

Gud som person i Schellings filosofi – en jämförelse mellan *Svar till Eschenmayer* och *Avhandling om friheten*¹

Jad Hatem

Denna studie syftar till att förstå Schellings *Svar till Eschenmayer* i förhållande till Schellings eget filosofiska system, vilket vid denna tidpunkt var i full förvandling. Studien tolkar *Svar till Eschenmayer* genom att jämföra det med Schellings avhandling om friheten, den text som gav upphov till Eschenmeyers reaktion.

1809 publicerar Schelling sina *Filosofiska undersökningar om den mänskliga frihetens väsen*², en ”djupt spekulativ avhandling” enligt Hegel,³ ”den tyska idealismens metafysiska höjdpunkt”, säger Heidegger,⁴ ”den tyska idealismens mest titaniska verk”, menar Hans Urs von Balthasar.⁵

Skriften vilar i den lugna genomskinligheten hos den absoluta identitetens system, skapat av Schelling, och den formulerar för första gången idén om en Gud i vardande.

¹ Denna artikel har tidigare publicerats på franska i *Annales de Philosophie*, Université St Joseph, Beyrouth, 1986.

² *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1856-1860, band VII. Refererar häranefter till denna text som *Avhandling om friheten. Sämtliche Werke* häranefter citerad som *SW* med romerska siffror för band och arabiska för sida.

³ G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, i *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden XV*, red. Hermann Glockner, Stuttgart, 1958, s. 682.

⁴ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1995, s. 285. Häranefter citerad som *Schelling*.

⁵ Hans Urs von Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg, 1947, s. 285.

Gud som person

Det absoluta i identitetssystemet (1801-1806) uppstår på samma gång som universum. Det absoluta är en fullkomlig opersonlighet, eftersom personlighet förutsätter begränsning. Men redan i *Filosofi och religion* (1804) finner man föreställningen om en distinktion mellan det Absoluta och Gud. Eschenmayer hade reagerat mot det Absoluta hos Schelling i ett verk med titeln *Filosofin när den övergår till icke-filosofi*, genom att presentera en Gud som man uppnår i tron och som står högre i rang än det Absoluta som förnuftet kan begripa. I ett brev till Johann Jakob Wagner preciserar Eschenmayer roten till menings-skiljaktigheten:

Det är på denna punkt jag skiljer mig från Schelling. För honom är Gud det Absoluta, för mig är förnuftets avbild det Absoluta, och Gud är bortom denna avbild.⁶

Schelling svarar i *Filosofi och religion* genom att bekräfta att det inte kan finnas någon högre kunskap än kunskapen om det Absoluta: förstå att begripa Gud, det vill säga en begränsad existens (snarare än det Absoluta, som är obegränsat), beror på en orenhet i kunskapsförmågan som framkallas av en differentiering i själva vetandets akt. En begränsande intuition ger av nödvändighet upphov till ett begränsat objekt (*SW*, VI, 19).

Icke desto mindre inrättar Schelling i *Filosofi och religion* en plats för Gud som är åtskild från det Absoluta i egentlig bemärkelse. Gud motsvarar det absolut ideala, medan det Absoluta är den absoluta identiteten mellan det ideala och det verkliga. Men trots denna bestämning förblir Gud rent opersonlig eftersom Han förstås bortom varje relation till tiden, i ett perfekt ekvilibrium. Det är idéerna, vilka härstammar från det universellas formande av det enskilda, som bryter med det Absoluta och skapar den tidsliga världen. Detta fall förblir yttre i förhållande till Gud, även om den process med vilken Han får kunskap om sig själv drar nytta av detta fall.

En identitet mellan människan och Gud är säkerligen tänkbar, men just i personlighetens modus är den det inte. Det är det opersonliga i människan som är identiskt med Gud (*SW*, VI, 23, 27, 31). För att kunna tilldela det begränsade den positiva status som det rigida identitets-

⁶ Citerat i F W J Schelling, *Briefe und Dokumente I*, utgivet av Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier, 1962, s. 320, not 49 (brevet är från den 5 april 1805).

systemet förnekade det, men även för att fördjupa frågan om det onda och innebörden i den gudomliga uppenbarelsen – men dessutom, säger Heidegger, för att svara på den kritik som Hegel i sitt förord till *Andens fenomenologi* riktat mot det Absoluta hos Identiteten som en princip för icke-differentiering av allt det åtskilda och som icke-organisk identitet (Schelling, s. 231) – leds Schelling till att sätta hela sin storslagna konstruktion i gungning. Under påverkan av Böhme och hans lärjunge Oetinger definierar han Gud som en dunkel och omedveten princip ur vilken Han framträder. Det Absoluta återkastas till ursprunget. Tack vare dialektiken mellan Gud och grunden kan Gud lösgöra sig från den ursprungliga indifferensen och gradvis uppnå en personlighet, ända tills Han uppvisar enhetens väsen: den kärlek som är den slutgiltiga organiska identiteten, i motsats till ursprungets icke-organiska indifferens.

Människan spelar en väsentlig roll i denna process eftersom hon genom att visa fram det onda provocerar det goda till en handling som står mot det onda och nu kan besegra det.

Temat om Guds personlighet utvecklas av Schelling på följande sätt:

I det gudomliga förståndet finns ett system, men Gud själv är inte något system utan ett liv, och endast häri ligger svaret på frågan, för vars skull detta var en förberedelse, frågan om det ondas möjlighet i förhållande till Gud. Varje existens kräver en viss betingelse för att kunna bli verklig, det vill säga personlig. Inte heller guds existens kunde vara personlig utan en sådan betingelse, den enda skillnaden är att Gud har denna betingelse *inom* sig och inte *utom* sig. Han kan inte upphäva denna betingelse eftersom Han i så fall måste upphäva sig själv, han kan bara bemästra den genom kärlek och underordna sig den för att därmed förhärliga den. Även i Gud funnes en dunkelhetens grund, om han inte gjorde betingelsen till sig, förenade sig med den för att tillsammans med den forma en absolut personlighet. (SW, VII, 399)

Bland de många reaktioner som *Avhandling om friheten* framkallade fanns det två som Schelling ägnade en särskild uppmärksamhet. Jacobi besvarade han med en våldsamt skrift, publicerad i en pamflett med titeln *Monument över skriften om de gudomliga tingen och deras uppenbarelse* (1812). Eschenmayer besvarade han med en skrift som 1813 gavs ut tillsammans med motståndarens brev i Schellings nya tidskrift *Allgemeine Zeitschrift von Deutsche für Deutsche*.

Twistefrågorna är olika i de båda fallen, och argumenten utvecklas i enlighet med detta. Jacobi och Eschenmayer står båda för en känslans, trons och icke-vetandets filosofi. Men där Jacobi på ett inkonsekvent sätt stödjer den gudomliga antropomorfismen,⁷ bestrider Eschenmayer den samma i namn av en abstrakt rationalism. Schelling försvarar sin teism mot den förra, sin antropomorfism mot den senare.

De två kontroverserna tillåter Schelling att insistera på sina nya idéer gentemot Jacobi, som blandar samman dem med de gamla, samt att precisera dem gentemot Eschenmayer, eftersom förklaringen av deras roll inom Schellings system hade varit reserverad för de utvalda åhörarna till *Stuttgartföreläsningarna* och inte hade offentliggjorts. Våldsamheten i Schellings diatrib tjänar även till att maskera det grovhuggna i hans transformation av sitt eget system. Jacobi visste inte vad han skulle svara på denna *Annihilationsschrift*, som lämnade honom i ett tillstånd av total förvirring, men han hade kunnat rada upp vissa påståenden från den absoluta identitetens system som han ville attackera, bredvid vissa andra från *Avhandling om friheten*, som i synnerhet i fråga om tillblivelsen i Gud motsäger de förra, vilket Schelling fåfängt försöker att dölja.

Anti-Jacobi

Kontroversen med Jacobi gör det möjligt för Schelling att precisera följande punkter:

- 1) Mot icke-vetandet, som redan förutsågs i *Avhandling om friheten*, (*SW*, VII, 338) bekräftar Schelling på nytt rättigheterna hos det absoluta vetandet, som är ett vetande ”om” det Absoluta. Mot rättrogheten påstår han att ”mänsklighetens uppgift består i att förvandla denna tro som fram till nu enbart har varit enkel tro, till vetenskapligt vetande” (*SW*, VIII, 55).
- 2) Jacobi uppfattar det som att Schellings grund (men han syftar på grunden för den absoluta identitetens system) implicerar panteism. Men Schelling kunde på ett enligt Heidegger helt övertygande sätt (*Schelling*, 25) visa att han tack vare föreställningen om en grund övervinner spinozismen, genom att han gör alla varelser avhängiga denna grund som är oberoende av Gud (*SW*, VII, 357, 410).

