje“, u kontekstu rasprave *O biti slobode*, vrsta je otkrića stvarnoga unutar diskurzivne domene idealnoga, a pojava oblika postojanja (*Existierendes*) iz temelja neka je vrsta otkrivenja, kompleksnija verzija *praedicatio inest subjecto* (usp. Thomas, 2023: 11).

Digresija: Leibnizovska logika i teozofske predodžbe. Nakon dolaska u München, Schelling započinje raspravu uživo s Franzom von Baaderom o teozofskim temama. Odnos je bio obostrano obogaćujući. Schelling upoznaje Baadera s Oetingerom; Baader nudi Schellingu sustavnu i uvjerljivu interpretaciju Jacoba Boehmea. Prijem Boehmea u Njemačkoj osamnaestog stoljeća bio je obilježen napetošću oko toga mogu li se Boehmeove predodžbe opisati prema logici škole Leibniza i Wolffa. Dugotrajni dijalog s Baaderom dovest će do Schellingova vlastita pokušaja toga pomirenja. Osobito u pogledu logike razloga i odnosa između temelja (*Grund*) i razuma (*Verstand*), Schelling je mogao primijeniti Boehmeove predodžbe na svoje kreativno čitanje „stare logike“ (usp. Neumann 2012).²²

²² Za utjecaj Baadera i Boehmea na raspravu *O biti slobode* vidi Zovko, 1996. Koristan je stav Marka Thomasa koji piše „Razlog“ je stoga ključni pojam za dvije vrlo različite struje njemačkog razmišljanja: (1) racionalistička struja koja se bavi pružanjem razloga i (2) mistična struja koja se bavi otkrivanjem onoga što je skriveno od naših svakodnevnih načina razmišljanja“ (Thomas, 2023, 1). Na kraju treba istaknuti da drugi dijelovi rasprave *O biti slobode* koji nisu obrađeni ovdje imaju jače Boehmeove elemente.

- c) Kvantifikacija prosudbe u Ploucquetu, koja se vraća na „staru logiku“ ili posebnu vrstu propozicije koja seže unatrag sve do Aristotela. To je ono što će Schelling nazvati „reduplikacija“, logička struktura koja je već bila ontološki prisutna u njegovoj interpretaciji Platonove duše svijeta. To uključuje udvajanje subjekta u propoziciji pomoću izraza *ukoliko što*. Rezultat je modalna propozicija: *ukoliko što je $m, s = p$* . Takvo modalno poimanje identiteta zahtijevat će jednako fleksibilno poimanje načela temelja, poimanje koje nadilazi načelo dovoljnoga razloga. Uvjeti mogućnosti za „s“ kao „m“ mogu se razlikovati od uvjeta mogućnosti za „s“ kao nešto drugo.

LOGIKA TEMELJA (GRUND)

Sada imamo naznaku kako Schelling razumije tvrdnju „Bog je sve stvari“. Ako netko tvrdi „Sve su stvari imanentne Bogu, stoga funkcioniraju prema apsolutnoj potrebi koju diktira cjelina“, on shvaća identitet kao *Einerleiheit*, odnosno kao jednostavnu istovrsnost koja zanemaruje odnos umatanja i razmatanja koji predstavlja vrstu dinamičkog kretanja. Takvo dinamičko kretanje podrazumijeva suradnju načela dovoljnoga razloga i načela identiteta, ali samo kada je dovoljan razlog pravilno shvaćen. Ono što postoji ima dovoljan razlog za svoje postojanje, odnosno temelj (*Grund*). Taj se razlog *može* odnositi kao uzrok prema učinku, ali ne isključivo niti primarno: njihov odnos vođen je načelom identiteta shvaćenim kao umatanje i razmatanje. Temelj utemeljuje identitet, ali on je i sam po sebi izraz identiteta. Oni su povezani jedno s drugim na temeljan način. Schelling piše:

Ovaj princip ne izražava jedinstvo, koje okrećući se u krugu jednoobraznosti [*Einerleiheit*], ne bi bilo progresivno, i zato bi samo bilo neo-sjećajno i neživo. Jedinstvo ovoga zakona jest neposredno stvaralačko. Već u odnosu subjekta spram predikata pokazali smo odnos razloga spram posljedice, i zakon razloga (temelja) [*Gesetz des Grundes*] zato je isto tako izvoran kao i zakon identiteta. Ono vječno mora zbog toga neposredno, i tako kako je ono u sebi samome, biti i temelj [*Grund*] (Schelling, 1861: VII, 345–346/23).

