

Schellings begynnelse

En dynamisk historia

Anna-Lena Renqvist

Men var är den fjärde?

Platon *Timaios*, 17a

Inledning

En madeleinekaka doppad i te inleder ett av 1900-talets märkliga romanprojekt. Den avsmakas, och i ett nu förflyttar den huvudpersonen till en svunnen värld i en tid som flytt. Barndomens Combray står inte att finna på jordens rund, men i singularitet framträder det. Likt blomblad som sluter sig kring sin nektar och alstrar en hemlighet, skapas i själens inre en kvalitativ identitet såsom likheten de båda tiderna emellan: mellan avsmakandets tid och den som avsmakas. Den franske tänkaren Gilles Deleuze är inte ensam när han uppmärksammar den filosofiska sprängkraften i Marcel Prousts upptakt. Och han får fog för sin tes: "Identitet är resultatet av en skillnad".¹ Jaques Derrida hade varit inne på ett liknande spår: "Bara icke-ursprunget är ursprungligt".²

Annars skilda röster tycks enas i sak: den gamla frågan om filosofins begynnelse, om en med identitet behäftad princip till grund för den mänskliga tankebyggnaden tillhör det förgångna. Västerlandet har närts av en villfarelse, på den tomma platsen kan vi bara konstatera dess motsats: differens, ursprungslös upprepning, den eviga återkomsten av det olika, det skilda.³ Tanken är gammal men dräkten är ny, över en variation tecknas konturerna av en post-bestämd era: en eftersatt tid besatt av frågan om begynnelsen för att upphäva frågan om begynnelsen.

Det kontemporära slaget för differensens primat över enheten har antika rötter och moderna impulsgivare. Hit hör Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson liksom Martin Heidegger, och hit hör den tyske 1800-tals filosofen F. W. J. Schelling. Denna i Sverige närmast förbisedda röst är den förste att efter Kant ge det post-filosofiskt klingande svaret på frågan om hur någonting börjar: därigenom att det gjordes skillnad, och genom att det alltjämt görs – men därför att livet har sina kompensande ögonblick.⁴

I likhet med mycket av kontinental filosofi utarbetar Schelling sitt förslag över en kamp med den moderna idén om en grundsats av absolut karaktär. Men hans avsikt är inte att upphäva problematiken utan att artikulera den. Vill vi replikera på Leibniz bevingade fråga: "Varför finns

det snarare något än ingenting alls?”⁵ kan vi inte fråga efter en begynnelse, vi måste fråga efter två.⁶ Tvetydigheten föregriper en samtida debatt samtidigt som den pekar därutöver. Mot den bakgrunden framstår Schelling som aktuell och tiden som mogen för en ny läsning av en avhyst tanke. Låter sig det göras? Det avstånd som öppnar sig mellan den post-moderne tänkaren av franskt snitt och den tyske real-idealisten kan tyckas oöverstigligt; men avstånd är också villkor för möte. För en presumtiv framtid, för ett steg vidare – vilket initialt avkräver oss två tillbaka, till den inledande frågan om alltings början.

Begynnelsens variationer

Frågan om begynnelsen. Den inställer sig när gamla gudar faller och den inställer sig med kraft, då som nu, i modernitetens blå timme liksom i den västerländska morgonstund när den filosofiska dagordningen fastställdes. I tomrummet efter ett rättshavererat panteon uppstod tragedin som en ny litterär genre och föddes en ny slags fråga; eller här framträdde den filosofiska ansatsen att på icke-teologiskt men naturligt sätt formulera den *arché*, den första princip eller det ursprung som föregår allt och ger upphov till allt. ”Vad i hela naturen är det första och äldsta?”, som Thales sammanfattade saken.⁷ På den gudomliga enhetens plats sökte man efter en likaså enhetlig men naturlig begynnelse.

Herakleitos har gått till historien för dunkla argument tillräckligt slagkraftiga för att slå sönder denna prekärt återskapade enhet. Principen kan inte vara det Ena, eftersom världsordningen vittnar om motsatsen: ett brinnande allt behärskat av blixten och regerat av striden, där rättvisa är tvist, inget består men allt flyter och där vi själva inte är fast vi är.⁸ Denna outhärdliga verklighetsbeskrivning tvingar de gamla argumenten för enhet att vässas. När de tids nog åter förs fram sker det som ett inlägg i en redan polariserad debatt, nu med fokus på förändringens problematik: hur kan något som är vad det är, bli något annat, som inte är? I Parmenides skolbildande bedömning är frågan absurd och saken klar: det som icke är, är icke, men det som är *är*; varat är därför det hela, ett och inte två, identiskt och inte skiljt från sig själv och förändring på hela taget ett sken.⁹ Den schism som här etableras ger oss det tema över vilket västerlandets variationer ska skrivas: Identitet eller differens? det är frågan.

Däremellan inflskar sig argumentet för ett *både och*. Det vinner i sammanhanget mindre gehör. Det utarbetas av Empedokles och det ska bida sin tid. I den moderna fysikens filosofiska uttolkning kommer den insikt som här läggs i dagen att framstå som vägledande: i begynnelsen var ett spel mellan krafter, ur hat och kärlek är allting sprunget – men därför inte ur evig strid. Om väl en sammansatt början, så just som växelverkande rörelse mellan split och försoning, mellan fragmenterad mångfald och hel enighet, mellan differens *och* identitet. Bara så kan naturens kretslopp,

världens uppgång och fall eller rörelsens och förändringens gåta överhuvudtaget belysas.¹⁰ Detta är Empedokles tanke.