⁷ F. W. J. Schelling, *Des choses divines et de leur révélation*, i *Œuvres philosophiques*, fransk övers. J J Anstett, Paris: Aubier, 1946, s. 443.

3) I sin introduktion till *Avhandling om friheten* hade Schelling länge diskuterat panteismens problem och väsen. Han bestrider där det ödesdigra likställandet av panteismen, rationalismen, fatalismen och ateismen (*SW*, VII, 338, 349 och passim) genom vilken Jacobi vid slutet av 1700-talet hade inlett grälet om panteismen.⁸ Jacobis projekt bestod i att bryta alliansen mellan rationalism och religion i upplysningens teism. Han återförde på ett överdrivet sätt all rationalism på spinozismen, som på sitt sätt utgör panteismens fullbordade system. Exempelvis skulle Leibniz filosofi enligt Jacobi låta sig reduceras till Spinozas.

Schelling deltar inte i denna polemik, som ställer Jacobi mot upplysningstänkarna, senare försvarade av Kant. Efter att ha slumrat en stund väcktes denna polemik upp av sin egen filosofi. Schelling hängav sig vid en viss tidpunkt rentav åt att återupprätta Spinoza (*SW*, IV, 372-374). Jacobi höjde en varnande röst mot den schellingianska neopanteismen, och väckte vissa motståndare till liv. Med publikationen av *Om de gudomliga tingen* lanserade han på nytt sin polemik, för att besegra den återuppståndna hydran. ”Man börjar än en gång”, skriver Schelling till Windischmann, ”att till omvärlden predika ickekunskapens ödesdigra doktrin, med rättrogna förbannelser mot vår panteisms och vår ateisms otrogenhet”.⁹ Kontroversen med Jacobi ger alltså eko åt *Pantheismusstreit*, eller, i själva verket uttömmar den hela denna strids innebörd. Vid samma tillfälle får Schelling bukt på ateismens och panteismens ekvation, och bidrar på ett originellt sätt till den *Atheismusstreit* som precis som den förra provocerats fram av Jacobi, men denna gång i polemik mot Fichte.

4) Schelling tematiserar för första gången den föreställning om en Gud i vardande som läggs fram med vissa förbehåll i *Avhandling om friheten* och som han kämpade med i den första versionen av *Världens tidsåldrar* (*Weltalter*, *SW* VIII).

Jag sätter Gud som det första och det sista, som A och som Ω , men som A är han inte vad han är som Ω , och för så vitt han enbart är Gud *sensu eminenti* såsom det förra kan han inte i samma bemärkelse vara Gud såsom det senare och inte heller i strikt mening benämnas Gud, om det inte på ett explicit sätt uttalas att han är den *outvecklade* Guden,

⁸ Jacobi, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, i *Œuvres philosophiques*, s. 190 f.

⁹ Brev den 12 november 1811, i *Aus Schellings Leben: In Briefen II*, red. G L Plitt, Leipzig, 1869-1870, s. 270.

Deus implicitus, som är *Deus explicitus* i egenskap av Ω . (*SW*, VIII, 81)

Deus implicitus motsvarar det som Schelling i sin *Avhandling om friheten* kallar icke-grund (*Ungrund*) (*SW*, VII, 406) och som han i *Anti-Jacobi* strävar efter att sätta i korrespondens med det Absoluta i Identitetssystemet.

I en not till *Anti-Jacobi* understryker Schelling att han i sin *Redovisning av mitt filosofiska system* undanhöll sig från att ge namnet "Gud" åt den absoluta identiteten, eftersom den ännu inte nått fram till den punkt som indikeras här, (*SW*, VIII, 81) det vill säga den personliga Gudens. Han befäster i detta avseende att "den absoluta identiteten redan är Gud *implicit*, eller snarare, den är *samma väsen* som förvandlar sig till personlig Gud" (*SW*, VIII, 81).

Inrättandet av en specifik yta på vilken det blir möjligt för begreppet om en personlig Gud att veckla ut sig, blir den centrala uppgiften för Schelling. Den personliga Guden som Jacobi tycks legitimera i form av en antropomorfisk teism (*Des choses divines*, 440, 443) är bristfälligt utformad. Jacobi kan inte ge upphov till någonting mer än (den inadekvata) idén om en sådan Gud. Men Schelling påstår att han i *Avhandling om friheten* presenterar den första totala formuleringen av Guds personlighet (*SW*, VII, 412).

Icke-grundens framträdande i slutet av *Avhandling om friheten*, som för vissa utgör en *Deus ex machina* som gör det möjligt att i hemlighet återkoppla denna skrift till identitetssystemets armatur, är i själva verket kommenderad av hela Schellings reflektion. Det absoluta i identitetssystemet korresponderar mot *Deus implicitus*, och Gud i egentlig bemärkelse mot den senares objektivering, det vill säga dess uppenbarhet (*SW*, VII, 424). Av denna anledning uppnår Schelling distinktionen mellan en personlig Gud och en opersonlig eller förpersonlig Gud. Men i motsats till Shankara och Eckhardt, vilka hade arbetat med en analog distinktion, så står Gud hos Schelling högre i rang än det Absoluta. Det gudomliga blivandet är en personaliseringsprocess vars möjlighetsbetingelse är grundpositionen.

5) Genom hela *Om de gudomliga tingen* ställer Jacobi teism mot naturalism. Men Schelling hade i *Avhandling om friheten* redan löst upp denna systemens antinomi i ideal-realismens högre syntes, (*SW*, VII, 357) vilket gör det möjligt för honom att grundlägga Guds personlighet bortom Fichtes idealism och Spinozas realism, vilka inte kan nå fram till något annat än en opersonlig Gud (*SW*, VII, 394). Schelling påstår i

sin *Anti-Jacobi* att naturalismen, det vill säga det system som introducerar en natur i Gud, måste bli basen (*Grundlage*), det nödvändiga fundamentet för teismens utveckling (*SW*, VIII, 70 och 69, där han frammanar ”den levande föreningen av de två systemen”). Genom teismen kräver Schelling för Gud ett medvetande, en intelligens och en frihet, och genom naturalismen kräver han för Gud naturen, och alltså livet, blivandet. Ideal-realismen (eller teo-naturalismen) är på sätt och vis en produktion av det Absoluta själv, som strävar efter att lämna sitt tillstånd av obestämdhet, därför att det är genom att ställa fram sitt vara som skapelsens fundament som det Absoluta blir grunden för sig själv, det vill säga en fri och personlig existens (*SW*, VIII, 71):

[F]öremålet för en verklig objektiv vetenskap är något verkligt och levande; dess fortskridande och utveckling är ett fortskridande och utveckling av föremålet självt. (*SW*, VIII, 59)

6) Med ens preciseras filosofins uppgift:

Men även Guds existens som personligt väsen är *vetenskapens* verkliga föremål, men inte bara överhuvudtaget utan dess högsta och yttersta föremål, målet för all dess strävan som den har strävat mot i alla tider och som slutligen uppnåtts precis i den tid som Jacobi [...] beskyllde för ateism. (*SW*, VIII, 82)

Eschenmayer

Eschenmayer, läkare och självlärd filosof, befinner sig med sina välviliga invändningar i utkanten av Schellings viktiga förändringar: 1797, 1801, 1804 och 1811. Han är en lärjunge till Kant och Schelling, och undervisar i medicin och sedan i filosofi vid Tübingens universitet (1812-1826). Han ägnar sig inom filosofin i huvudsak åt att utveckla naturfilosofins resultat, och mot identitetssystemet försvarar han Guds medvetande om sig själv, samt de begränsade och moraliska existensernas individualitet. Utan egentlig filosofisk kraft följer han naturfilosofen Schelling, innan han separerar från honom till förmån för Jacobis rättrogna icke-filosofi.¹⁰ Filosofin, skriver Eschenmayer till Wagner är:

¹⁰ Jmf. i detta avseende Jean-François Marquets resonemang i *Liberté et existence, étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris: Gallimard, 1973, s. 372 ff.

enligt mig en kopia av förnuftet, som är dess modell; det högsta uttrycket för denna kopia kallas på filosofens läppar det Absoluta. Och därmed kommer vi till den slutgiltiga frågan: vad är det som inger kopian (filosofin) dess likhet med modellen (förnuftet)? Det är vad jag kallar själen. Det är enbart där som vetandet och handlandet upphör, det är där filosofin och det Absoluta inte längre har något värde, och det är där riktningen leder mot det Osynliga och det Ovetbara och har namnet fromhet.¹¹

Eschenmeyers kritiska reflektioner över *Avhandling om friheten* finns i ett brev daterat den 18 oktober 1810. Schelling begravde det i en byrålåda. Projektet att skapa en ny tidskrift gav honom ett tillfälle att gräva fram det. Han föreslår Eschenmayer en publikation av brevet med ett medföljande svar¹² – vilket äger rum i april 1812. Om han här visar sig artig på ett närmast nedlåtande sätt, till skillnad från den diaboliska sarkasm med vilken han behandlade Jacobi, så visar han samtidigt ingen hänsyn mot Eschenmayer, utan förser hans text med marginalanteckningar – likt en grundskolelärare, med Tilliettes uttryck (*Schelling une philosophie en devenir*, I, s. 569). Schelling fick här tillfälle att försvara sina föreställningar, att finslipa dem och att tilldela icke-filosofin en sista nådastöt.

