

Schellings politiska filosofi, Gud och individens frihet

Anders Bartonek

Inledning

Theodor W. Adorno iakttar hur individen, som visserligen får spelrum att utveckla sin särskildhet, sina färdigheter, sin strävsamhet och sina behov i Georg Wilhelm Friedrich Hegels teori om det borgerliga samhället i *Rättsfilosofin*,¹ trots allt – liksom hela det borgerliga samhället – integreras och upphävs i statens enhet hos Hegel.² I Hegels stat är individen – eller hon *ska* åtminstone vara det – medvetet och frivilligt medlem av statens sedliga enhet och har övergått från att vara en strävsam egoist – omedveten om det allmänna sammanhang hon är en del av – till att målmedvetet vilja vara en del av staten och utföra sina handlingar och sitt arbete för det kollektivias bästa.³ Men Adorno problematiserar detta det kollektivias företrädare framför det individuella: det bildas hos Hegel en tydlig hierarki mellan det allmänna och det individuella, där det senare blir ett medel för det tidigare och inte tvärtom. Det är samtidigt betecknande att staten hos Hegel själv inte riktigt klarar av att binda ihop det spretiga borgerliga samhället i sin sedliga ram, vilket Adorno påpekar.⁴ Åtminstone ingår det i Hegels teori om staten att polis, korporation och rättsväsendet ges funktionen som instanser, vilka ska hjälpa processen på traven. Genom dessa ska det skapas en känsla av gemensamhet och de ska bädda för de egoistiska individernas insikt om det sedliga kollektivets nödvändighet.⁵ Det är alltså osäkert hur övertygad Hegel verkligen är om att skillnaderna kan förenas.

Min fråga till Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – som inte alls formulerar en lika utvecklad politisk filosofi som Hegel⁶ – är om hans tänkande landar i samma problematik. Jag vill alltså analysera Schellings politiska filosofi mot bakgrund av denna problematisering av Hegels politologi genom Adornos ögon. Det kommer dock inte bli fråga om en detaljerad jämförelse mellan Hegel och Schelling, och varken Adornos positioner gentemot Hegel eller Schelling kommer heller att diskuteras. Frågan härrör ur en misstanke att Schellings tänkande riskerar att landa i denna problematik, en förbryllande misstanke som uppstod vid en läsning av Schellings *Frihetsavhandling* (från 1809) tillsammans med doktorandkollegor på filosofiämnet vid Södertörns högskola. Orsaken till förvåningen över denna farhåga – jag hade antagit att Schelling inte borde hamna där Hegel landar – härrör å andra sidan ur studier av Schellings tidiga naturfilosofiska skrifter,⁷ vilka emfatiskt pekar på vetandets och systematisere-

randets gränser när det kommer till överblickandet av naturen och dess ursprung i det obetingade. Att allt alltså inte uppgår i rationella system (i det här fallet vetandets) var för mig en indikation på att Schelling även på det politiska planet skulle lämna utrymme för det som inte det politiska systemet riktigt kan greppa och inte istället bända in det i det samma. Även Schellings tänkande i dess mellanfas och sena fas håller fast vid denna förnuftskritik.⁸

Martin Schraven skriver emellertid att Schelling genom hela sitt verk försvarade individen mot statens allmänhet,⁹ vilket ger anledning att tro att min farhåga inte kommer att besannas. Hermann Zeltner argumenterar liknande, men ser olika faser i Schellings tänkande, i vilka statens roll betonas olika. Zeltner menar dock att individen på ett genomgående sätt prioriteras av Schelling.¹⁰ Schelling vill samtidigt inte bara värna om individen, utan är generellt kritisk till staten, men menar samtidigt att den är nödvändig av olika skäl. Schelling kritiserar tidigt staten för att vara mekanisk och att dess maskin och kuggghjul utesluter all fri individualitet.¹¹ Staten kan inte vara ändamål, men betraktas av Schelling ändå som nödvändig. Schelling förstår staten snarast som ett negativt ramverk, i och genom vilket individens positiva frihet ska kunna få utrymme. Ett år efter utgivningen av *Frihetsavhandlingen* håller Schelling 1810 de så kallade *Stuttgarter Privatvorlesungen*, i vilka han utvecklar idén om en stat som är reducerad till det nödvändigaste. En förnuftsstat kan aldrig på ett sant sätt ena alla individer. Denna förståelse av staten är starkt präglad av Schellings teologi.¹² Enligt Schraven kan denna statsteori ses som konstruerad utifrån *Frihetsavhandlingens* frihetsbegrepp såsom situerat i människans förmåga att välja det onda eller goda.¹³ Hur nödvändig staten än må vara, kan den aldrig vara människornas slutpunkt och sanna enhet. Till sin tendens får individen dock en mindre stark och staten en starkare roll här än i den tidiga filosofin. Schelling kritiserar Hegels förvandling av staten till något gudomligt, vilket den aldrig kan vara: inrättandet av en himmel på jorden är dömt att misslyckas.¹⁴ För Schelling är staten snarare en nödvändig övergångslösning, den utgör vägen till Gud, men kan inte vara denna slutpunkt själv.¹⁵ Det gäller att begränsa staten för att möjliggöra friheten i Gud. Och friheten i Gud består i att individerna såsom självständiga i frihet väljer att leva i enhet med Gud. Staten blir då förutsättningen för det högre livet,¹⁶ men inte detsamma själv, som hos Hegel. En enhet av fria andar kan bara, som Schelling skriver, finnas i Gud.¹⁷