I och med Aristoteles nya perspektiv på hävdvunna metafysiska frågor kommer problematiken för en tid att bordläggas. Genom sin geniala introduktion av en abstrakt materia – analog med enhet och samtidigt bärare av brist (*stéresis*)¹¹ – lyckas han förklara att det som över tid förändras ändå är identiskt, att Sokrates är densamma vare sig sjuk eller frisk. Svagheten med Aristoteles filosofi är att den försummar frågan om begynnelsen. Den högsta enhet (*tò hýperon*) som den aristoteliska filosofin postulerar, är tänkt mindre som princip och mer som förebild för substansens enhet – liksom för logikens första enhet. Den förklarar inte hur naturen uppstått, däremot erbjuder den det ändamål (*télos*) som i ett ändamålsorienterat universum ensamt kan motivera rörelse och förändring att äga rum. Med den aristoteliska filosofin blir grunden för den västerländska vetenskapen lagd; och genom Thomas av Aquinos syntes av den aristoteliska filosofin med den kristna läran, ska även den metafysiska frågan om skapelsens början under lång tid betraktas som tillfyllest besvarad.

Frågan om begynnelsen infinner sig när gudarna krackelerar. Då som nu. När den splittrade kristna kyrkan efter utdragna stridigheter på 1600-talet till slut finner ett *modus vivendi*, har vi den strax på dagordningen. I tidstrogen dräkt. Om frågan tidigare formulerats med avseende på det första i naturen, därefter som det första för ett förnuftigt väsen, för en tänkande själ, för en troende människa, gäller saken nu det första för mig. Den medeltida världen går under i ett tvivel på allt, och med den tvivlande människans slutsats får vi övergången till en mer modern. Descartes tveklösa upptäckt av *cogito ergo sum* gör det tänkande jaget till den fasta grund på vilken en raserad värld kan återuppbyggas och en osäker kunskap säkras, ja också Gud återfå sin forna glans; bara inte som början. Descartes skriver epok därför att han begynner med att framställa begynnelsen över en ny variation, som den grundsats utifrån viken principerna för precis allt systematiskt kan härledas. Ansatsen smittar, i snabb takt skrivs tematiska variationer av Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley med flera. Den revolution som Kants kritiska projekt innebar avtecknar sig mot den bakgrunden. Likt Aristoteles på sin tid riktar Kant blicken åt annat håll, istället för att fråga efter filosofins begynnelse, frågar han efter villkoren för den blotta möjligheten av allt detta tänkande.

Kants kritik är konstruktiv. Han reser en byggnad med solida bjälklager, med mottagningshallar och flyglar, vind och källare, passager och trappor och fönster som låter den residente avnjuta en enastående utsikt över ett beslöjat landskap, där förvisso intet kan urskiljas men glimtar av ljus subliment skymta och i ögonblick en gudomlig stämma höras.¹² Kant själv förundras: ”Två ting fyller mitt hjärta med bävan och undran, denna stjärnhimmel ovan mig och denna samvetes röst inom mig”.¹³

Det enda man kunde invända mot denna mästerliga arkitektur är att den hänger i luften. Arvet efter Kant svävar fritt. Kant var medveten om det. Den bristfälliga förbindelse mellan husets teoretiska och praktiska flygel som uppmärksammas i den tredje Kritiken, ger incitament till det aldrig avslutade verket: "Ett system som är ett och allt".¹⁴ Det ska bli den följande generationens sak att finna den grund på vilket huset kan vila.¹⁵

Det som sökes är – med Fichtes inledande observation – "en av bestämda kunskapsformer oberoende princip, som alla möjliga kunskapsformer med nödvändighet förutsätter och innehåller och utifrån vilken allt vetande kan härledas och grundläggas".¹⁶ Det är också Fichte som finner den. I en magisk passage som redan genomlöper Kants arkitektur hittar han subjektiviteten. Den spontant fria vilja som visat sig vara källan till vår autonomi och grunden för vårt moraliska omdöme, definierar ett subjekt som på det teoretiska planet lika spontant stiftar naturens lagar.¹⁷ Genom denna länk mellan Kants praktiska och teoretiska filosofi lyfter Fichte fram en aktör i egen rätt med världsherravälde; han kunde ha gett den dubbelnamnet *hypokeimenon-hyperon* – en underliggande enhet förmodligen att tillika agera aktör.¹⁸

Med sin innovativa läsning av Kant hade Fichte funnit en absolut, obetingad och fri, princip för ett system förmöget att ena filosofin – bara den sattes i verket. På sätt och vis hade det redan skett. Likt en radikaliserad Descartes formulerar Fichte det tänkande jaget som den ur-akt (*Ur-That*) genom vilket jaget sätter sig själv. Oberoende av sin handling är jaget intet, men som handling är jaget i gengäld inte bara grundsatsen för allt, den *är* allt. För, som Fichte observerar, jaget är ju inte bara sin form (Kant), den är också sitt innehåll.¹⁹ "Ty ingen kan tänka något över huvud taget utan att jaget, medvetet om sig själv, också tänkes".²⁰ Det tänkande jag som tänker sig självt är identiskt med sig själv enligt ($A=A$), och då detta motsvarar strukturen hos det predikativa omdöme ($A=B$) som förbinder subjekt och objekt, så sluter sig Fichte till att jaget också är identiteten mellan sig själv och sitt andra: i det att jag sätts, sätts icke-jaget, objektet, det reala, med ett ord naturen.²¹

Schellings kritik

Det geniala med Fichtes absoluta grundsats är att den förenar teori och praktik. Dess blinda punkt är att den beskriver ett sammansatt helt: en syntes. Den förste att konfrontera detta prekära förhållande var Fichtes unge adept och uttolkare Schelling. Det absoluta förmöget att garantera identiteten subjekt-objekt, idealt-realt, medvetande-natur, kan inte vara det genom självmedvetandet, eller ens genom medvetandet definierade jaget, eftersom medvetandet anger ett förhållande mellan två led – vilka ömsesidigt betingar varandra.²² För att vara absolut måste det absoluta föregå allt genom att övergå allt.²³ Redan i den unge Schellings kommen-

tar på Fichtes filosofi reses frågan: ”Skulle inte form och innehåll kunna härröra från en gemensam källa?”²⁴