Hos både Jacobi och Eschenmayer är det känslan som faller. Det enda som återstår är det kalla förnuftet, en hybridkonstruktion som till samma grad beror på Jacobi som på identitetens Schelling, på den förres tro och amatörism, och på den senares rigida rationalism. Detta är anledningen till att *Svar till Eschenmayer* bär vissa spår av beslöjad självkritik. Inte långt tidigare hade Hegel kritiserat identitetens abstraktioner och gjort narr av ”det förnuft med vilket allt är framställt”, som Schelling nu kritiserar Eschenmayer för (*SW*, VIII, 179). Eschenmayer utgör för Schelling en karikatyr av den absoluta identitetens system, och filosofen blir så mycket mer generad eftersom han tvingas känna igen sig i denna karikatyr. Hur det än ligger till så illustrerar fallet Eschenmayer vilka överdrifter Schellings lärjungar gjorde sig skyldiga till och mer allmänt vilket oöverstigligt avstånd som skiljer en stor filosof från den mest talangfyllda lärjunge. Det enda fruktbara är den stora filosofens misstag.

¹¹ Citerat i Xavier Tilliette, *Schelling une philosophie en devenir*, I, Vrin, Paris, 1970, s. 483.

¹² Brev den 21 februari 1812, *Aus Schellings Leben II*, s. 287 ff.

Det viktiga för Schelling är alltså att offentliggöra sin filosofis nya riktning, som annars kunde ha passerat obemärkt med tanke på att *Avhandling om friheten* publicerades i en volym som till största delen bestod av nytugåvor av ungdomsverk. Han kan på ett lite billigt sätt driva med den abstrakta rationalismen hos en av dem om vilka Hegel sade att de stred i flankerna för att bli stora filosofer. Han ger åtminstone Eschenmayer äran av att dra de yttersta konsekvenserna av den rörelse han representerar, vilket tvingar Eschenmayer att vara det han verkligen är och på så vis att överskrida subjektivitetsfilosofin, (*SW*, VIII, 167) men inte utan att falla tillbaka i den (*SW*, VIII, 178). Eschenmayer tilldelar på sitt eget sätt Jacobis filosofi en annan nåda-stöt, men från insidan, därför att han avslöjar dennes förvirrade spiritualism och meningslösheten i en känsla som lämnats åt sina egna krafter. Den urvattnade doktrinen om en blandad antropomorfism och en semi-personlig Gud håller inte längre (*SW*, VIII, 167). Detta är anledningen till att Schelling upprepar att Eschenmayers tänkande är konsekvent och uppriktigt (*SW*, VIII, 166, 177, 185).

Schelling skapar en motvikt till den skrämde naturalism som Jacobi hänvisar till (*Des choses divines*, 421) genom att framhäva samma Jacobis fega teism, som resulterar i ett misslyckande på det praktiska planet (*SW*, VIII, 187). Det enda som återstår av denna doktrin är just Eschenmayer, det vill säga en abstrakt (*SW*, VIII, 181) och kall (*SW*, VIII, 178) rationalism, en formalism (*SW*, VIII, 175) i vilken Gud inte är ett levande, personligt subjekt, (*SW*, VIII, 182) kort sagt en konstruktion som har gjort sig själv oförmögen att begripa det levande, och känner en lust till tingens nattliga sida, till det irrationella, det onda (*SW*, VIII, 182) och det fula (*SW*, VIII, 182).

Förstånd och förnuft

Eschenmayer gjorde misstaget att på ett exklusivt sätt privilegiera förnuftet på bekostnad av förståndet, och därigenom föll han offer för förståndet i dess mest döda form (*SW*, VIII, 182) – ett utomordentligt fall av enantiometri, skulle man kunna säga med Jung. Faktum är att Schelling sedan 1806 hade arbetat med att återupprätta förståndet, som han själv hade bidragit till att diskreditera: under den absoluta identitetens rena period framhävs förnuftet (*SW*, IV, 118; V, 378; VI, 459) och placeras ovanför förståndet (*SW*, IV, 299-301). Redan i *Anti-Fichte* tilldelas förståndet rollen av ett instrument för förnuftet (*SW*, VII, 41-

45). Det griper det särskilda i dess rikedom (*SW*, VII, 146). Från och med 1809 nedvärderar Schelling förnuftet, som endast har förmågan att gripa det universella och alltså operonliga, och han privilegierar det *personaliserande* förståndet (*SW*, VII, 413-414, 516-517; jmf X, 254 och X, 173-174, med allusionen till Jacobis palinodi). *Stuttgartföreläsningarna* likställer förståndet och förnuftet: de utgör två aktiva och passiva sidor av en och samma verklighet (*SW*, VII, 471-472; jmf *SW*, VII, 415).

Man kan konstatera att återupprättandet av förståndet ackompanjerar och underbygger framhävandet av personligheten. Detta är vad som understryks i *Anti-Jacobi* och *Svar till Eschenmayer*. *Anti-Jacobi* kritiserar förnuftet i Jacobis tappning för att det enbart kan gripa den operonliga Guden. Förnuftets rena och omedelbara vetande, säger Schelling, kan:

bara vara ett vetande i kraft av dess absoluta lag – en kunskap om *mot-sägelsen* eller *den absoluta identiteten mellan det oändliga och det ändliga* så som det högsta. (*SW*, VIII, 81, jmf VIII, 98, förnuftet som operonlig funktion.)

Mot detta ställer han ”det upplysta förståndet” som ”är ande och *anden* är det personliga, det enda aktiva inom människan, det som ensamt kan förstå även de andliga tingen” (*SW*, VIII, 99).¹³

Genom att anklaga det särskilda för tomhet och föredra det personliga attackerar Eschenmayer förståndet (*SW*, VIII, 180). Schelling avfärdar utan att dröja alltför länge det förhållande som Eschenmayer upprättade mellan förnuft och förstånd, (*SW*, VIII, 169) och han går rentav så långt att han driver med dennes sätt att argumentera med hjälp av negationer (*SW*, VIII, 177).

Antropomorfism

Det centrala ordet i sitt svar hämtar Schelling med en trotsig handling från Eschenmayer: *Übertragung* (transposition, överföring). Eschenmayer uppfattar det som att man inte har rätt att tillskriva Gud mänskliga kategorier och beteenden. Han syftar på *Avhandling om friheten*, som understryker den strukturella identiteten mellan det gu-

¹³ Jmf. brevet till Jacobi den 16 juni 1807, *Briefe und Dokumente III*, Bonn: Bouvier, 1975, s. 434 f.

domliga förståndet och det mänskliga förståndet, (*SW*, VII, 337) människans liv i Gud, (*SW*, VII, 339-340, 411) och framför allt Guds beteende i analogi med människans, till exempel i ett uttryck såsom:

Om vi vill bringa detta väsen närmare på ett mänskligt sätt så kunde vi säga: han är längtan (*SW*, VII, 359)

Jämförelserna ökar i takt och den gudomliga psykologin är helt analog med människans (*SW*, VII, 360 (*wie wir*), 408 (*wie im Menschen*), 433, 439). Tillvägagångssättet systematiseras i *Stuttgarter föreläsningarna* (*SW*, VII, 425, *durch analogie mit uns*, 432). Mot Eschenmayer predikar Schelling en Guds obegränsade antropomorfism – med ett enda undantag, för varats nödvändighet (*SW*, VIII, 167). Framför sina åhörare i Stuttgart var Schelling djupare rotad i sin problemställning: människan skiljer sig från Gud genom sitt beroende (*SW*, VII, 432).