Hegel och Schelling utgår från samma föreställning om moderniteten – dess aktualiserande av individuell frihet¹⁸ – men de förhåller sig olika till den, vilket Schellings rädsla för att staten ska hindra individens utveckling är en indikator för. Men frågan är om Schelling verkligen undkommer faran att göra individen till ett blott exempel av en allmänhet? Den risk jag ser med Schellings teori är att den visserligen försöker undkomma att

bygga in individen i *statens* allmänhet, men eftersom en verklig frihet – som vi kommer att se – enligt Schelling i *Frihetsavhandlingen* innebär att välja bort sin egoism till fördel för ett frivilligt liv i enhet med Gud, ställs frågan, om inte en sådan enhet också innebär ett förtryck av individen. Återkommer den statspolitiska och individbegränsande figuren, som Schelling kritiserar, hos honom själv i teologisk-politisk form? Hävdas individen av Schelling mot staten, men inte mot Gud?

Min frågeställning försöker jag huvudsakligen besvara genom en läsning av Schellings *Frihetsavhandling* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*) – ett verk som kan lokaliseras till mellanfasen i Schellings tänkande och kan betraktas som den viktigaste av Schellings publicerade politiska skrifter. Jag kommer dock att inleda med en kort introduktion till Schellings politiska tänkande genom att redovisa huvudtankarna i hans tidiga och första politiska text, ”*Neue Deduktion des Naturrechts*” (1795).¹⁹ Denna redovisning får agera kontrastyta till diskussionen av *Frihetsavhandlingen*. Efter föreliggande texts huvuddel om *Frihetsavhandlingen* kommer jag att ge en utblick över Schellings sena politiska tänkande vad gäller relationen mellan individ och det allmänna. Individbegreppet är centralt i ”*Neue Deduktion des Naturrechts*”, men inte på samma sätt i *Frihetsavhandlingen*, i vilken han använder begrepp som *Geist*, *Persönlichkeit*, *Selbstheit*, *Eigenwille* och *Partikularwille*. Det ser jag inte som ett hinder för att jämförande diskutera hur Schelling hanterar frågan om det individuella eller enskilda i relation till det allmänna.

Schellings tidiga politiska tänkande

Schellings tidiga politiska tänkande tar sig uttryck i en kort avhandling från 1795: ”*Neue Deduktion des Naturrechts*”. Denna avhandlar huvudsakligen relationen mellan individuell och allmän vilja. Schellings argumentation innehåller ett starkt individualistiskt fokus, samtidigt som jag menar att det individuella eller subjektiva företräde framför det allmänna och objektiva har överdrivits i Hans Jörg Sandkühlers och Alexander Hollerbachs tolkningar.²⁰

Schellings filosofi befinner sig 1795 i sin vagga – han är endast 20 år gammal och väldigt influerad av Johann Gottlieb Fichte²¹ – men sysselsätter sig redan med ett begreppspar som kommer att spela en stor roll i Schellings tänkande: det obetingade och betingade. Det obetingade är för Schelling det som gör något till något, medan det betingade är det som har gjorts till ett ting genom något annat. Det obetingade är subjekt, det betingade ett objekt. Målsättningen för individen i det politiska är att utvecklas till ett fritt väsen i sig och inte till ett objekt (för andra). Som objekt kan människan inte vara fri, för hon härskar då inte över sig själv, utan betingas av andra. Som väsen i sig blir hennes frihet inte inskränkt

av något, utan hon blir ett subjekt som styr sin egen värld: världen blir, som Schelling skriver, hennes moraliska egendom. Och allt som är objekt får hon härska över.²² Människan ska sträva efter obetingadhet.²³ Det obetingade i människan genom vilket hon blir fri eller som utgör själva hennes frihet är *formen* hos hennes individuella vilja.²⁴ Det är denna som kommer att betinga den allmänna viljan, även om den individuella viljan kommer att ”underkasta sig” den allmänna. Viljan förstår Schelling som ursprungligt absolut och tänker sig att dess form är identisk överallt.²⁵ På viljans ideala eller intellektuella plan är alla viljor identiska, men på det empiriska planet är de dock icke-identiska.²⁶ Människorna står inför varandra i ett tillstånd av självhävdelse och kamp, ett tillstånd som kan jämföras med Hobbes tanke om ett krig alla mot alla.²⁷ I denna situation av empiriskt konkurrerande förhindras friheten att fullbordas, därför krävs det av individerna att de ger upp sin empiriska frihet för att just rädda sin frihet. Det gäller att försöka sluta sätta den egna friheten mot andras frihet, så att dessa slutar att göra detsamma.²⁸ Individen gör dock inte anspråk på individualitet genom att underkasta sig det allmänna, utan genom att hon gör anspråk på individualitet underkastar hon sig det allmänna. Individen kan bara underkasta sig den allmänna viljan om hon därigenom hävdar den individuella.²⁹