I sin ansats att komma över Fichtes subjektivitet utan att slänga ut akten med badvattnet, tar Schelling till sig det i tidens filosofi och fysik hett debatterade begreppet kraft. Här skönjer han den begynnelse som kunde komplettera Fichtes system. ”Som ett första försök att bestämma detta x [det absoluta], anmäler sig begreppet Kraft”.²⁵ Schelling upprepar i stort sett de naturvetenskapliga rönen, men med en avgörande reservation. Som oändlig och obetingad kan kraften inte vara kraften hos ett objekt. Kraft kan varken föras tillbaka på materian, som hos Newton, eller som hos Leibniz på anden, tvärtom: ”objekt och materia är produkter av krafter [...], för kraften är det hos objektet osinnliga, i *analogi* med anden”.²⁶

Det som avses är inte kraften hos något utan kraften till allt – som en början till fortsättning. Ty kraft genererar kraft.²⁷ Eller bättre, kraft genererar motkraft, sålunda en polarisering krafter emellan, ett kraftspel mellan en negativ och en positiv laddning, en växelverkan mellan en begränsande och en begränsad, en attraherande och en repellerande verksamhet varigenom ”den eftersökta produkten uppstår”.²⁸ Naturfilosofins upptäckt är ett inlägg i en pågående debatt och ett avstamp mot en ny dynamik: bara ett kraftspel kan förklara naturens tillblivelse, i sin förlängning såväl historiens som vår egen bildningsgång.

Schelling förblir det problem som Fichte rest redan i *Grundlage* trogen: kärnfrågan rör förhållandet mellan det infinita och det finita. Däremot avviker han i tolkningen av förhållandets art. Om den ideala grundvalen, som Fichte föreslagit, vore självmedvetandet, kunde den ideala grundvalen inte vara det infinita i betydelsen absolut frihet. Jaget är sammansatt och självmedvetandet är komplext, men det absoluta är enkelt. Därför kan det första inte vara det första för tanken. Detta gäller, menar Schelling, även om vi förstår det finita som det infinita förkroppsligat. Det infinita må existera och *vara* som sitt ändliga uttryck, men därför gäller inte det omvända, att det ändliga *är* oändligt. Om detta vittnar naturens kretslopp, förgängligt i sina uttryck och reproducerat *ad infinitum*. Och om detta vittnar förhållandet mellan en enskild människas känsla av frihet och hennes enskilt fria handling. För, som Schelling noterar, ”ska vi tro Kant följer den fria handlingen omedelbart på det infinita, till sin karaktär absoluta i människan – men denna handling är med nödvändighet en bestämd ändlig handling, till exempel en god eller en ond”.²⁹

Det infinita och det finita kan inte reduceras till varandra eftersom de är artschilda. Här saknas ett mellanled. Var finns den övergång (*Übergang*) som leder från det obestämda till det bestämda? Var den förmedlande länken (*Mittel*) mellan det infinita och dess finita framträdelse, mellan det som ingenting är och det som är *något*? Schellings svar på sin upprepade fråga utgör i sammanhanget ett tillägg: övergången kan bara sökas

i en oändlig natur, i ett kan-ske, i ett möjligt vara som kan bli (*sein können*).³⁰

Schelling delar den tyska idealismens upptagenhet med det vetenskapliga systemets grundsats, men i sin förståelse av kärnfrågan framträder han mer som kantian än som regelrätt idealist; eller han framstår som regelrätt real-idealism.³¹ Den yttersta grunden för allt måste inte bara föregå den vetenskap som den grundar, den måste även föregå den enhet i vilken vetenskapen tar sin avstamp. Medvetandet kan – som Leibniz visat och Schelling likt ett mantra upprepar – till en början inte vara medvetet, tänkandet kan till sin grund inte vara en tankeakt och *logos* kan till sitt ursprung inte vara ett ord.³² Ska vi tänka begynnelsen för den enhet som vårt förnuft kräver, har vi nått vägs ände om vi på begynnelseplats projicerar enheten hos vår tanke, alternativt – som Hegel – där placeras dess likaså projicerade motsatts. Ska vi tänka varats begynnelse måste vi tänka *prius*, *pri-ivation*, brist i betydelsen brist-vara – som kunde vara.

Om Fichte hade tematiserat det absoluta som grundval, och om Hegel hade visat att det absoluta var resultat, leds Schelling till att försvara det absoluta som avgrund (*Abgrund*, *Ungrund*).³³ Problemet är att detta inte låter sig tänkas. Ett närmande till det otänkbara kan inte ske genom förståndets begrepp, det utesluter en dialektiskt-vetenskaplig metod; eller med Schelling föreslag, hit når vi bara genom metodisk *analogi*.³⁴ Redan i inledningen till Frihetsskriften fäster han uppmärksamheten vid Pytagoras – av Empedokles och Platon upprepade – sentens: lika känner lika”.³⁵ I ett sandkorn ryms skapelsens hemlighet och i en människa universums historia. Schelling har med rätta behäftats med antropomorfism. Människan är världen i liten skala, ja Gud i liten skala; ty ”allt gudomligt är mänskligt, allt mänskliga gudomligt”.³⁶ Genom sin av Platon omtalade förmåga till återerinring (*anamnesis*) kan människan återuppväcka det som har varit (*tò tí ên éinai*) – bara hon går i dialog med sig själv. ”Ett dylikt tyst samtal mellan en frågande och en annan som svarar, mellan en som inte vet men söker vetskap och en annan som vet men inte känner sitt vetande-[...] är förvisso ännu inte Vetenskap i tidens-mening, men det är strävan dit; det banar väg för den dialektik som, i sin egenskap av yttre konst, bara är en avbild av denna inre konst att skapa historia genom att återuppväcka en förhistoria”.³⁷

Följer vi denna väg ska vi skåda – för ett stilla ögonblick intellektuellt åskåda³⁸ – det som *icke är*, men som lovar allt (*nihil a quo omni funt*). Schelling ansluter sig till den traditionella, av idealismen kompletterade, förståelsen av det absoluta som hel oändlighet med intet utom sig, men han värjer sig för den filosofisk-teologiska traditionens förståelse av detta hela som uttalad enhet. Ska vi finna ett svar på Leibniz fråga, kan det som föregår allt, om väl helt, inte vara *som* Ett, om än odelat, så inte vara Identiskt ($A=A$), om väl gudomligt, så ännu inte Gud som person. Eller med adress Fichte: om väl allt i kraft av sitt väsen, så just inte *som* hand-

ling. Det absoluta kan varken förklaras som mänsklig ur-akt eller som en gudomlighetens egen *actus purissimus*. Ty i så fall hade ingenting börjat, inget hade kunnat förklaras och Leibniz fråga kunde inte ha ställts.