Man bör inte ta Heideggers påstående – människan ”är” Gud (*Schelling*, 205) – som ett uttryck för en ultra-antropomorfism som skulle bortse från skillnaderna mellan Gud och människa. Ordet ”är” är här spekulativt-dialektiskt och etablerar inte en jämlikhet, utan ger uttryck för en manifestationsprocess.

Det är ingen slump att det är den första versionen av *Världens tidsåldrar*, just den som är under arbete när grälet äger rum, som är det mest antropomorfiska av Schellings verk.¹⁴ Detta framstår som klart i bokens tydligt affischerade vilja att uttala det Absoluta i ett mänskligt språk:¹⁵ ”Allt som är gudomligt är mänskligt och allt mänskligt är gudomligt” (*Weltalter*, 158).¹⁶ Människan är ett mikrokosmos och Gud är en makrantropos (*Initia*, 5; *SW*, VII, 411: ”Ordet som fullbordas i människan”. *SW*, VII, 457; VIII, 207). Ännu hellre: Gud lider födslovårdor i sin process av uppenbarelse och frigörelse som människa (*Weltalter*, 40; jmf *SW*, VII, 403).

¹⁴ Jmf. i synnerhet *Weltalter: Fragmente*, München, 1946, s. 19, 70 f

¹⁵ Marquet förklarar det utomordentligt: ”Den *antropomorfism* som systemet står för har inget annat motiv än detta: i det absoluta måste allt uttalas i *mänskliga* termer, utan att det för den skull är nödvändigt att hänvisa till en artificiell terminologi som alltid skulle förbli *signerad* av en bestämd författare”. *Liberté et existence*, s. 450

¹⁶ Jmf. också *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, s. 342, samt föreläsningarna i Erlangen, *Initia philosophiae universae*: Bonn, 1969, s. 5.

Sonen

Det är inte tillräckligt att Guds beteende följer mänskliga mönster. Följdriktigt nog tillskriver Schelling människan en motsvarande teomorfism.¹⁷ På samma avstånd från varandra tillkännager Gud människan och människan Gud. ”Schellings bruk av psykologiska kategorier med ontologiska ändamål”¹⁸ är sammanvävt med föreställningen om en ”bild och likhet” (*Ebenbild*). Denna i *Svar* återkommande *Ebenbild* bör i första hand uppfattas i ”exoterisk”, biblisk mening: (*SW*, VIII, 183-187. Jmf *SW*, XI, 417) människan är skapad som avbild av och för att efterlikna Gud (Första Moseboken I: 26).

Bruket av *Ebenbild* i *Avhandling om friheten* blir mer komplicerad när det talas om hur Gud ser sig själv i sin *Ebenbild* (*SW*, VII, 361). Å ena sidan hänvisar denna *Ebenbild* snarare till Kristus som bilden av den osynlige Guden (Kolosserbrevet I: 15) eller som ett spår av Hans substans (Hebreerbrevet, I: 3) – så fruktbar är förståndets – Ordets kontext. Å andra sidan återknyter den till Schellings verkliga spekulationer om *bilden* som det påtagliga resultatet av *inbildningskraften* (*Einbildungskraft*).¹⁹

Dessa två teman, men även de två bibliska innebörderna i tesen om den gudomliga antropomorfismen och den mänskliga teomorfismen, sammanfaller vid deras respektive höjdpunkter i föreställningen om den arketypiska Människan:

Detta sker endast genom uppenbarelsen, i detta ords mest bestämda betydelse, vilken måste ha samma nivåer som den första manifestationen i naturen, så att uppenbarelsens krön även här är människan, men den arketypiska och gudomliga människan, den som i början var hos Gud och i vilken alla andra ting, inklusive människan själv, skapades. (*SW*, VII, 377.)²⁰

¹⁷ Jmf. Vladimir Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1933, s. 339.

¹⁸ Paul Tillich, *Systematic Theology I*, London: SCM Press, 1978, s. 62.

¹⁹ Jmf. J-F Courtine, *Le déploiement schellingien de l'unité*, i *Études philosophiques*, 3/1978, s. 355-363.

²⁰ De två bibliska innebörderna utgör en koppling mellan det gudomliga, logos och det mänskliga som finner en motsvarighet hos Schelling, men vars spår leder till kyrkofäderna. Hos Klemens av Alexandria kan man läsa: ”Bilden av Gud är Faderns Logos; och detta gudomliga Logos är *nous* verkliga Son, ett ljus som är urtypen för ljuset. Och bilden av Logos är den verkliga människan, det *nous* som finns i människan och som av denna anledning sägs vara skapat till bild och efterliknelse av Gud, och smälter samman med det gudomliga Logos genom hans hjärtas intelligens och därigenom är *logikos*.” (*Protreptique*, X, s. 98, 4, jmf. Origenes, *Contre Celse*, IV, s. 85).

Svar till Eschenmayer mynnar ut i en serie kristna betraktelser som överträffar den abstrakta och sentimentala rättrogheten. Den tid är över då Eschenmayer kunde tillåta sig att återvända till Schellings resonemang om etikens frånvaro, vilket han gjorde i sin *Filosofin när den övergår i icke-filosofi*, som citeras i *Svar till Eschenmayer* (SW, VIII, 175).

Antropomorfismen leder nödvändigtvis till Kristendom och Kristendomen är nödvändigtvis antropomorfisk. Utsändandet av Sonen implicerar en antropomorfisering, eller som Schelling säger en ”personalisering” av Gud (SW, VII, 433). Det är genom att ge upphov till Sonen som Gud blir Fader och alltså en person, står det att läsa i den första versionen av *Världens tidsåldrar* (*Weltalter*, 59).

På den fråga som ställs i det första utkastet – övervinner urväsendet²¹ i evighet motsättningen mellan de krafter som finns inom det, det kaos som uppfyller det? – svarar Schelling att detta enbart är möjligt genom en sönderdelning som får det varande att bryta fram bortom varat (*Weltalter*, 36; jmf 61-63). För att undfly cirkelgången strävar urväsendet efter att uttala det befriande Ordet (*Weltalter*, 57). Sonen är Ordet i dess artikulation (*Weltalter*, 61). Han är Faderns befriare (*Weltalter*, 59) och ”personligheten” (*Weltalter*, 67). Han separerar naturen från den andliga världen, vilka var odifferentierade i Fadern, för att på nytt förena dem som *subjekt* i den andens figur (*Weltalter*, 67) som i *Avhandling om friheten* kallas: Kärlek (SW, VII, 406). Skapelsen av Sonen är som vi ser den verkliga början, (*Weltalter*, 77) den medverkar till det gudomliga beslutet som ställer Fadern i det förflutna såsom förflutet.

Huvuddragen för en teori om Ordet-förbindelsen-Sonen-Kristus kan säkerligen återfinnas i skrifterna från perioden för den absoluta identitetens system,²² men det är först med utgångspunkt i *Avhandling om friheten* som en sådan teori sammanfogar sig med utvecklingen i dess helhet. I *Avhandling om friheten* är Ordet den ideella princip som do-

²¹ *Urwesen*: ett uttryck som för övrigt återkommer i *Svar till Eschenmayer* (SW, VIII, 165, 172) i stället för urgrunden (*Urgrund*) och icke-grunden (*Ungrund*), som används i *Avhandlingen* och som man inte återfinner i *Svar till Eschenmayer*.

²² Exempelvis är Sonen i *Bruno* (SW, IV, 252, 327) symbolen för det ändliga; i *Den totala filosofins system* (SW, VI, 355) är det levande Ordet Guds väsen. Kapitlet om kristendomens historiska konstruktion i *Metod för akademiska studier* är inte föråldrat enligt Schelling, som hänvisar till det i *Avhandlingen*. Vad gäller problemet om Sonen, jmf. Miklos Vetö, *Le Fondement selon Schelling*, Beauchesne, Paris, 1977, s. 230, 549.

minerar den verkliga principen (*SW*, VII, 405)²³ och alltså det personliga i handling – vilket gör det möjligt för den att bli människa för att kunna rädda människan (*SW*, VII, 380).

I *Stuttgarter föreläsningarna* finns en ansträngning för att tänka skapelsen av Sonen som en uppenbarelse för och en länk mellan det verkliga och det ideala i naturen: (*SW*, VII, 422, jmf *Aus Schellings Leben II*, 222.)