Bärande för Schellings tänkande i denna text är åtskillnaden mellan den allmänna och den individuella viljans *form och materia* (eller form och innehåll). Grundläggande för relationen mellan form och materia är att det är formen som bestämmer materian, eller: formen är det betingande och materian det betingade. Därför är det också viljans form som bestämmer dess materia. Denna åtskillnad ger då i detta sammanhang fyra dimensioner: den individuella viljans form och innehåll och den allmänna viljans form och innehåll. Nästa steg blir att bestämma deras inbördes relation. Enligt Schelling får den allmänna viljan sin form från den individuella viljans form.³⁰ Däremot bestämmer den individuella viljan sin materia i enlighet med den allmänna viljans materia. Individen hävdar sin individuella vilja mot den allmänna vad gäller formen, inte vad gäller materian, materian bestäms genom den allmänna viljan.³¹ Vad gäller innehållet är individen alltså beroende av det allmänna, men inte när det kommer till formen. Men eftersom formen bestämmer materian och den allmänna viljans form bestäms genom den individuella viljans form kan Schelling skriva att den allmänna viljans materia bestäms genom formen hos den individuella.³² Alltså: den individuella viljan måste, när det kommer till materian böja sig för det allmänna – när det kommer till viljans innehåll och dess plikter etc. Men detta är ingen underkastelse i egentlig mening, eftersom denna materia är bestämd genom den individuella viljans form. Individen inskränks bara genom den allmänna viljans materia, som ju samtidigt är betingad genom den individuella viljans form.³³

Nu skriver Schelling att individen har rätt till allt den gör anspråk på

vad gäller viljans form eller som motsvarar denna form.³⁴ Den har alltså rätt till sin egen individuella viljas materia, men för att säkra sin frihet väljer den vägen via den allmänna viljan. Men den underkastar sin viljas materia bara under den allmänna viljan, om den allmänna viljan är bestämd genom formen hos den individuella viljan. Den individuella viljan har bara rätt att gå emot den allmänna viljan om dess materia *går emot* formen hos den individuella viljan, vilket dock inte kan hända.³⁵ Det förutsätter att den allmänna viljans form inte skulle vara bestämd genom den individuellas form och som sådan kan den inte existera. Jag har rätt att hävda min viljas självhet mot den allmänna viljan, även vad gäller materian, bara jag hävdar självheten i enlighet med min viljas form.³⁶ Men därigenom kommer jag att vara konstitutiv för den allmänna viljan och därmed inte hävda mig mot den.³⁷

Även om denna förståelse av det politiska och av relationen mellan individuellt och allmänt har en stark individualistisk prägel, framstår det tydligt att det individuella vill och behöver ingå i ett allmänt sammanhang för att säkra sin frihet. Det allmänna blir därmed till för individen, men individen kan inte motsätta sig den allmänna viljans form, eftersom denna har blivit betingad genom den individuella viljans form. När det kommer till materian ska individen dessutom underkasta sig det allmänna, men endast såvida materian överensstämmer med viljans form. Jag tycker att denna ”deduktion” snarast kan betraktas som ”induktivt begrepp om det politiska”, utan att förfalla till ett naivt begrepp om det individuella som helt underskattar värdet av ett politiskt sammanhang.³⁸ I *Frihetsavhandlingen* riskerar Schelling i mina ögon att förlora detta värnande av individen ur sikte.

Frihetsavhandlingen

Jag kommer nu till Schellings avhandling om den mänskliga frihetens väsen, vilken kan lokaliseras till hans mellanfas.³⁹ Schelling ställer här inledningsvis frågan om hur frihet och nödvändighet kan tänkas samman. Även den därmed besläktade frågan om relationen mellan frihet och system får en viktig roll: kan de tänkas samman? Måste de tänkas samman? Eller är de konträra? Både frågan om frihet och nödvändighet å ena sidan och om frihet och system å den andra handlar om att förbinda det fria med det ofria, det bundna med det obundna. Schelling utgår från att det inte går att avstå från något av dem. Ett system utan frihet är lika otänkbart och dött som en frihet vore helt sammanhangslös, godtycklig och realitetslös utan system. Schelling fastslår att om frihet har någon som helst realitet kan den inte inneha en perifer position i det filosofiska systemet och eller världens sammanhang, utan måste vara central. Individens frihet hänger ju på något sätt samman med världshelheten, och det gäller att bestämma vari denna koppling mellan frihet och system består. Åt-

minstone i det gudomliga förståndet måste det enligt Schelling finnas ett system som består tillsammans med frihet. Och det är utifrån den i Gud möjliggjorda friheten som Schelling formulerar människans deriverade frihet. Men innan jag fortsätter till frågan om relationen mellan Gud och människorna vill jag påpeka att frågan om frihet och system är analog till frågan om relationen mellan det allmänna och individuella: hur ska det individuella förstås i relation till det allmänna utan att drunkna i det samma?