Den första begynnelsen

För att finna en utväg ur den återvändgränd som den västerländska traditionen hamnat i, går Schelling tillbaka till början, närmare bestämt till den aristoteliska dynamik som – införlivad med kristen teologi – formulerar vårt arv. I dess systematiska behandling av handlingsbegreppet får Schelling svar på den fråga som filosofin försummat, och han får det serverat på silverfat, i den tyska idealismens egen språkdräkt. Här kan han plocka till sig de bästa argumenten mot Fichtes ur-akt och samtidigt få en försmak av en ny början för filosofin i dess helhet.

Aristoteles tillskriver den första handlingen *tò hýperon*, Gud förstådd som ett ”tänkande som tänker sitt tänkande”, en ”orörlig rörare”, eller i dynamiska termer, ren *enéргеia*, *entelécheia*³⁹ – därav latinets *actus purissimus*. Bestämningarna har skraddarsyfts. Liksom idealismen inskriver sig den aristoteliska filosofin i ett teleologiskt universum. Som rörelses hägrande stillhet garanterar en ”orörlig rörare” den rörelse vars princip är naturen, och genom att den postulerar aktens primat över potensen förhindras den annars spöklika regressen *ad infinitum*.⁴⁰

Aristoteles uppvisar, menar Schelling, ett gott öra i sin gestaltning av den ro som övergår allt. Hit vill både liv och rörelse, och hit har också Schellings metodiska analogi fört oss: ”Mot denna eviga orörlighet längtar allt och strävar allt. [...] Varje skapelse åstundar bara detta tillstånd av viljelöshet (*den Zustand des Nicht-wollens*)”.⁴¹ Aristoteles blindas fläck består i att han här läser in den fullkomliga handlingens verkställda enhet. Med Schellings återkommande iakttagelse: ”Om det högsta vore i harmoni med sig själv skulle det så ha förblivit, ett evigt ett som aldrig blev två, en evig vila, ett evigt stillestånd, all krafts djupa dvala (*Todesschlummer*).⁴²

Prosan är romantisk och problematiken pockande. Schelling har verktygen till hands, i sin Naturfilosofi har han vässat dem. Om det högsta är helt, så kan det inte vara ett verkställt helt, om odelad ro så inte odelat rofylld, eller om ren frihet så just detta: makten att *kunna vara*, potentiellt sett ett annat, i potens en vilande oro, i själva verket rörelse och denna rörelse i kraft av sig själv.⁴³

Med ett tankesprång i den revolutionära anda som Schelling politiskt sett kommit att misstro, vänder han upp och ner på den aristoteliska fysikens hierarkiska postulat om aktens primat över potensen.⁴⁴ Ska *tò hýperon* representera ett verkligt ur-sprung måste vi acceptera en potentialisering av det högsta. Vi måste böja oss för att potens föregår akt. ”Ty evig orörlighet förblir evigt slutet”; oförmögen att agera som ursprung

emedan impotent att besluta, att skrida till verket och inleda en fortsättning.⁴⁵

Hur har då någonting börjat? Hur har skapelsen inletts? Att rörelse övergår i vila är naturligt, men det omvända är obegripligt, ”hur kan ett odelat helt frestas och förföras att stiga ut ur sin frid?”⁴⁶ Vi söker en magisk händelse, lika oförutsägbar som mäktig, lika indifferent som potent.⁴⁷ Nyckeln till att en orörlig likgiltighet kommit att förvandlas till en tickande bomb kan bara sökas här: i att det obetingade som ingen-ting är, i potens ändå är något. Som till sitt väsen kräver och väsentligen driver en vilande ro att övergå i orolig vila – förr eller senare stegrad till rörelse. I analogi med den mänskliga erfarenheten kan vi, föreslår Schelling, tänka oss en fri men overksam vilja som i själva verket är allt, som likt en överklig dröm om en framtida verklighet drömmer sitt möjliga själv, som söker utan att finna, som med stigande otålighet framkallar en omärklig rörelse tillräckligt märklig för att störa en slumrande vilja, tända en gnista, väcka begär och framtinga *kris*: ett viljans kraftfulla uppvaknande som bryter tystnaden, bryter sigillet, klyver det kosmiska ägget och frigör oanade krafter.⁴⁸

Kraft genererar kraft. Den blinda viljan till något kan bara vilja sig själv men som *något*, med andra ord som något *annat*. I sitt sökande efter sig själv blir den främmande för sig själv, sålunda förfrämligad har den genererat sitt andra – sitt eget ursprung såsom sömnigt bejakande motkraft. Det uppstår kedjereaktion (*Verkettung*). Den självalstrande kraften motsvarar i existentiella termer egen-viljan (*Eigenwille, conatus*), i dialektiska negativiteten, i Newtons termer gravitationen, i magnetiska den negativa pol som genererar en positiv motpol vilket i sin tur genererar ett attraherande-repellerande kraftfält – till minne av ett gemensamt ursprung.⁴⁹ Den ur-delning som det tyska ordet för omdöme, *Ur-theil*, avspeglar påminner om detta. Hölderlin var den förste att se det; (A=B) måste föregå den av Fichtes och den västerländska logiken proklamerade identitetssaten (A=A).⁵⁰ Eller med Schellings till Aristoteles ställda formulering: här har vi den ursprungliga motsägelse (*anifásis*) som ensam kan framkalla rörelse, som ensam kan förklara ett skeende och som ensam kan leda till fullbordad handling. Varför? Därför att

motsättning är vedervärdig, för att det som befinner sig i motsättning inte kan vila utan måste röra sig mot den försonande enighet – det ord – som upplöser den. Om allt i övrigt, i någon mening, är fritt att verka eller inte verka, är motsägelsen tvungen att verka, den ensam är tvingad att handla (*Was schlechtin nicht verstattet nicht zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch*).⁵¹