Idén om en Gud som alstras från Gud är en nödvändig filosofisk idé. Denna levande länk är det som hos Platon²⁴ och i Bibeln kallas Logos, Ordet är kopulan, alltså det som omedelbart skapar alla ting.²⁵

Marquet skriver insiktsfullt att det system som *Avhandlingen* ger upphov till

inte är något annat än berättelsen om den andra personens förvandlingar, och frihetens filosofi framstår när dess verkliga objekt en gång har begripits på så vis som en kristen filosofi. (*Liberté et existence*, 429)

Identitetens och totaliseringens punkt i naturen är människan: (*SW*, VII, 457)

Människan är det levande Ordet, som inträder mellan de båda världarna såsom mittpunkt. Hon är den punkt där naturen förklaras, i henne länkas universums kedja så att säga samman (*Stuttgarter privatvorlesungen*, 165)

förklarar Schelling i Stuttgart. Kristus har såsom Sonens förkroppsligade figur till uppgift att återupprätta människan i rollen som förmedlare (*SW*, VII, 463).

Det är nästan onödigt att tillägga att om Schellings antropomorfism mynnar ut i en kristologi, som vid detta stadium för övrigt bara är någ-

²³ I Stuttgart skulle Schelling komma att tala om Ordet som fusionen av vokaler och konsonanter (*SW*, VIII, 442 f).

²⁴ Tilliette signalerar i *Schelling une philosophie en devenir*, I, s. 343n att användandet av bilden av Sonen för att beteckna världen eller intellektet kommer från Platon (*Timaios*, 92c) och Plotinos. Schelling antog rentav att *Timaios* var ett senare skrivet och kanske till och med kristet verk, se brev till Windischmann den 1 februari 1804, i *Briefe und Dokumente III*, s. 46.

²⁵ *Stuttgarter privatvorlesungen*, Torino, 1973, s. 143. Hädanefter citerad som *Stuttgarter privatvorlesungen*. [Texten finns även i *SW VII*, s. 417-486. Red. anm.]

ra första stamningar i väntan på de systematiska framställningarna i *Uppenbarelsens filosofi*, så är denna kristologi blott spekulativ.

Guds nedsänkning

För övrigt likställer Schelling antropomorfiseringen och Inkarnationen. Låt oss inte glömma att det Absoluta inte är personligt (*SW*, VII, 407-408, 412). Man bör därför inte missta sig på innebörden i Guds nedsänkning.

Gud nedsjunker, och avsiktligt. Detta är vad Schelling tycks säga. Gud, som är vad han vill vara, kan degradera sig genom att bli mänskliga. Guds människo-blivande är inte bara begripligt i den kristna bemärkelsen, som Sonens Inkarnation, utan även i bred bemärkelse, som Guds antropomorfism i den mån han är personlig. ”Det är han själv som förödmjukar sig”, svarar Schelling till Eschenmayer (*SW*, VIII, 168). Redan i *Anti-Jacobi* citerades Hamanns uttryck angående skapelsen som ödmjukhet (*Demuth*), (VIII, 71)²⁶ och innan dess citerades *Diskurs om de plastiska konsterna*, med dess variant på förytterligande (*Entäusserung*), (*SW*, VII, 305). Man kan också finna anspelningar på Guds nedsänkning vid inkarnationen i vissa texter om den absoluta identitetens System, (t.ex. *SW*, V, 292, 432) men allt de gör är att beskriva Kristendomens situation i idéernas värld och i historien, och de kan knappast sägas vittna om ett fundamentalt karaktärsdrag hos systemet självt, eftersom Schelling ända till 1807 upprepade att det Absoluta inte kan träda ut ur sig själv.

Från och med 1809 blir nedsänkningen av Gud skapelsens ursprungliga handling:

skapelsens början är förvisso en nedvärdering av Gud: Gud sänker sig ned till det reala, och drar sig helt samman i det. (*SW*, VII, 429)

Vilket betyder att Gud är i färd med att skapa grunden. Denna nedsänkning är i själva verket en upphöjning. Och detta är anledningen till att Schelling tillägger att det i denna nedsänkningen inte finns något ovärdigt för Gud (*SW*, VII, 429). Särskiljandet av det Absoluta är ett framvisande av dess innersta väsen, vilket är kärleken. Om det stämmer att omega-Gud står högre i rang än alfa-Gud, så är nedvärderingen i så fall ett självgrundläggande, och den enda anledningen till att Gud

²⁶ Hamann, *Kleeblatt hellenistischer Briefe*, S W II, Wien, 1951, s. 171.

ansluter sig till det lägre är att han därigenom – eftersom särskiljandet är en personalisering (*SW*, VIII, 166) – kan överskrida sig själv, och när han avlägsnar sig kan överordna sig. Verklighetens position (B) är genom den gudomliga sammandragningen den första etappen i det företag som syftar till upphöjandet av det gudomliga, och denna position består i ett herravälde över själva denna verklighet. Schelling insisterar på en definition av grunden som bas och fundament (*SW*, VIII, 173).²⁷

Grunden är, som Schelling förklarar från och med *Avhandling om friheten*, en princip för upphöjelse (*SW*, VII, 377, 389; jmf *Aus Schellings Leben III*, 67) – vilket man också bör förstå på ett genetiskt och inte mekaniskt sätt, eftersom självgrundläggningen ansluter till den metod för potentiering [*potentiation*] som Schelling definierar som ”en succesiv objektivisering av det som tidigare var subjektivt, och som samtidigt medför en ständig upphöjning av subjektet” (*Aus Schellings Leben III*, 67; jmf *SW*, VII, 350).

Vi befinner oss långt från den gudomliga Kenosis [*Kénose*] som i *Uppenbarelsens filosofi* kommer att vara likvärdig med Inkarnationen,²⁸ och som kommenteras med utgångspunkt i Paulus Filipperbrev (*SW*, II, 6-8). Men man kan säga att Schelling tenderar mot den.

Den krökning in mot sig själv som följer på den expanderande rörelsen leder till ett berikande genom vilket Gud griper sig själv i sin enhet i människan. Vi inbjuds att revidera Evdokimovs vackra påstående, enligt vilket Gud på Korset ”mot Gud tog ställning för människan”,²⁹ och istället säga att Gud mot det Absoluta tog ställning för Gud i människan. I vilket fall som helst likställer Schelling i *Avhandling om friheten* inkarnation (Guds människo- blivande) och personlighet: för att kunna strida mot det personliga i ond bemärkelse måste ljuset (det gudomliga) anta formen av personlig och mänsklig gestalt:

eftersom bara det personliga kan hela det personliga, och Gud måste bli människa för att människan ska kunna återvända till Gud. (*SW*, VII, 380)

²⁷ Basis i *Avhandling om friheten* (*SW*, VII, 378 och 367n, Baader).

²⁸ Jmf. *SW*, XIV, 157 ff, och Xavier Tilliette, *Schelling une philosophie en devenir*, II, s. 456 f. Tillintetgörandet i *Filipperbrevet II*: 7 är det samma som en förmedling, säger Calvin i sin kommentar till samma passage.

²⁹ Paul Evdokimov, *Les Ages de la vie*, Paris: DDB, 1964, s. 44.

Jürgen Moltmanns ”kenotiska” variationer³⁰ på Schellings princip angående kunskapen genom motsatser (*SW*, VII, 373) är, hur intressanta de än är, inte acceptabla – åtminstone inte vad gäller tillintetgörelsen. Schelling tvekar inte att skriva under på en föreställning om Guds uppenbarelse i icke-Guden. I själva verket tillintetgör inte Gud sig själv genom självgrundläggandet och skapelsen, utan tvärtom *gör han sig varande / ontiserar han sig*, eftersom B (den verkliga enheten) är varat själv (*SW*, VII, 426).

För övrigt är Schellings argumentation och polemik riktad mot dem som *faktiskt* ställer fram föreställningen om en nedvärdering av det gudomliga genom en skapelse som går från högt till lågt, under det att den genetiska filosofin gör gällande en upphöjelse av Gud från lågt till högt, från icke-förståndet till förståndet. En passage i *Stuttgartföreläsningarna* sammanfattar alla problem och ger dem samtidigt en antropomorfiserande analogi:

Det högre i Gud håller så att säga det lägsta ifrån sig, från vilket det fram till nu var odifferentierat eller sammanblandat med, och omvänt så åtskiljer sig det lägsta från det högsta genom sin sammandragning – och detta är i människan lika väl som i Gud *begynnelsen av dess medvetande, dess personalisering*.