U kontekstu rasprave o panteizmu, mogli bismo reći da je Bog kreativni totalitet, konačna sloboda koja je uvjet mogućnosti svih drugih vrsta slobode. Poput duše svijeta u Schellingovu komentaru na *Timej*, on je živi, dinamični makrokozmos s pokretnim dijelovima; ti su dijelovi sami po sebi mikrokozmički totaliteti koji funkcioniraju prema slici cjeline. Drugim riječima, nešto može biti *ovisno* na jednoj razini – to jest, biti izvedeno iz totaliteta – a *neovisno* na drugoj razini. To je izravna primjena modalnih silogizama takozvane „stare logike“. Ovdje je „najpravednija sveza“, *desmos* o kojemu Platon govori, zapravo sam Bog: ako je Bog temelj svih stvari, onda su sve stvari koje nisu Bog umotane u njemu *utoliko što je temelj*. Jedini oblik jedinstva između ta dva pojma mora biti sam Bog. Bog je subjekt kao temelj, on je jedinstvo kao kopula i on je predikat „*utoliko što...*“.²³

Fatalističko poimanje panteizma koje negira ljudsku slobodu stvari vidi drugačije; ono tumači razlog kao jednostavnu uzročnost u kojoj učinci nalikuju svojem uzroku. To implicira sliku *consequensa* kao nečega izvanjskog temelju, kao mehaničku derivaciju koja može igrati samo jako specifičnu (i vanjsku) ulogu: dodajte još jedan skup mehanizama satu, na primjer kazaljku za sekunde uz kazaljke za minute i sate, pokretat će ju već postojeći mehanizmi sata – ona je vanjska i služi vrlo specifičnoj funkciji od koje ne može odstupiti i koja ne utječe na cjelinu. Schellingova tvrdnja je da kada netko primijeni ovu mehaničku logiku na stvari koje su žive, ona pogrešno predstavlja vrste temelja i identiteta koji su tu na djelu, tj. način na koji su dijelovi integrirani u cjelinu.

REZULTAT LOGIKE TEMELJA: UNUTARNJI DUALIZAM U BOGU

Poimanje Boga kao makrokozmosa u kojemu su utemeljeni manji, autonomni organizmi evocira ideju o nekoj vrsti unutarnje diferencijacije u Bogu. Schelling će tvrditi da za to već postoji presedan u njegovim ranijim djelima: „Prirodna filozofija našeg vremena prva je u znanosti unaprijedila razliku između bića [*Wesen*] *utoliko što postoji* [*sofern es existiert*] i bića *utoliko što je samo temelj postojanja* [*sofern es bloß Grund von Existenz ist*].“ U svim obli-

²³ To je također stav Marka Thomasa koji on argumentira pozivajući se na wurzburgski sustav identiteta (Thomas, 2023: 83). Usp. Schelling, 1861, VI, 64.

cima stvarnosti postoji dvostrukost.²⁴ To je činjenica koja je utvrđena (ali ne i dovoljno razvijena) u djelu *Darstellung* iz 1801. godine (usp. Schelling, 1861: IV, 203–204). Sada Schelling tvrdi da ako se razlika odnosi na sva bića (*Wesen*), prije svega je treba pripisati Bogu, s obzirom na to da je njegov „makrokozmički“ status taj koji utiskuje razliku na sve druge stvari. To znači da dok sva pojedinačna bića postoje neovisno, ona u konačnici imaju svoj temelj u Bogu. U jednome pogledu, ona *jesu* Bog, ali u drugome važnom pogledu, kategorički *nisu*.