Schelling försöker nu bestämma i vilken relation människorna (det individuella) måste förstås i till Gud (det absoluta). Han menar att Gud uppenbarar sig genom människorna, Gud förverkligar sig genom människorna. Gud är det invecklade som vecklas ut i människorna.⁴⁰ På samma sätt bestämmer Schelling identitetsprincipen inte som en enhet som om och om igen snurrar på stället, utan som en progressiv, skapande och levande princip.⁴¹ Guds självutveckling fortsätter i människorna, eller för att kunna utvecklas behöver Gud uppenbara sig i människorna. Gud är visserligen det obetingade som betingar de ur honom deriverade människorna och därmed inte att betrakta som indifferent i relation till sin produkt, men Guds livsimpuls lever inte bara vidare i människorna, utan intensifieras snarare genom dem. Resultatet är levande, inte dött – annars skulle ju Gud dö i sin produkt – men det är relativt självständigt. Schelling jämför här med ögat: det kan bara existera i organismens helhet, men har en viss frihet, vilket dess förmåga till sjukdom visar, en sjukdom som inte direkt blir till hela organismens. Människorna måste som Guds representationer (eller representanter) vara självständiga väsen.⁴² Samtidigt är Gud actu existerande i människan.⁴³

En kort förhandsutvärdering: i detta att de enskilda människorna får en så central roll syns en tendens som kan utvärderas positivt utifrån min fråga huruvida det individuella får en underordnad roll i relation till det allmänna hos Schelling eller inte. Det är positivt att Gud (det hela) utvecklas och är beroende av de relativt självständiga enskilda människorna för sitt eget förverkligandes skull.

För att återgå till Schelling är det värt att notera huvudlinjerna i den process i vilken Gud och människorna är situerade och genom vilken Guds och människornas frihet ska bli verklighet. Schelling skiljer mellan det som är grund till existens och existensen själv. Likaså hos Gud: Guds och tingens existens har sin grund i något hos honom som inte *är* han själv, nämligen i grunden för hans existens. Guds grund är något som i Gud inte är Guds existens själv. För att Gud ska vara Gud kan inget finnas utanför honom, men hans existens måste förklaras genom dess egen grund, vilken föregår existensen. Detta gör Gud kluven i sig själv och ger honom en frihetsmöjliggörande dynamik. Men allt måste enligt Schelling ha börjat i en regellöshet, en indifferentens till ”grund” för den ordnade världen ligger en ogripbar regellöshet och rest, som inte kan fattas eller rekonstrueras

genom förståndet. Den föregår all grund och existens och alla dualiteter av till exempel grund och existens. Om allt bestod av dualiteter skulle förklaringen av världen fastna i en oändlig kedja av betingade fenomen och aldrig nå fram till det obetingade. Denna alla predikat föregående indifferens kallar Schelling ogrund eller avgrund.⁴⁴ Processen från indifferens till Guds grund och Guds och människornas existens drivs av en längtan till kärlek.

Människans frihet består nu enligt Schelling väsentligen i förmågan till det onda och goda.⁴⁵ Det ondas splittring är möjliggjord i Guds grund, eller i grundens vilja, medan Guds vilja är att universalisera och sammanföra allt och låta föra det mot en enhet med ljuset och hålla det vid liv i detta.⁴⁶ Men Guds vilja sätts på spel i människan, eller Gud måste till och med riskera sin egen målsättning genom att själv sätta den på spel i gestalt av människan. Schelling vill både undvika att det onda antingen helt enkelt förstås som verkligt och då blir oundvikligt eller att det förnekas. Det måste vara möjligt, men får inte vara oundvikligt.⁴⁷ I människan ger Gud sig själv möjligheten att bestämma sig för eller mot det onda.

Schelling bestämmer nu människan som ande – *Geist* – i vilken Gud uppenbarar sig.⁴⁸ Som ande är människan ett (relativt) självständigt väsen som har Guds utveckling i sin hand, eller sett ur Guds synvinkel måste denne frambringa sig själv som ande för att förverkliga sin frihet. Det sker alltså därigenom att Gud i människan möjliggör möjligheten att välja det onda. På samma gång som människan är självständig ande är hon en självhet, *Selbstheit*; som ande är hon ett särskilt väsen som är skilt från Gud. Människan utvecklar en personlighet och tar sig ur sin funktion att vara ett blott verktyg för naturens process.