Men på samma sätt som människan i den process i vilken hon bildas och blir självmedveten utesluter det dunkla och medvetlösa inom sig själv, motsätter sig själv, inte för att för evigt lämna denna uteslutning i detta dunkel utan för att stegvis upphöja detta uteslutna, detta dunkel själv till klarhet, för att bilda det så att det kan bli medvetet, så utesluter även Gud det nedre i sitt väsen från det högre och tränger så att säga bort det från sig själv, men inte för att lämna det i detta icke-vara utan för att lyfta det upp ur det, och för att ur det från honom uteslutna icke-gudomliga – ur det som inte är han själv och som han just därför skilt från sig själv för att ur detta uppföstra, forma och skapa det som är likt honom och detsamma som honom. Skapelsen består därmed av att i det uteslutna frammana det högsta och det verkligt gudomliga. (*SW*, VII, 434)

Det reala placeras kronologiskt före det ideala. Därigenom beviljas det ingen förtur. Vördigheten tillfaller det mest högtstående, vilket är Guden-det-varande (*SW*, VII, 427; jmf VII, 368; VIII, 173, 205).

Omvändningen av det gemensamma perspektivet blir nödvändig därför att den gudomliga personlighetens måttstock är människan.

³⁰ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972, s. 32 f.

Schelling söker ständigt efter en bekräftelse för sin teologi i antropologin. Till exempel för att förklara den gudomliga egoismen (*SW*, VII, 438-439). ”Varje födelse är en födelse från mörker till ljus”; (*SW*, VII, 360) sådant är allt det levandes öde, vilket även en ”levande” Gud måste lyda (*SW*, VII, 403).

Grunden

Det är inte tillräckligt att på ett idealiskt sätt överföra mänskliga attribut till Gud. Man måste också förse Honom med möjligheten att acceptera dem. Denna roll tillfaller grunden. Föreställningen om grunden, som har en väsentlig roll i Schellings filosofi, ges i *Svar till Eschenmayer* en särskild behandling. Det är här som Schelling skiljer mellan existensen och det existerande, (*SW*, VIII, 164) under det att *Avhandling om friheten* enbart skilde mellan varat (*Wesen*) i den mån det existerar och varat (*Wesen*) i den mån det utgör existensens fundament (*SW*, VII, 357).

Det existerande betecknar det uppenbarade varandet som har bekräftat sig självt: ”Det enda som existerar är det som uppenbarar sig”. (*SW*, VII, 53) Guds själv-uppenbarelse är Hans existens, kunde Schelling säga i *Anti-Fichte* (*SW*, VII, 57). *Svar till Eschenmayer* har den fördelen att det skiljer det existerande från existensen som sådan och kallar Gud för det existerande (*SW*, VIII, 164. Jmf VII, 435). ”Subjekt” uppfattas i *Svar till Eschenmayer* (*SW*, VIII, 164) inte i bemärkelsen substans, vilket det kommer att göra senare hos Schelling (redan i *Världens tidsåldrar*, *SW*, VIII, 230). Här är det tvärtom det grundade: personen själv. *Svar till Eschenmayer* antar på denna punkt vokabulären från *Stuttgartföreläsningarna*. (Subjektet är det existerande, *SW*, VII, 430.)

En annan precisering har att göra med grunden, som i *Avhandling om friheten* definierades som det begär efter att frambringa sig själv som den Ena upplever (*SW*, VII, 359, 395, bilden upprepas i *Svar till Eschenmayer*, *SW*, VIII, 169). I *Svar till Eschenmayer* är grunden istället begäret som sådant (*SW*, VIII, 170). Schelling insisterar här på hur grunden karaktäriseras av att expandera, sprida sig själv, snarare än på dess sammandragande karaktär (trots att sammandragningen finns vid horisonten för all Schellings spekulation vid denna period). I *Avhandling om friheten* är tvisten mellan viljan till sammandragning och viljan till expansion en garant för gudomlighetens förmåga till fria beslut, och

alltså för dess personlighet (*SW*, VII, 396). Guds gradvisa sammandragning förklarar också skapelsens terrassering (*SW*, VII, 361, 362; jmf *SW*, XIII, 206-207) och är alltså en princip för uppenbarelsen i handling; den sliter isär den enhet som ännu inte har uppnått perfektion för att utifrån en ännu större splittring provocera fram en högre enhet (*SW*, VII, 404). Den är alltså expansionens motsats och dess fruktbara gräns. Slutligen, om det i *Avhandling om friheten* inte handlar om grunden som egoism, så återfinns begreppet i den ”absoluta interioritet” som överträffas av kärleken (*SW*, VII, 402).

Det förblir trots allt fallet att tolkningen av grunden som begär implicerar en dubbel bestämning. För det första är grunden begär efter uppenbarelse och alltså vilja till exteriorisering. För det andra är den även begär efter sig själv och vilja till interiorisering. Dessa två riktningar ansluter till varandra på deras gemensamma yta, vilket är viljan till självbekräftelse. För att exteriorisera sig måste varat i förväg ge sig själv en grund, och för att vara måste det börja med att vilja sig själv. ”Det ursprungliga varat är vilja” (*SW*, VII, 350) – vilket innebär:

Att vilja sig själv, att ta emot sig själv, att sammanfatta sig själv, sätta sig i sin helhet, allt detta är ett, och är allena den aktiva och sanna existensen. (*Weltalter*, 23)

Denna ursprungliga själv-bekräftelse är basen för självheten och den självets position som utesluter de andra. (*SW*, VIII, 224) Det är med denna dubbla rörelse som varat särskiljer sig. ”Grundens vilja”, menade Schelling i *Avhandling om friheten*, ”är att särskilja allt eller att göra allt till skapelse” (*SW*, VII, 381) – och ännu bättre: ”det onda är inget annat än arke-grunden för existensen” (*SW*, VII, 378: *Urgrund zur Existenz*, i *Svar till Eschenmayer: Grund zur Existenz*, *SW*, VIII, 164). Den rörlighet som kontrasteras i grunden och i Gud är principen för själva individuationen, det vill säga vad som är positivt i djävulen (*SW*, VII, 374).

Som den dubbla betydelsen av begreppet *Sehnsucht* – samtidigt begär och nostalgi – indikerar, så lyder grunden under två tendenser: tendensen att utträda ur sig och tendensen att återvända till sig.³¹

³¹ Jmf. Martin Heidegger, *Schelling*, s. 150. Octavio Paz skriver: ”*Querer* kommer från *quarere* (söka, fråga om), men det kommer snart att byta innebörd i spanskan, för att istället betyda passionerad vilja, begär. *Querer*: passionerat, kärleksfullt sökande.” (*Nouvelle Revue Française*, april 1967, s. 606.)

Distinktionen mellan varat i den mån det existerar och varat i den mån det är existensens fundament har Schelling i *Avhandling om friheten* kunnat använda för att förankra Guds personlighet i en verklig princip och naturen inom Honom, för att ställa fram blivandet och alltså livet i Gud, samt för att i en irrationell och oberoende rot till Gud finna förutsättningen för det ondas möjlighet. Men läsaren hade intrycket att Gud inte bara skapade utifrån sin grund, utan att han själv var alstrad av denna grund (Jmf *SW*, VII, 359-360). Vilket betydde att Gud skulle ha skapats av icke-förståndet eller att han vid ett visst ögonblick var helt berövad förstånd. När Schelling tvingas tänka om detta problem i *Svar till Eschenmayer*, anstränger han sig i själva verket för att förklara sig angående sin grundprincip (eller sin förnuftsprincip), som han redan innan tvisten med Eschenmayer skiljer från identitetsprincipen (*SW*, VII, 346) och ställer mot kausalitetsprincipen (*SW*, VIII, 173). Den 18 juli 1810 skriver han till Georgii:

Att jag med grund inte förstår orsak, tror jag att jag visat i tillräcklig grad), jag benämner grund också fundament, underlag, grundval och bas. (*Aus Schellings Leben II*, s. 221)