Osnovne strukture te razlike proizlaze iz logike temelja i identiteta koje smo već uspostavili. To postaje jasno ako pobliže ispitamo razliku napravljenu u gore navedenome citatu. Čitajući to, mogli bismo se zapitati na koji se način razlika između *temelja* i *postojanja* odnosi na Boga. Važno je da je Bog opisan kao pojedinačni entitet u općem smislu, *Wesen*.²⁵ Ovo biće (*Wesen*) prikazano je na dva različita načina: *utoliko što* postoji i *utoliko što* je temelj vlastita postojanja.²⁶ *Wesen*, „x“ je u jednom pogledu ono što postoji u jednome pogledu, a u drugome je pogledutemelj vlastita postojanja. Razumijevanje logičke strukture pomaže nam pravilno definirati pojmove. Postojeće biće „x“ može se pojmiti ili kao *postojanje* ili kao temelj njegova *postojanja*. Razlika u terminologiji ovdje je ključna: *postojanje* u prvoj instanci i *postojanje* u drugoj instanci nisu jedan te isti pojam. Razlika, dakle, nije između temelja postojanja *općenito* i postojanja *općenito*, nego između temelja postojanja *općenito* i nekoga stvarno *postojećeg* entiteta (to jest, *Seiendes* ne *Sein*). Kada bi razlika bila tek između postojanja i njegova temelja, tada bi se razlika između bića kakvo nam je dostupno (kako se pokazuje) i bića u svome unutarnjem ustrojstvu urušila, a razlika stvarno/idealno bila bi dokinuta. Međutim, kako stvari stoje, temelj je ono što nečemu dopušta da *postoji*. Kada bi to dopuštalo postojanje, tada bi se jednostavno cijeli Schellingov logički aparat modaliteta, dinamičkoga identiteta i makrokozmosa/mikrokozmosa urušio: bili bismo gurnuti natrag u svijet jednoličnosti (*Einerleiheit*) i uzroka i učinka – drugim riječima, natrag u Spi-

²⁴ Heidegger to posve jasno ističe, nazivajući to *Seynsfüge*. Usp. Heidegger, 1988: 188.

²⁵ Netko bi mogao biti u iskušenju prevesti *Wesen* kao „bit“, budući da se oba pojma odnose na grčku riječ *ousia*. No, u njemačkome jeziku izraz je višeznačan. Može se doista upotrijebiti za označavanje biti (npr. *das Wesen des Christentums*, „bit kršćanstva“), ali se također može upotrijebiti za označavanje pojedinačnoga bića. Schellingova je misao duboko vezana za njemački jezik, a on se ponekad poigrava s tom višeznačnošću. Postoji dakle smisao u kojemu *Wesen* upućuje na stvar prema njezinim najosnovnijim karakteristikama. Predložio bih da se 1809. godine odnosi na živo biće ukoliko je ono ravnodušno prema njegovu otkrivenju (to jest, njegovoj razumljivosti za nas), to jest, ravnodušno prema njegovim realnim i idalnim aspektima.

²⁶ To nas podsjeća na prethodni primjer „tijelo je plavo“, što znači „ono isto što jest ovo tijelo, jest, makar ne u istome pogledu, i plavo“ (vidi gore bilj. 4).

nozin mehanički determinizam.²⁷ Dokaz za tu tvrdnju nalazi se u Schellingovoj naknadno objavljenoj korespondenciji s Eschenmayerom. Doista, potonji je napravio upravo ovu pogrešku koju Schelling sad odlučno ispravlja: „Uopće nisam govorio o razlici između postojanja i temelja postojanja, nego o razlici između *postojanja nečega* [*Existierenden*] i temelja postojanja [*Grund zur Existenz*]“ (Schelling, 1861: VII, 164). Ili drugom prilikom: „Jer temelj postojanja [*Grund zur Existenz*] može jedino biti temelj *postojanja nečega* [*Existieren*], čisto kao takav, a ne temelj onoga *što postoji* [*was existiert*], što, kao što sam već pokazao, su dva pojma koji su posve različiti“ (Schelling, 1861: VII, 172). U konačnici, ta razlika između postojanja i *postojećeg* još je jedan način izražavanja razlike između stvarnoga i idealnoga, ili da upotrijebimo pojmove koje će Schelling kasnije prisvojiti (u *Stuttgartskim predavanjima* i *Dobima svijeta*), *Sein* i *Seiendes* (usp. Schelling, 1861: VII, 430). Taj posljednji skup pojmova pojačava središnju temu Schellingove ontologije, već vidljive u Ploucquetovoj logici: činjenica *da* nešto postoji, njegova sirova stvarnost (*Wirklichkeit*) prethodi njegovoj mogućnosti da bude bilo što posebno (*Möglichkeiten*) (usp. Schelling, 1993: 125).²⁸