Potens föregår akt, striden är alltings fader eller motsättningen är – med Schellings blink till Platon – alltings amma. Ur det odifferentierade ursprunget sker det differentierande språnget ut, denna kraftfulla frigörelse var, är och förblir en första, ständigt återkommande, evigt återtagen be-

gynnelse. Här har vi den eftersökta övergången från ett likgiltigt helt till ett oroligt annat, och här har vi Schellings kontemporärt klingande svar på frågan om alltings början. Däremot har vi inte det för denna filosofi avgörande ideala steget från Allt till Ett, med andra ord till den medvetandets enhet som ensamt kunde kvalificera ett fortskridande. Idealt sett har ännu ingen-ting börjat, på så sätt har vi heller ingen verklig begynnelse (*Wirkliche Anfang*), men vi har all verklighets början, incitamentet till det Reala eller den reella naturens nakna ”att” (*dass*) som det ideala bestämmandes ”vad” (*wass*) förutsätter och kräver.⁵² Schelling liknar denna obestämda natur vid ett blint kretslopp som söker sig själv utan att finna varken sig själv eller sitt slut eller början: ett gudomligt hjärta som söker vila men inte kan komma till ro, en naturens rytmiska andning, en kosmos egen orgasm. Denna ur-verklighet kan vetenskapen – förståndet – alls inte greppa, men mytologiskt sett är den *Pan*, en gudomlig natur som är Allt; ett inre urverk (*Uhrwerk*) som likt Kronos evigt börjar, evigt blir, uppslukas och fortgår; en fågel Fenix som föds ur sin aska; eller den är Herakleitos eviga eld (*akámon pûr*), en outsläcklig härd som ger bestående fäste (*estía*) och substansen dess verkliga innebörd, *id quod substata*:⁵³ ”ett initialt, nödvändigt och förblivande liv” (*jenes ursprungliche, notwendige und bleibende Leben*), som i akt och mening ingenting är och heller inte aktuellt sett Gud, men som är ett frö till det hela och i potens, till sin möjlighet Gud.⁵⁴

Den andra begynnelsen

Den första naturen är en kamp om makt och härlighet, ett tröstlöst lopp i riktning mot den enighet som den vansinniga rörelsen vill men inte kan tåla. Ursprungligen fri har rörelsen blivit ett rov för sin nöd och ett offer för nödvändighetens lagar; därför är den oförmögen till den fria handling som kunde häva antagonismen och uppvisa den enhet som förnuftet kräver och *logos* förkroppsligar, och som verkligen kunde leda till något (*aliquid*). Eller som Schelling envist upprepar, här saknas den enhet mellan frihet och nödvändighet som definierar ett etiskt förhållande (*Sittliche Verhältniz*), strukturerar ett medvetandebliande (*Bewusst-sein ist Bewusst-werden*) och karakteriserar personen – Gud som människa. Den första begynnelsen är ”vägen till Gud”,⁵⁵ men steget från möjlighet till verklighet kan inte ske *acto continuo*. Det kan inte vara ännu ett utslag av ett kausalt eller logiskt betingat sättande, utan bara komma till stånd över en bragd, över ett i frihet fattat beslut (*Ent-schlussung*)⁵⁶ – genom inblandning av ny slags aktör.

Om motsättningen var resultatet av egenviljans negation av sitt andra, kan en verklig enhet bara vara ett verk av en bejakande makt som ”inte söker sitt”⁵⁷ men vill den andre, som ser den andre *i egen rätt* och som kan uttala ordet: det singulära ord som erkänner ett singulärt möjligt som verkligt.⁵⁸

Vilket öga kan se det som inte finns? Vilken syn kan kontempera ett föremåls okända inre? Ja, vilken magisk blick kan se den andres möjlighet på så vis att denna möjlighet, i denna blick, blir verklig, och denne andre för sig själv – förverkligad?! Svaret är givet. En blick förmögen till en dylik *mission impossible* är kärlekens blick, den förälskade blicken hos en kontemplerande eros: en makt som trogen innerlig lag söker den himmelska skönheten⁵⁹; eller med Schelling, ”en obetingad makt som verkar enligt lagen, inte för vad som är, men för vad som borde vara, och som till outgrundlig grund för sig själv förenar frihet och nödvändighet.”⁶⁰

Vem kunde vara denna kärleksfulla blicks bärare? Med tanke på att det motsägelsefulla kraftspelet är allt, varifrån kunde någon annan hämtas? Givet den naturliga treenigheten: varifrån någon fjärde?⁶¹ Svaret finns hos naturen själv: i spåren av ett minne, i minnet av en vila, i längtan efter ett ursprungligt helt. Med Platon kunde vi säga: ”hos den fjärde som var med oss igår”;⁶² eller med hänvisning till den dynamiska lag som blivit bekant genom Freud: här upphävs inget och kan allt återkomma. I ett obevakat ögonblick, som genom ett trollslag fast över ett frihetligt beslut, kan det obetingade ursprunget, ur-delningens Alfa och motsättningens egentliga sak, framträda i roll av Omega, naturligt erkänd som verksamt varande (*Seiende, Wirkende*) i en natur av denne erkänd som vara.⁶³

”Vi har nått vändpunkten mellan nödvändighet och frihet”.⁶⁴ Om Schelling i sitt utarbetande av den första begynnelsen riskerat en brytning med idealismen, riskerar han med sin andra begynnelse att sätta hela sin vetenskaplighet på spel. Den eftersökta enheten kan bara bli verklighet över en frivilligt ingången allians (*he kainè diathéke*)⁶⁵ mellan ett delat allt och ett ursprungligt ett, över *hen kai pan* i intimt förbund.⁶⁶