Identitetsprincipen och grundprincipen

Identitetsprincipen styr över det Absolutas väsen i den mån detta är en position av indifferens. I *Redogörelse för mitt filosofiska system* 1801 var allt vara underkastat identitetens lag, och de andra lagarna, i synnerhet kausalitetslagen, var enbart av värde för reflektionen eller i fenomenet (*SW*, IV, 116-117). Men i *Avhandling om friheten* åtskiljer Schelling identitetens position från indifferensens. Den förra betecknar det absolutas tillstånd, den senare tillståndet hos föreningen av motsatserna i kärleken (*SW*, VII, 408). Den nya åsikten, där identiteten likställs med omega-Gud, är möjlig med utgångspunkt i en splittring i det absoluta och alltså i en distinktion mellan indifferens och identitet som inte bara är formell och statisk, vilket var fallet i *Redogörelse för mitt filosofiska system*. I den mån identitetsprincipen dominerar kan skillnaden inte tänkas som effektiv. Detta är anledningen till att Schelling släpper på identitetsprincipens betydelsemättade kraft genom en sorts *epoche* som gör det möjligt för grundläggningsprincipen att utveckla sig – med andra ord, som bryter sönder den ursprungliga likgiltighetens transcendens hos denna *Ungrund* som ”delar upp sig i två eviga begynnelse” (*SW*, VII, 408) – till grund och existerande. Den nöd-

vändiga övergången, inte i spekulationen utan i Gud själv, från identitetslagen till grundläggningens princip, är i *Världens tidsåldrar* föremål för en anmärkningsvärd analys. Det *Ja* och det *Nej* som det rör sig om betecknar samtycket eller vägran till allt yttre vara. ”Det var omöjligt att Gud skulle uppenbara sig som ett evigt *Nej* utan att samtidigt uppenbara sig som ett evigt *Ja*, och *vice versa*, och ändå är det omöjligt för ett och samma Vara att vara samtidigt både *Ja* och *Nej*; det är absolut nödvändigt att Gud bestämmer sig för att vara det ena eller det andra, för att vara det ena utan att samtidigt vara det andra.

Vi befinner oss här i närvaro av den mest flagranta motsägelsen man kan föreställa sig. Det är omöjligt att lösa upp den genom att säga att Gud i själva sin natur redan är ett av de två (*Ja* eller *Nej*), vilket gör det möjligt för honom att inför det andra inta en icke-aktiv hållning. Detta beror på att Gud till samma grad av väsentlighet är det ena och det andra och följaktligen måste vara lika aktiv såsom det ena likväl såsom det andra.

Hur upplöser man alltså denna motsägelse? Genom att följa frågan närmare. Om Gud är aktiv och varande (existerande) som ett evigt *Nej*, kan han inte vara aktiv som ett evigt *Ja*, och för att på detta mycket upphöjda fall tillämpa de beteckningar vi redan har använt oss av så kan vi säga: om B är existerande kan inte A vara det, det vill säga det kan inte existera som *identiskt* med B, såsom *det samma* som detta; med andra ord, det kan inte vara existerande (i enlighet med det som vi här ovan antar) samtidigt som föregående och som närvarande, vilket inte hindrar att A skulle vara existerande som det följande och att, omvänt, när A är existerande (vilket ännu inte är säkert, utan bara tillåtet; i det fall, följaktligen, där A är existerande) så kan B inte vara existerande till samma grad som det förra, det vill säga som existerande i första hand och nu, vilket inte hindrar att det kan existera i det följande, i framtiden.

Men det är inte heller tillräckligt att B eller A, när A eller B är existerande, kan vara existerande; men givet att de två till samma grad är väsentliga för Guds natur så måste förhållandet vara sådant att Gud, när han är definierad som ett av de två, med nödvändighet och av just denna anledning samtidigt måste vara definierad som det andra, och att existensen av det ena skulle vara orsaken till det andras existens. På ett allmänt sätt låter sig det förhållande som impliceras av denna motsägelse reduceras till ett förhållande mellan grund (orsak) och grundlagt:

Gud är väl genomtänkt såsom både Ja och Nej, men det ena är det föregående (grund) och det andra det följande (det grundlagda).

Men det förblir trots allt fallet att när det ena är existerande kan det andra inte vara existerande som om det var *samma sak*; det vill säga, det förblir fallet att de två utesluter varandra ömsesidigt ur den tidsliga synvinkeln, eller att Gud inte samtidigt, på samma gång, kan vara *Nejets* Gud och *Jaets* Gud. Det är med avsikt som vi uttrycker oss på detta sätt, därför att det förhållande som det handlar om är inte ett förhållande där det följande, låt oss säga A, om det föregående, låt oss säga B, är givet, skulle upphävas eller absolut skulle upphöra att vara existerande; men B förblir ständigt och nödvändigtvis det existerande som hör till *sin egen tid*, och om A är givet så måste B alltid bestå som det föregående, på så vis att A och B existerar samtidigt men ändå vid olika ögonblick. Därför att dessa olika ögonblick (ett begrepp som likt så många andra har försvunnit från den moderna filosofin) kan samtidigt som de förblir olika vara samtidigt, rentav *måste* de vara samtidigt, för att uttrycka sig exakt. Den förflutna tiden är inte en upphävd tid; förvisso kan inte det förflutna existera som om det vore närvarande, men det måste i egenskap av att vara förflutet samexistera med det närvarande; det framtida är förvisso inte en närvarande existens, men det måste *samexistera* med det närvarande i egenskap av att vara framtida, och det är fullkomligt absurt att tänka på varat-i-framtiden och varat-i-det-förflutna på samma sätt som man tänker på något totalt icke-existerande.

Så är det alltså endast motsägelsen i dess högsta stegring som bryter upp evigheten och istället för den enda evigheten sätter en följd av evigheter (eoner) eller tider. Men det är just denna följd av evigheter som vi tillsammans kallar *tid*. Enligt denna lösning öppnar sig alltså evigheten i tiden. (*SW*, VIII, 302)

Genom övergången från identitetsprincip till grundprincip temporaliseras evigheten och Gud blir till.

Schelling gör i *Svar till Eschenmayer* rätt i att vidhålla att han i *Avhandling om friheten* introducerar skillnaden mellan grunden och det existerande. Detta visar sig för övrigt i den sista sektionen i detta verk, där författaren insisterar på att anmärka att distinktionen inte bara är logisk, utan verklig (*SW*, VII, 407). Och han talar just om grunden för existensen å ena sidan, och om grunden till det existerande (det idea-la/väsendet) å den andra (*SW*, VII, 408 f).

Splittringen i det Absoluta blir en princip för själv-uppenbarelse (*SW*, VII, 373). Det är viktigt att tillägga att denna själv-uppenbarelse blir möjlig genom upphöjandet av en princip ovanför den andra (*SW*, VII, 439). Det är splittringen som, på ett visst sätt, grundlägger grunden, därför att den låter det existerande framträda som grundlagt på varat.

Grunden verkar som uppenbarelsens medium, (*SW*, VII, 439) och mer exakt som dess instrument (*SW*, VII, 361, 363; jmf VI, 371 f). Grundläggandet är därigenom ett överträffande. Det vore helt korrekt att tillägga att förståndet inte härstammar från icke-förståndet, utan ställer fram sig ovanför det, det vill säga grundlägger sig på det. Det finns ingen kausal följd, ingen direkt skapelse, utan ett möjliggörande där den högre kraften tar stöd mot den lägre, som därmed blir dess möjlighetsbetingelse (*SW*, XI, 387, *Aus Schellings Leben II*, 221: "conditio sine qua non". Jmf *Faidon*, 98b.).

Det är bara ett objekt som har ställts fram i ljuset som kan kasta en skugga. Det är i denna bemärkelse som Schelling i *Svar till Eschenmayer* skriver att på samma sätt som mörkret är *betingelse* eller *grund* för exterioriseringen, det vill säga för existerandet, så är ljuset såsom skapande *orsak* till ett vara-i-sig hos mörkret (*SW*, VIII, 174). Men samtidigt uttalas den ömsesidiga bestämningen av det existerande och grunden bättre än i *Avhandlingen*, där var och en i en sorts ontologisk cirkel är den andres *Prius* (*SW*, VII, 358) – i bemärkelsen av *conditio sine qua non*, genom vilken det existerandes informerande funktion förnekas.