Men människan som ande är bara fri och över naturen i den mån hon inte väljer att skilja sig från ljusets princip.⁴⁹ Den enhet av ljus och mörker, som enligt Schelling är oupplöslig i Gud, kan brytas isär i människan. Om hon väljer att vända sig bort från helhetens universalvilja och dess ljus och försöker hävda sig som enskild och oberoende partikulärvilja upplöses de i Gud oupplösliga principerna. Hävdandet av egen- och partikulärviljan till allmän regel är det onda. Människan får här något som liknar maktgalenskap: människan tror att hon klarar sig själv utan stöd och grund i krafternas samspel i enlighet med gudomligt mått och gudomlig jämvikt. Ett sant liv kan dock bara bestå inom det ursprungliga förhållandet. En egenvilja som bara vill leva för sig själv kan inte vara fri. Egenviljan tror att hon beror på sig själv och ser inte att hon grundar i Guds grund och ordning och på dess enhet av ljus och mörker. Slavoj Žižek beskriver denna ondhet hos Schelling i termer av en kortslutning mellan det partikulära och det universella.⁵⁰ Schraven skriver att det onda är självhetens fränkskiljande från Gud.⁵¹

Samtidigt är en viss självhet nödvändig för utvecklandet av frihet och det avgörande är i vilket förhållande människans egenvilja ställer sig till

universalviljan. Schelling gör i *Stuttgarter Privatvorlesungen* en tydligare differentiering av *Geist*-begreppet och visar därmed att egoismen inte är ond i sig. Den första dimensionen är människan eller *Geist* som *egenvilja*, med vilken det godas reella motsats i människan betecknas, men som inte i sig ännu är något ont, utan det som är den nödvändiga motsatsen för *förståndet* (den andra dimensionen av *Geist*) att övervinna och höja sig över. Utan det ideala förståndet vore den grundläggande egenviljan blind, förståndet utgör människans omtänksamma sida. Den tredje dimensionen är den *egentliga viljan*, vilken utgör den sammanhållande indifferenspunkten mellan de första två. I denna egentliga vilja förhåller sig människan både till (den nedre) naturen – till sin grund – men också till det som är högre än den själv.⁵² I *Frihetsavhandlingen* är Schelling tydlig med att egenviljan inte i sig är något negativt, utan snarare den grundläggande verksamheten, aktiviteten eller drivkraften som friheten förutsätter – även ursprungligt i Gud. Men egenviljan ska hålla sig kvar i grunden, annars, om den inte längre är denna bas, utan blir viljans organ eller verktyg, blir den blott en partikulärvilja som förväxlar sig med det hela – det uppstår en partikulärsjukdom. Upphöjandet av egenviljan, inte egenviljan i sig, är problemet.⁵³ Det onda får inte vara mer än en potentialitet.⁵⁴

Guds uppenbarelse kräver alltså att Gud riskerar det möjliga skeendet att den enskilda viljan tror sig kunna stå för sig själv, utan grund i Gud. Det godas förverkligande kräver att det riskeras via utvecklandet av själviska viljor som sedan frivilligt väljer bort att leva som absolut självständiga viljor (vilket skulle innebära ett falskt liv, ett liv i lögn). Den framväxta självheten är inte i sig det onda, utan endast om denna helt sliter sig från ljuset och universalviljan. Människan får inte förvandla sin självhet från att vara basis till att vara organ; det får inte bli det härskande eller höjas till en självisk allmän vilja, för vilken allt andligt blott skulle bli ett medel.⁵⁵ Den stora faran ligger i att inte bara enskilda människor faller, utan i att det onda ska bli den härskande principen.⁵⁶ Den aktiverade självheten är nödvändig för skärpandet av livet, men bara om människans vilja allierar sig med den eviga kärleken och underordnar sin vilja under ljuset som allmän vilja kan det goda förverkligas.⁵⁷ Det positiva är, som Schelling skriver, alltid det hela eller enheten.⁵⁸ Fri är den människa som såsom självständig personlighet har bestämt sig för att erkänna den gudomliga ordningen.⁵⁹ Eller som Schelling skriver: enheten av fria andar kan bara finnas i Gud och Gud vill vara kung över just fria andar, så vad som krävs är en frivillig underkastelse av människorna.⁶⁰

Även om *Frihetsavhandlingen* bara implicit tycks tala om det politiska förhållandet mellan individ och samhälle/stat, och istället i första hand för en metafysisk-teologisk diskussion om frihetens möjlighet, tror jag att det går att göra paralleller till Hegels teori om det borgerliga samhället och hur han försöker stävja dess individualism i staten. Människan som Hegel kritiserar är den särskilda vilja som bara ser sig själv och bara gör