Det som är moget skapar. Schelling framstår som Platons uttolkare när han visar hur en ny början tar vid. Förr eller senare – när tiden är mogen – kommer naturens vansinne att leda till kris, med kris till regress, med regress till att ett grumligt minne vaknar till liv. I det ögonblick som detta minne får en jungfruelig natur att höja blicken ska hon gripas av förundran, överväldigad av ett ursprung som övergår allt, Pan, henne själv, ska motståndet vika, rörelsen vila, saven stiga och ska hon känna detta liv som sitt eget ursprungs naturliga kraft. Det som varit får vara och hon låter bli. Hon ger sig hän, ger sin älskades kropp dess varma blod, hans själ en spegel, hans värld ett stoff, hans levande tanke substans. Under en fullbordad kärleksakt blir tiden verklig, blir två ett med sig själv, skillnad identisk, en tanke blir tänkbar och en personlighet skapt – Gud som person och personen som människa.⁶⁷ Naturen får sin förklaring som organ för någonting högre, och det högre som ande;⁶⁸ eller här uppenbaras den monoteistiska traditionens Gud som det hela (*das Ganze*) och aktualiseras den identitet ($A=A$) som inleder vetenskapen,⁶⁹ av Schelling förstådd som enheten mellan enhet och mångfald: en till det inre artikulerad historia, bekant med tvåsamheten, men som med intet utom sig till det yttre är ett

odelat ursprung likt. En dylik förening låter sig inte avgränsas med ett allmänbegrepp, den övergår en kunskapsakt enligt modellen *determinatio est negatio* eftersom den befinner sig i *status nascendi*, i ett inbegripet skeende (*ein Geschehenes inbegriffen*) i en inkluderad, omedelbart skapande tid.⁷⁰

Begynnelseernas eviga återkomst

Var sak har sin tid och var tid sin karaktär. Det som uppstår i en, föds i en nästa, det som för ett evigt ögonblick är ett med sig självt, blir i tiden fragment av ett helt.⁷¹ Återstår att evigt börja på nytt – för den som är svag nog att förlora sig, stark nog att slita sig lös. För – som Schelling understryker – ”den som inte kan skiljas från sitt förflutna äger inget förflutet, eller bättre, i sin oförmåga att lämna det förflutna lever hon bara i det”.⁷² Varför? Därför att bara den som har ett förflutet kan minnas, bara den som kan minnas äger en framtid och därför att framtiden ensam kan låta det som var bli vad det är. Den som inte kan skiljas försmår sig själv, men den som förmår den smärtsamma separationen äger en skatt, en kista med *materia prima*, med ämne för drömmar och stoff för dikt och verklighet, ett stöd för oanade språng – med möjlig tid att förlora och med löfte om en verklig att vinna.

Identitet eller differens? Ställd som en fråga gällande filosofins begynnelse måste vi med Schelling ge ett tvetydigt svar. Både och. Till en början var differens och i en verklig begynnelse var – är, blir – ett identiskt helt. Schelling föregriper samtidens konstaterande om att identitet är resultatet av en skillnad, men han går därutöver när han gör sak av denna skillnads begynnelse och av denna begynnelses ursprung. Det handlar om ett sällsamt ursprung som saknar kraft att verka själv, men som är mäktigt nog att väcka minnen till liv, agera ikon för en enhet och förebild för en eskatologisk framtid – och att verkställa en ny början.⁷³ Den rena friheten ska återkomma, liksom begynnelsen i sina olika variationer ska göra det. Från evighet till evighet och däremellan tid. Från tid till tid och däremellan ögonblick.

Nerven i Schelling frihetssystemet löper här, genom ett successivt fortskridande över en växelverkande rörelse där allt förändras men inget förgås; eller med adress Hegel, där inget upphävs men allt kan övervinnas – för att i sinom tid åter göra sig gällande. Under ett flyktigt evigt ögonblick kan en oregerlig natur glömma sig själv, gripas och stillna; för att strax revoltera blind och döv för vidare anslag och en annan propå – och ändå hela tiden med den kraft som kan föra just dit: till det obehagade ögonblick då en högre makt får försvaret att rämna, anspråket att falla och en generation att ta vid över den fritt skapande handling som i ensamt majestät besvarar Leibniz besvärande fråga: Varför något och inte snarare ingenting alls?

Summary

Schelling's beginnings. By Anna-Lena Renqvist. The present essay pretends to trace the effort made by Schelling to rewrite the history of the ideal by introducing a prehistory of the real as a brute may-be prior not only to conceptual thinking, to the unity of consciousness and the history of man, but prior to both being and the being of God. Schelling's monotheism translates into a philosophical monism partly inspired by the rediscovery within German idealism of Aristotelian dynamics. Above all is the One, and in the beginning was the word; but whereas the One is simple indifference, the word is a complex thing, an act of identity here understood as a unity reconciling what was formerly torn apart. As a unity, which, exterior-wise, is wholly one, identity presents an icon of the original model, but as an interior-wise split unity ($A=A$), it bears witness of time. Thus, if we consider the origin as oneness, and the actual beginning as identity, a division must have occurred in between. Schelling's conclusion mirrors the above-mentioned proposal: in the actual beginning was identity because in a potential pre-beginning was difference. From eternal indifference to recreated eternity, and in between time.

Noter

1. Deleuze utvecklar i denna passage sin centrala tanke: "Smakens makt kommer sig av att den omsluter något = x , som inte definieras av en identitet [...] utan som definieras av sin essentiella, kvalitativa skillnad. [...] vilken, i den omslutande akten, skapar såväl den kvalitativa identiteten som likheten. Återigen, identitet och likhet är bara resultatet av ett skiljande". Gilles Deleuze: *Différence et répétition* (Paris, 1968), 190 not 27.

2. *Ibid.*, 194 not 30. Med hänvisning till Jacques Derrida: *L'écriture et la différence* (Paris, 1967), 302–303.

3. *Ibid.*, 441.