För att uppnå en högre precision återvänder Schelling i *Svar till Eschenmayer* till det Absoluta, som är ursprunget till grunden och det existerande och som är ställt ovanför dem båda, (*SW*, VIII, 164, 172) vilka uttalas om det Absoluta "disjunktivt och var och en *för sig*". I denna återgång till det Absoluta finns det inga eftergifter från Schellings sida, inte heller något bluffartat tillgripande av föråldrade och demoniserade begrepp. Han är förvisso mån om att återknyta till identitetssystemet och i synnerhet till *Redogörelse för mitt filosofiska system*, som han fortfarande åberopar sig på. I själva verket bevarar han för identitetssystemet betraktandet av Gud såsom det Absoluta, det vill

säga såsom begripen *sub specie æternitatis* (*SW*, VII, 407; jmf *SW*, VI, 24; VII, 422).³²

Uppgiften för *Världens tidsåldrar* kommer att bestå i att visa hur gudinnan blir Gud, hur hon bryter med sin absoluta status. Alltsedan *Avhandling om friheten* har den outgrundliga gudomliga friheten bekräftats av Gud (*SW*, VII, 396). Samtidigt anstränger sig Schelling inte utan svårigheter och på olika sätt för att sträcka ut den till det Absoluta (*SW*, VII, 429, etc.). Det är här viktigt, i det sammanhang som utgörs av grälet om antropomorfismen, att den ursprungliga viljans första sammandragning är besläktad med det beslut:

varigenom det mänskliga väsendet före alla enstaka eller tidsliga handlingar drar sig samman till ett inre bestämt väsen, eller ger sig själv det som vi kallar karaktär. (*Weltalter*, 93; jmf *SW*, VII, 429)

Karaktären är inget annat än själv-grundläggandet.

Friheten

Enligt författaren till *Avhandling om friheten* är det den mänskliga frihetens problem som ger upphov till en vederläggning av idealismens totaliserande anspråk (*SW*, VII, 352). Det är på grund av att friheten i all dess omätbarhet och otrolighet – såsom *mänsklig* – placerades i centrum av systemet som detta förskjuts och omorganiserar.³³ Om Schelling insisterar så envist på förståndets ypperlighet som skillnadens organ, och om han favoriserar personligheten på bekostnad av det opersonliga, så är det just därför att friheten själv garanterar det särskildas företräde, och om friheten nedvärderar det abstrakta universumet till det individuella så upphöjer den det därigenom till det personliga och alltså till en verklig, konkret universalitet.

Eftersom systemets mittpunkt har modifierats så ändrar det inriktning och färg. Och bestämningen av friheten såsom mänsklig återverkar på Guds själva natur, som förser sig med en liknande avgrundsdjup frihet och alltså med en de motsattas makt (jaet och nejjet). Mot den nihilism som redan pekar mot horisonten för dem som säger: antingen

³² Dessutom förbereds denna icke-grundens doktrin i *Avhandling om friheten* med påståenden som: "Eftersom nu grunden också i sig innehåller hela det gudomliga väsendet, bara inte som enhet", *SW*, VII, 378.

³³ Jmf. Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York: Touchstone Book, 1972, s. 444.

Gud eller jag, eller: jag kan bara vara fri om Gud inte existerar,³⁴ så stärker Schelling den gudomliga personligheten genom den mänskliga frihetens position.

Samtidigt är det genom denna position som vi träder in i det fördolda och motsägensens, isärslitningens och försoningens region. För att kunna begripa den i dess effektiva och kontrasterade kraft måste filosofen beväpna sig med dialektiken.

Dialektiken

Alla invändningar som filosofen riktar till sin motståndare – feltolkning av *Avhandling om friheten* och icke-filosofins meningslöshet – löper samman i oförmågan att förstå ”genetiken” och ”dialektiken” (*SW*, VII, 177). Ordet uppträder en enda gång i *Svar till Eschenmayer*, men inte mindre än nio gånger i *Avhandling om friheten*, vilket rent proportionerligt är mer än i Hegels *Andens fenomenologi* (*SW*, VII, 342, 400, 401, 407, 414 (tre gånger), 415).

”Varje vetenskap måste passera genom dialektiken”, skriver Schelling i inledningen till *Världens tidsåldrar* (*Weltalter*, 8, 117; *SW*, VIII, 205). Men dialektiken är inte vetenskapen själv (*Weltalter*, 5, 114; *SW*, VIII, 201) om den är nödvändig för den *historiska* framställningen om det Absoluta.

Heidegger har på ett utomordentligt sätt beskrivit den dialektik som Schelling förutsätter:

’Dialektisk’, *dialegein*, betyder här: att förstå den ena [termen] i dess passage (*dia*) genom den andra i dess väsentliga relation till andra och inte endast förstå den direkt. (*Schelling*, 140)

Den gäller samtidigt för reflektionen och för reflektionens objekt, på ett knappt förmedlat sätt.

Att på objektets nivå tillskriva dialektiken till det som är, är att såsom *effektiv* princip godta den uppenbarelse i det motsatta som *Avhandling om friheten* hänvisar till (*SW*, VII, 373, 400) och som *Stuttgarterföreläsningarna* kallar ”motsättningens fundamentala lag”. Det handlar där inte om något annat än totalitetens inre struktur:

³⁴ ”De flesta skulle om de var ärliga tillstå att enligt deras föreställningar tycks den individuella friheten för dem motsäga alla egenskaper hos ett högsta väsen, exempelvis allsmäktighet. Genom friheten antas en enligt sin egen princip obetingad makt utom och brevid den gudomliga” *SW*, VII, 339.

Det är säkert uppseendeväckande för det vanliga abstrakta betraktelsesättet att det i Gud skulle finnas en princip som inte är Gud, som är utan medvetande och ringare än Gud själv. Den som föreställer sig Gud som en tom identitet kommer uppenbarligen inte att kunna förstå detta. Beviset för nödvändigheten av detta antagande ligger i *motsatsens grundlag*. Utan motsats inget liv. Motsatsen finns nämligen i människan och i varje existens överhuvudtaget. Också i oss finns ett rationellt och ett irrationellt. Varje ting behöver för att manifesteras sig något som i strikt bemärkelse inte är det självt. (*SW*, VII, 435)

Vi återkommer till föreställningen om en inre motsättning som är nödvändig för livet, en föreställning som går tillbaka till Herakleitos och som man kan läsa om hos Platon (*Faidon*, 70d-71a). Schelling uppfattade grunden som en dynamiserande mot-princip. Dynamiken och dialektiken sammanfaller i detta avseende, som Tillich påvisar.³⁵

På reflektionens nivå utgör dialektiken den metod som gör det möjligt att gripa dialektikens dynamik, det vill säga det motsatta enhet: Gud som par.

Sammanfattningen till *Avhandling om friheten* antyder vid vilken punkt de två nivåerna har kontakt med varandra:

det är endast förståndet som lyfter fram och till actus upphöjer det som är förborgat i denna grund och blott *potentiellt*. Detta kan endast ske genom åtskillnad, alltså genom vetenskap och dialektik, om vilka vi är

³⁵ *Systematic Theology I*, London: SCM Press, 1978, s. 246. "Potentialiteten och aktualiteten framträder i den klassiska teologin i den berömda formeln att Gud är *actus purus*, den rena form i vilken allt potentiellt är aktuellt och som är den gudomliga fullhetens eviga självintuition. I denna formel absorberas den dynamiska sidan av motsatsparet dynamik-form av formsidan. Ren aktualitet, det vill säga aktualitet fri från varje element av potentialitet, är ett bestämt resultat; det är inte levande. Livet inkluderar åtskillnaden mellan potentialitet och aktualitet. Livets natur är aktualisering, inte aktualitet. Den Gud som är *actus purus* är inte den levande Guden. Det är intressant att även de teologer som har använt begreppet *actus purus* vanligen talar om Gud i Gamla testamentet och den kristna erfarenhetens dynamiska symboler. Denna situation har lett vissa tänkare – delvis under påverkan av Luthers dynamiska Gudsbegrepp, och delvis under inflytande av det ondas problem – till att understryka det dynamiska elementet i Gud och att nedvärdera stabiliseringen av dynamiken i den rena aktualiteten. De eftersträvar att åtskilja två element i Gud och de påstår att dessa två element, i den mån Gud är en levande Gud, måste förbli i ett spänningsförhållande till varandra. Vare sig det första elementet kallas *Ungrund* eller "naturen i Gud" (Böhme), eller den första kraften (Schelling), eller viljan (Schopenhauer), eller det "givna" i Gud (Brightman), eller den *meontiska* friheten (Berdyajev), eller det kontingenta (Hartshorne) – alla dessa fall är uttryck för det som vi har kallat "dynamik", och det är försök att förhindra det dynamiska elementet i Gud från att förvandlas till ren aktualitet".

övertygade att endast de är förmögna [...] att fastställa och för alltid föra detta system till kunskap. (*SW*, VII, 413-414, min kursivering)

Och om förståndet, som är själva den dialektiska principen (*SW*, VII, 415) finns både i människan såsom ett filosoferande om skillnaden, och i Gud, såsom en individuations- och informeringsprincip, så finner det mänskliga förnuftet på samma sätt sin garant i den gudomliga Sofia (*SW*, VII, 415).

Översättning från franska av Kim West