Za Schellinga to nije samo teorijska razlika, već predstavlja ono što je Friedrich Hermann prikladno nazvao „unutarnji dualizam“ u Bogu (Hermann, 1994: 85). Budući da ne postoji ništa prije ni izvan Boga, ta dva elementa moraju nužno biti *u* njemu. Kao i duša svijeta, Bog je živo biće. I poput Kantova organizma, Bog je ujedno svoj vlastiti uzrok i svoj vlastiti učinak: temelj njegova života je u njemu samome (usp. Schelling, 1861, VII: 359/54). Schelling će naposljetku iste argumente ponoviti i na razini praktičnoga uma, tvrdeći da je izvor mogućnosti slobodnoga izbora da se počini zlo Božji temelj (*Gottes Grund*) – s dvostrukom napomenom da je ovaj temelj samo uvjet mogućnosti zla, a ne uzrok zla te da je taj uvjet mogućnosti odvojen od Boga kao *postojećega* bića (*Existierendes Wesen*). Za naše potrebe, ono što je ovdje bitno uočiti jest da obrazac uspostavljen u Schellingovoj logici temelja već sadrži većinu potrebnih elemenata za razradu ideje Božjega unutarnjeg dualizma, i potom za razradu „idealističkih“ aspekata filozofije koja odatle proizlazi: volja, osobnost i prije svega sloboda za dobro i zlo. Ako je rasprava *O biti slobode* „dugi pogled

²⁷ Ta „razlika unutar razlike“ jasno je i izričito navedeno u Thomas, 2023: 126–132. Čini se da je ona implicitno prisutna u Hermann, 1994: 85–98; i također kod Thomasa Buchheima u Schelling 2011: Schelling, 2011: uvod urednika, xiii. Buchheim razlikuje *Grund der Existenz* i *Existierendes Wesen*.

²⁸ Frank čak ide toliko daleko da kaže da bi se i Schelling i Hölderlin mogli složiti s Sartreovom izrekom „postojanje prethodi biti“. Usp. Frank, 2018: 198–199.

unatrag“, on je to s jednom bitnom razlikom. Daleko od toga da zastupa mehanistički svjetonazor, riječ je o filozofiji čija osnovna struktura ne izgleda kao logička formula, već kao živi organizam. Kao što Schelling piše: „Cijela nam priroda kazuje da ona nipošto nije tu pomoću puko geometričke nužnosti; u njoj nije samo čisti temelj (*Grund*), nego osobnost i duh“ (Schelling, 1861, VII 359/54). Stara logika time je oživjela i odlučno će preobraziti Schellingova razmišljanja.