4. Deleuzes tar till sig Schelling med reservationer. För en översikt av ett sammansatt förhållande, se Christopher Groves: "Ecstasy of reason, crisis of reason. Schelling and absolute difference" i *The Warwick Journal of Philosophy* 8 (Warwick, 1999), 25–45.

5. "Pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien?" G. W. Leibniz: *Principes de la Nature et de la Grâce* (Paris, 2001 [1714]), 602.

6. Jankélévitch gör en tidig läsning av den centrala roll som begynnens tematik spelar hos Schelling. "Schellings tänkande orienterar sig mot tingens *positiva* tillblivelse. Det

frammanar en verklighet som uppstår ur intet; av det skälet riktas uppmärksamheten framförallt på inledningen, denna filosofi fångar tingens radikala begynnelse". Vladimir Jankélévitch: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (Paris, 1933), 25. Hos Heidegger finner vi en vidare utveckling av den tvåfaldiga begynnelsen inom ett eget filosofiskt projekt, med fokus lagd på behovet av en ny begynnelse för den västerländska historien i dess helhet. Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (Frankfurt, 1989).

7. Herman Diels & Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1952 [1903]), Thales, A 13.

8. *Ibid.*, Herakleitos, B 64, B 53, B 80, B 12, B 49a.

9. *Ibid.*, Parmenides, B 2–B 8.

10. *Ibid.*, Empedokles, B 17–B 26. Empedokles roll för modern filosofi belyses i Hölderlins "Grund zum Empedokles". Friedrich Hölderlin: *Äußerste Freiheit* (Würzburg, 2007 [1799]).

11. "Den underliggande naturen (*hypokeimenon phýsis*)" – eller *materian (hýle)* – "är känd genom analogi". Aristoteles: *Fysiken i The complete works of Aristotle* (Oxford, 1984), 191a8; 192a31. Därför ska den

också förstås som ett abstrakt snarare än ett deskriptivt begrepp: "Materian som sådan kan inte lära kännas". Aristoteles: *Metafysiken*, 1036a9; "blott begreppsligt kan den skiljas från saken". Aristoteles: *Fysiken*, 193b 7.

12. Kant använder byggmetaforen flitigt redan inledningsvis. Se exempelvis Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (Wiesbaden, 2004 [1781]), A:11–14; B: 25–28.

13. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (Wiesbaden, 2004 [1788]), 312. Orden står inristade på Kants gravsten.

14. Immanuel Kant: *Kritik der Urtheilskraft* (Hamburg, 1993 [1790]), 195–196; *Opus postumum*, XXI (Berlin & Leipzig, 1936), 18.

15. Kants definierar filosofi som *teleologia rationis humane*. *Kritik der reinen Vernunft*, A 839, B 867. Som Heidegger anmärker "upptäckte och formulerade han som andlig lag förnuftets inre systematiska karaktär – bestämd av enhet och ändamål – och vidgade förnuftets karaktär av verktyg till att också bli den filosofiska vetenskapens föremål. (...) Men Kant fullföljde inte sitt systematiska anspråk. Hans kritiska projekt drog upp gränserna för en kunskap som utgick från erfarenheten, men han misslyckades med att formulera grundvalarna för själva denna kritik". Martin Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Tübingen, 1971), 46–50.

16. J. G. Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Stuttgart, 1972[1794]), I § 7. Härförinnan hade Reinholds formulerat frågan om *einem Grundsatz der Philosophie*. Michel G. Vater: *Schelling* (Amsterdam, 2000).

17. Detta är också Schellings förståelse av Fichtes tillägg. F. W. J. Schelling: *On the history of Modern Philosophy* (Cambridge, 1994 [1827]), 108.

18. "Idealismens intelligens är en handling (*Tun*)". J. G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Leipzig, 1910 [1797]).

19. Fichte: *Erste Einleitung*, § 7.

20. Kant hade sagt det, men Fichte drar slutsatserna. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 127–131; B 170; J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Hamburg, 1979 [1794–95]) § 1.

21. Fichte: *Über den Begriff*, 41.

22. Den förste att formulera kritiken är Hölderlin. J. C. F. Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe* (Stuttgart, 1943), 639–640. Schellingforskaren Manfred Frank sam-

manfattar den problematik som Hölderlin introducerar och Schelling utvecklar: "Det absoluta utesluter ett själv-relaterande jag. Jag-het kan inte tänkas som absolut obetingad, eftersom det förutsätter ett uttryckligt förhållande till ett själv. Å andra sidan kan man inte undvara det obetingade, då man ännu har att göra reda för det moment av enhet och identitet hos jag-själv (*self-possession*) som består genom motsättningen hos det som förhåller sig (...). Det är alltså nödvändigt att 'en högre förenande enhet, som inte är identisk med Jaget', manifesteras inom självet's infinita enhet." Manfred Frank: "Schellings critique of Hegel and the beginnings of Marxian dialectics" i *Idealistic Studies* (Worcester, 1989), 19, 256.

23. Genomgående för Schellings olika faser är hans argument för en separation mellan den logiskt-lingvistiska presentationen av det absoluta och detta absoluta som presenteras. Det handlar om en insikt som han övertog från F. H. Jacobis Spinoza-reception, och härifrån genom Hölderlin. J. C. F. Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe II* (München, 1984), 920. I akt och mening att ur detta perspektiv lyfta fram det synoptiska i Schellings system, kommer i det följande dess hävdvunna periodisering att nedtonas.

24. F. W. J. Schelling: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Sämtliche Werke I* (Stuttgart, 1856–1861[1799]), 89.

25. F. W. J. Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Stuttgart, 1994 [1797]), 147, 32.

26. *Ibid.*, 136, 19.

27. Schelling upprepar i stort Newtons till mekaniken kompletterande upptäckt av kraftens verkan över avstånd. "Som i algebra: där affirmativa kvantiteter försvinner och upphör börjar negativa; så också inom mekaniken, där attraktion upphör måste en repellerande kraft följa." Isaac Newton: *Optics*, III (London, 1782 [1704]), Query XXXI, 256.

28. *Ibid.*, 136, 28.