allt hon gör för sig själv. Hon ser inte att hon är förmedlad med andra människor och redan ingår i ett komplicerat system av arbetsdelning och behovstillfredställande genom vilket hon får vad hon behöver genom andras arbete. Allas enskilda strävan leder omedvetet – detta lärde redan Adam Smith – till en samlad samhälllig produkt och rikedom. Men denna gemensamma produkt är enligt Hegel bara ytlig och inte resultatet av frihet i egentlig mening, eftersom den inte härrör ur en aktivitet hos individerna genom vilken de *medvetet* bidrar till allmänheten och underordnar sig dess riktning och sedlighet. Hos både Schelling och Hegel förutsätter utbildandet av frihet självständiga individer genom vilka sedlighet/frihet eller det goda sätts på spel för att återvinna det samma. Hos Hegel är splittringen av familjens sedliga gemenskap och enhet ut i det borgerliga samhället nödvändigt för att kunna återupprätta sedligheten på statsnivå. Båda sätter också systematiskt värde på självheten och egenviljans grundläggande betydelse vad gäller dess aktivitet och verksamhet. Dessutom tycks förverkligandet av nämnda mål därefter hos båda innebära att den enskilda människan ska återinträda i helheten eller välja att inte lämna den. Till skillnad från i sitt tidiga tänkande är Schelling i denna fas närmare Hegel och den farhåga jag skisserade i inledningen i anslutning till Adornos filosofi tycks besannas när det kommer till *Frihetsavhandlingen*. Bortsett från alla skillnader mellan Hegel och Schelling liknar deras tankefigurer varandra här. Hos båda innebär frihet att avstå från själviskhet och att bli en del av kollektivet – statligt eller gudomligt. Schelling kritiserar visserligen senare Hegels ”negativa filosofi” för att försöka reducera mänskligt handlande och historia (verkligheten såsom skapad genom fritt mänskligt handlande) till en logisk fråga, det förstås bara som en logisk följd. Schelling vänder sig mot det teoretiska förnuftets primat och menar att det fria mänskliga handlandet – det praktiska – förblir dunkelt hos Hegel; eftersom det enligt Schelling inte går upp i det rena begreppet förblir det oförklarat. Ett fritt handlande kan inte förstås genom logisk nödvändighet, det blir då just inte fritt, utan bestäms genom logiskt tvång. Människans förmåga till fritt handlande måste förklaras ur något annat, nämligen enligt Schelling ur människans vilja till frihet och ur det hon egentligen vill, inte ur det som det rena begreppets logik nödvändigt innehåller.⁶¹ Trots detta är Schellings poängterande av det hela som det positiva problematiskt utifrån min frågeställning. Individens får inget utrymme att ifrågasätta Guds helhet. Wilhelm G. Jacobs ställer den liknande frågan om inte Schelling degraderar människan till allmänviljans funktionär eller organ. Han svarar dock att just eftersom Schelling förstår människan som organ degraderar han henne inte till funktionär. Som organ vore människan relativt självständig och en dynamisk och viktig aktör i Guds uppenbarelse, hon är ingen mekanisk kugge i en maskin.⁶² Men frågan är om inte även ett organ bara har som syfte att gynna helheten? Jag finner det svårt att inte se ”Hegels princip” i detta: som organ hjälper individen

antingen helheten eller är sjukt, såsom ögat i Schellings exempel. Ett organ är i Schellings förståelse ett verktyg för något högre, eller organismen får sitt namn därav att det, som innan bara var till för sig självt, nu – i organismen – är verktyg för något högre.⁶³ Människan vore då verktyget för inrättandet av Guds rike?

Slutord om Schellings sena politiska filosofi

I Schellings sena politiska tänkande, vilket kommer till ett viktigt uttryck i hans dagbok från 1848,⁶⁴ framträder kombinationen av framhävandet av individen, poängterandet av statens viktiga men begränsade roll och framhävandet av vikten av att söka det högre livet i enhet med Gud på ett mer frammognat sätt än tidigare.⁶⁵ Vid denna tid diskuterar Schelling dessutom tydligt egoismen som problem i relation till staten, inte bara som i *Frihetsavhandlingen* i relation till Gud. Även om staten här ska värna om individen och inte inskränka dess frihet, är en självisk egoism farlig även i politiken.⁶⁶ Denna direkt politiska kritik av egoismen är kopplad till hans erfarenheter i Berlin av de revolutionära händelserna i Tyskland (och Europa) 1848 och tiden innan. Enligt Schelling kommer revolutionen ur egoistiska personligheter: det är varken människorna ur den odifferentierade massan (folket) eller de stora män, som historien enligt Schelling behöver, utan de medelmåttiga personligheterna som utgör problemet. De själviska viljorna är orsaken till de onda utvecklingarna 1848.⁶⁷ Samtidigt menar Schelling att det är samma egoism som avskiljde sig från Gud, som nu inom staten hävdar sig själv på det helas bekostnad.⁶⁸ Mot dessa måste staten försvaras, men därmed är inte sagt att staten ska vara ett huvudändamål för människan: tvärtom ska staten förbereda individernas väg till Gud. På ett innerligt sätt ska individerna överskrida staten och finna Gud.⁶⁹ Här blir kombinationen av individuell frihet och förberedandet av Guds ordning tydlig. Och i detta blir staten nödvändig: särskilt i tider av kris och förfall som Schelling befann sig inom behöver människorna staten som stödrum. Men för att den ska kunna ha denna funktion får inga själviska viljor driva utvecklingen till sin egen fördel. I ljuset av detta bör man se Schellings reaktion mot oroligheterna 1848; de hotar staten såsom stabil förutsättning för människors väg till Gud. Staten är förutsättningen för det högre livet.⁷⁰ Vad som krävs för att undvika farlig själviskhet är att en individ enligt Schelling utvecklas inom moralens, bildningens och religionens områden. Även utvecklandet av vetenskap, konst och filosofi är avgörande.⁷¹