LITERATURA

- ARISTOTEL. (1981). *Analytica Priora et Posteriora*. Ross W. D., L. Minio-Paluello (ur.). Oxford: Oxford Classical Texts.
- ARISTOTEL. (1985). *Metafizika*. Zagreb: SNL.
- BÄCK, A. (1982). Syllogisms with Reduplication in Aristotle, *Notre Dame Journal of Formal Logic*. 23 (4): 453–458.
- FRANK, M. (2014). „Identity of Identity and Non-Identity“: Schelling’s Path to the „Absolute System of Identity“. U: Ostaric, L. (ur.). *Interpreting Schelling: Critical Essays* (120–144). Cambridge: Cambridge University Press.
- FRANK, M. (2018). „Reduplikative Identität“. *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- FRANZ, M. (2006). *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hildesheim: Georg Olms.
- FRANZ, M. (2012). *Tübinger Platonismus: Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Marburg: Francke.
- HEIDEGGER, M. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. (Sommersemester 1936). *Heidegger Gesamtausgabe* 42. Schlüßer I. (ur.). Frankfurt-am-Main: Vittorio Klosterman.
- HERMANNI, F. (1994). *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. Wien: Passagen.
- HUME, D. (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Beauchamp, T. (ur.). Oxford: Oxford University Press. U prijevodu I. Vidana. (2023). *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- KANT, I. (1902). *Kritik der reinen Vernunft (Akademieausgabe)*. Berlin: Reimer.
- KANT, I. (1911). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Akademieausgabe)*, I/2. Leipzig: Insel.
- KANT, I. (1913). *Kritik der Urteilskraft (Akademieausgabe)*, I/5. Berlin: Reimer. Prilagođeni prijevod V. Sonnenfelda. (1957). *Kritika rasudne snage*. Zagreb: Kultura.
- LEIBNIZ, G. (1990). Discours de métaphysique. U: *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI/4. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften – Akademie der Wissenschaften in Göttingen (ur.). Göttingen.
- LESSING, G. (1976). Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreiei-

- nigkeit. U: Göpfert, H. (ur.). *Werke*, VII: *Theologiekritische Schriften I und II*. (198–225). Munich: Carl Hanser.
- NEUMANN, H. (2010). Bemerkungen zu Schellings Rekurs auf die Leibniz'sche Identitätslogik in der Freiheitsschrift von 1809: Versuch einer Interpretation. U: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*. 8: 106–129.
- NEUMANN, H. (2012). Die Rezeption des englischen Böhmismus im Leibniz-Wolffianismus (Canz, Ploucquet, Schelling sen.). U: Kühlmann, W., F. Vollhardt (ur.) *Offenbarung und Episteme, zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert* (479–511). Berlin: de Gruyter.
- PLATON. (2017). Timej. U: Barbarić, D. *Skladba svijeta. Platonov Timej* (54–248). Preveo D. Barbarić. Zagreb: Matica hrvatska.
- SCHELLING, F. (1861). Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichenfreiheit. U: Schelling, K. F. A (ur.). *Sämmtliche Werke*, VII (333–416). Stuttgart. U prijevodu B. Despota. (1985). Schelling, F. W. J. *O bitstvu slobode*. Zagreb: Cekade.
- SCHELLING, F. (1946). *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassung von 1811 et 1813*. Schröter, M. (ur.), München: Biederstein und Leibniz.
- SCHELLING, F. (1993). *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Frank, M. (ur.). Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- SCHELLING, F. (1994). *Timaeus (1794)*. Buchner, H. (ur.). Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- SCHELLING, F. (2011). *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit [1809]*. Buchheim, T. (ur.). Hamburg: Felix Meiner.
- THOMAS, M. (2023). *Freedom and Ground: A Study of Schelling's Treatise on Freedom*. Albany: SUNY.
- ZOVKO, M. (1996). *Natur und Gott: Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

SCHELLING'S LOGIC OF GROUND IN 1809

Matthew NINI

The University of Freiburg

ABSTRACT

KEYWORDS:

*Schelling; Freedom Essay;
Principle of identity;
Pantheism; German
Idealism*

Schelling's seminal 1809 Freedom Essay is an answer to perceived accusations of pantheism, and therefore an occasion for Schelling to rethink his own monism or "All-Einheitslehre." In an attempt to creatively reinterpret the pantheist trope expressed by the phrase "God is all things," Schelling will consecrate the opening pages of his Freedom Essay to a rereading of the principle of identity. This paper seeks to elucidate the development of Schelling's theory of identity, paying particular attention to its oldest sources, especially Plato's theory of the "soul of the world," Kant's teleology, and Gottfried Ploucquet's logic. It will argue that Schelling gives equal importance to the theory of identity, and a revised version of the principle of sufficient reason, which we will call "the principle of ground." This will give rise to the foundational distinction of the 1809 Essay, the idea of God having a ground that is in him, but not to be confused with him insofar as he exists. To say that "God is all things" is therefore a description of how parts and wholes interact in an organic system, or more specifically, how microcosmic systems relate to the overarching macrocosm to which they belong.