Även i Schellings sena politiska tänkande kan man alltså – liksom i *Frihetsavhandlingen* – hitta tanken att människorna bör ingå i Guds ordning och enhet. Individens plats och möjlighet blir en annan i relationen till Gud än inom statens politik, men individen är slutgiltigt fri först då den trots möjligheten att välja det onda väljer att leva i samklang med

Guds vilja. Mot bakgrund av Adornos kritik av Hegel (som skisserades inledningsvis) har mina resonemang sammanfattningsvis som följd att Schellings politiska tänkande måste ifrågasättas på liknande sätt. Kritiken riktas dock då inte i första hand mot statens subsumering av individen, utan mot individens inbegripande i Guds ordning. Gemensamt har deras filosofier att det allmänna prioriteras före det individuella.

Summary

Schelling's political philosophy, God, and the freedom of the individual. By Anders Bartonek. T. W. Adorno criticizes G. W. F. Hegel for subsuming the individual under the universal in his *Philosophy of Right*. Although the strenuous and working egoistic individual receives an important function within Hegel's concept of civil society, in the State – which according to Hegel shall be the result society is aiming for – it is degraded to be a mere member of the state, doing all it does for the sake of the state. My question to F. W. J. Schelling is if his political thinking ends in the same problem. For this purpose I mainly analyze the *Philosophical investigations into the essence of human freedom*, Schelling's most important published political text, as well as the early text "Neue Deduktion des Naturrechts" and Schelling's diary from 1848.

Even though Schelling makes a stronger case for the individual in relation to the state than Hegel does, he tends to construct and establish a very similar structure between the individual and the universal on a theological-political level. In his *Philosophical investigations into the essence of human freedom* freedom is on the one hand made possible only in the human ability to choose between good and evil, but on the other hand attained only if the individual resists the temptation of egoism and total independency and chooses to live in unity with God. God must risk freedom through the choices and actions of individuals, because he only wants to be king over free spirits. The developed and sharpened selfness of individuals is therefore necessary for freedom to be fulfilled – the ability of choosing between good and evil requires a mature *Geist* – but only if it recognizes the divine order and lives according to it, will it be really free.

Hence, for Schelling the state only receives a function of making room for the individuals' inner way to God. The state can never be a true purpose in itself, as in Hegel's theory; for Schelling it is impossible to establish a heaven on earth. But Schelling nevertheless creates a similar order, in which the individual is subordinated and neither wants nor is able to incorporate a threat to the whole of God's realm. Therefore, Schelling's political thinking can be questioned in a similar way to how Adorno problematized Hegel's philosophy.

Noter

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main, 1986 [1821]), §§ 182–208.
2. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main, 1975 [1966]), 295ff.
3. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 257–258.
4. Adorno: *Negative Dialektik*, 331.
5. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 209–256
6. Martin Schraven menar dock att politik var en viktig del i Schellings filosofi, han var ingen opolitisk tänkare. Schraven: ”Recht, Staat und Politik bei Schelling” i Hans Jörg Sandkühler (red.): *F. W. J. Schelling* (Stuttgart, 1998), 190. Schelling följde politiska skeenden med intresse och upplevde dessutom tre revolutioner: 1789, 1830 och 1848, den senare på väldigt nära håll från sitt hem på Unter den Linden i Berlin. Schraven: *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848* (Stuttgart, 1989).
7. Anders Bartonek: *Om Schellings naturfilosofi som kritik av självmedvetandet och naturvetenskapen* (C-uppsats, Huddinge, 2002).
8. Jfr Axel Hutter: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings* (Frankfurt am Main, 1996).
9. Schraven: ”Recht, Staat und Politik bei Schelling”, 190 och *Philosophie und Revolution*, 34.
10. Hermann Zeltner: *Schelling* (Stuttgart, 1954), 173ff.
11. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 32ff.; Sandkühler: ”Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel” i Karl Ameriks & Jürgen Stolzenberg (red.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 2 (2004), 288. Se även ”Das sogenannte ’Älteste Systemprogramm’” i Manfred Frank & Gerhard Kurz (red.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (Frankfurt am Main, 1975), 110–112.
12. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 36ff. och Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen* (Turin, 1973 [föreläsningarna hölls 1810]), 173ff.
13. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 36ff.
14. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 40 och 179; Zeltner: *Schelling*, 183, 186 och Sandkühler: ”Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel”, 304.
15. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 39.
16. *Ibid.*, 183.
17. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 173.
18. Sandkühler: ”Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel”, 287.
19. ”Neue Deduktion des Naturrechts” är enligt Schraven Schellings första rättsfilosofiska skrift (”Recht, Staat und Politik bei Schelling”, 192).
20. Sandkühler: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei F. W. J. Schelling* (Frankfurt am Main, 1968), 64ff, 76; Alexander Hollerbach: ”Schellings Rechts- und Staatsbegriff in den Jahren 1796–1800” i Frank & Kurz (red.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, 308ff, 320ff.
21. Walter Schulz: ”Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie” i Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Frankfurt am Main, 1975 [1809]), 10ff.
22. Schelling: ”Neue Deduktion des Naturrechts” [1795] i Schelling: *Ausgewählte Werke* (Darmstadt, 1980), §§ 1–8.
23. *Ibid.*, § 23.
24. *Ibid.*, §§ 34 och 85.
25. *Ibid.*, §§ 42 och 155–156.
26. *Ibid.*, § 18.
27. Hollerbach: ”Schellings Rechts- und Staatsbegriff in den Jahren 1796–1800”, 319.
28. Schelling: ”Neue Deduktion des Naturrechts”, §§ 25, 28 och 46.
29. *Ibid.*, §§ 31–33, 36 och 47.
30. *Ibid.*, § 34.
31. *Ibid.*, § 49.
32. *Ibid.*, § 34.
33. *Ibid.*, § 142
34. *Ibid.*, § 68.
35. *Ibid.*, §§ 96–97.
36. *Ibid.*, § 105.
37. *Ibid.*, § 106.
38. Som Hollerbach påpekar kan en starkare objektivistisk position hittas i Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (Hamburg, 2000 [1800]) i jämförelse med *Neue*

Deduktion des Naturrechts (Hollerbach: ”Schellings Rechts- und Staatsbegriff in den Jahren 1796–1800”, 316ff). Det fria handlandet hos släkte och individ ges en viktig roll i det absolutas rörelse, men individen är, till skillnad från den tidigare texten inramad i ett större sammanhang som ger allas gemensamma handling en säker riktning. Individen fräntas den initiala plats den hade innan. Individen är enligt Schelling inte i stånd att förverkliga den praktiska filosofins ideal, utan detta förverkligande måste utgå från släktet, alltså från den allmänhet individen är en del av. Individens roll blir att i det historiska och successiva förverkligandet av idealet ta vid där tidigare individer slutade och därigenom skapa kontinuitet genom förverkligandets progress (Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, 259). Individen är avhängig släktet som helhet och endast – så argumenterar Schelling – om det finns något objektivt i människornas handlande som överskrider deras handlingars subjektivitet och leder samman alla handlingar i en gemensam riktning kan det harmoniska målet uppnås (Ibid., 268). Det subjektiva och enskilda fria handlandandet måste ha sin gemensamma rot i en absolut och objektiv syntes för att kunna förverkliga sitt ändamål (ibid., 269ff).

39. Denna kan delvis situeras kontextuellt som svar på Hegels kritik i *Andens fenomenologi* från 1807 – (Stockholm, 2008), 57ff – gentemot Schellings påstådda ”odifferenterade” och ovetenskapliga tänkande.

40. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Frankfurt am Main, 1975 [1809]), 39ff.

41. Ibid., 41.

42. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 41ff, 58 och *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 103, 166ff.

43. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 58.

44. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 97ff. Jfr Slavoj Žižek: *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängende Gegenstände* (Wien, 1996).

45. Schelling: *Philosophische Untersuch-*

ungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 48.

46. Ibid., 70ff.

47. Ibid., 48.

48. Ibid., 58ff.

49. Ibid., 59ff.

50. Žižek: *Der nie aufgehende Rest*, 96.

51. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 37.

52. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 182ff.

53. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 59ff, 92, 104 och *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 137ff.

54. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 96, 100.

55. Ibid., 82.

56. Ibid., 66.

57. Ibid., 92.

58. Ibid., 64.

59. Sven Jürgensen: *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings* (Würzburg, 1997), 145. Rie Shibuya tar i sin bok *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801–1810)* (Paderborn, 2005) empatiskt fasta på personlighetsbegreppet för att göra Schellings försök att formulera det individuella rättvisa. Personligheten betecknar då det unikt individuella i varje människa och innebär samtidigt övervinandet av det ensidigt idealistiska subjektivitetsbegreppet (13ff, 147ff). Samtidigt kvarstår i mina ögon även i Shibuyas framställning individens återgång in i Guds enhet (168ff, 179).

60. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 167, 173.

61. Hutter: *Geschichtliche Vernunft*, 11ff och Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Darmstadt, 1953 [föreläsningar na hölls 1827]), 111ff.

62. Wilhelm G. Jacobs: ”Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen” i Otfried Höffe & Annemarie Pieper (red.): *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Berlin, 1995), 134.

63. Jfr Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 98 och *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 103ff.

64. Schelling: *Das Tagebuch 1848* (Hamburg, 1990).

65. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 137, 143, 173ff.

66. Ibid., 176ff.
67. Ibid., 178, 180.
68. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 177 och Schelling: *Das Tagebuch 1848*, 24.
69. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 173.
70. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 39, 183 och "Recht, Staat und Politik bei Schelling", 198.
71. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 151, 173.