29. F. W. J. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [1809]), SW VII, 384. Den absoluta friheten motsvarar ett "affirmativt begrepp", eller ett "inbegrepp" som Schelling också säger, vilket saknar den avgränsande bestämning som, enligt *determination est negatio*, kännetecknar förståndets

allmänbegrepp. *Weltalter* I (München, 1946), 14.

30. Schelling: *Untersuchungen*, SW VII, 384; *Weltalter* III (1811), SW VIII, 267.

31. Detta är också, menar Schelling, innebörden av hans egen tidiga så kallade identitetsfilosofi: ”i den mån som idealism baseras på realism och utvecklas från realism, kunde man ha kallat den real-idealism.” Schelling: *Modern Philosophy*, 120.

32. En inspirerande läsning av förhållandet görs av Marcia Sà Cavalcante-Schuback: ”The work of experience. Schelling thinking beyond image and concept” i Jason Wirth (red.): *Schelling now* (Bloomington, 2005).

33. *Ibid.*, 408 m.fl. Begreppet *Ungrund* härrör från Böhme, med avseende på källan till Gud och Genesis. Jfr Jacob Böhme: *Gnaden Wahl* (Freiburg, 1980 [1730]), 1,11; 2,5.

34. Analogins metodiska roll i Schelling filosofi understryks också av Xavier Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir* (Paris, 1992), 599.

35. Schelling: *Untersuchungen*, SW VII, 337.

36. Schelling: WA III, SW VIII, 207, 268.

37. *Ibid.* 201. Schelling hade redan tidigare lyft fram historia som vetenskapen i vetenskapen med stöd av etymologin: *historein* ”att undersöka”, från *idein* ”att se” och *eidenai* ”att veta”. F. W. J. Schelling: *Weltalter* II, Schellings Werke, Nachlaß (München, 1946 [(1813)]), 134.

38. Den intellektuella åskådningen skiljer sig från den sinnliga åskådningen, då den upphäver reflektionens förmedlade och förmedlande funktion, för att istället medge en vision av ”det som icke är”. F. W. J. Schelling: *Philosophie und Religion*, [1804] SW I, 1, 324. Schellingforskarern Lawrence lyfter fram begreppet som en röd tråd genom hela Schellings filosofi: ”den med Spinoza delade intuition av verklighetens uppenbarelse *sub specie aeternitas* (...) i vilken allt ’objektivt’ försvunnit, är den erfarenhet till vilken Schelling kommer tillbaka under hela sitt filosofiska äventyr”. Joseph Lawrence: ”Spinoza in Schelling. Appropriation through Critique” i *Idealistic Studies* (Worcester, 2003), 33, 175–193.

39. *Entelêcheia* är en konstruktion av Aristoteles baserad på *tò entès échon*, ”att ha [nått] ändamålet”. Jfr också *téleios* i betydelsen ”perfektion”, ”fullkomlighet”. Begreppet förekommer hos Aristoteles som

synonym till, och precisering av det annars vanliga *enérgeia* (av *en ergon*, i verket, verkställt).

40. ”En rörelse kan bara äga rum i riktning mot något annat, och detta andra må i sista hand vara av annat slag. Om det förra är differentierat måste det senare vara själv-identiskt; om de förra är materiellt, måste det senare vara imateriellt, kort sagt, om det förra är röligt måste det senare vara orörligt.” Aristoteles: *Metafysiken* IV 3, 1005a 33–34; XII 7, 1072a 31–32.

41. Schelling: WA III, SW VIII, 236. Observationen föregriper termodynamikens andra lag.

42. *Ibid.* 219. Schelling spelar på Aristoteles planhalva: ”Gud är liv [...] och inte som den som sover” Aristoteles: *Metafysiken* XII 7, 1072b 27; 9 1074b 17. Resonemanget presenterar, i Schellings analys, Aristoteles som fånge i sin egen *corpus*.

43. Argumentet utvecklas mot bakgrund av Aristoteles definition av potens (*dýnamis*): ”principen för rörelse eller förändring i en annan, eller i detsamma men som annan (*archè metabolés en allô e állo*)”. Aristoteles: *Metafysiken* V 12, 1019a 15–16; 1046b 4–11.

44. *Ibid.*, IX 8, 1049b 4.

45. Schelling: WA III, SW VIII, 219.

46. *Ibid.*, 219.

47. Den etymologiska kopplingen magi-makt-möjlighet-förmåga etc. härstammar från Böhme. ”Magin är evighetens mor, allt väsens väsende, eftersom det alstrar sig själv och vi förstår det som begär”. Jacob Böhme: *Sex puncta mystica* (Freiburg, 1980 [1620]), 157–158.

48. Schelling: WA I, 61.

49. Kraftfältet genereras i en växelverkande rörelse mellan attraherande och repellerande kraft. Argumentet utvecklas inom ramarna för Newtons mekanik. Se not 27.

50. Den tyska översättningen av latinets *iudiciem* med *Urteil* härstammar från Leibniz. Hölderlin reflekterar i för idealismens klagörande ordalag: ”Omdömet är i högsta och striktaste mening den ursprungliga separationen (*Trennung*) av objekt från subjekt, som förenas i den intellektuella intuitionen, [omdömet är] denna separation genom vilken subjekt och objekt ensam blir möjliga, [omdömet är] denna *ur-delning* (*Ur-Teilung*).” Friedrich Hölderlin: *Essays and letters on theory* (New York, 1987 [1795]),

37–38. Schelling tar intryck: ”Kunskapen om omdömet allmänna lagar måste alltid åtfölja den högre vetenskapen”. Schelling: WA III, SW VIII, 214.

51. *Ibid.*, 219.

52. *Ibid.*, 267.

53. *Ibid.*, 230.

54. *Ibid.*, 315, 326. Schellings avsteg från dogmatisk teologi understryks också av Schröter: ”det som här kontempleras är inte det förverkligade utan det möjliga”. Manfred Schröter (red.): *Weltalter* (München, 1946), XXXVII.

55. *Ibid.*, 249.

56. *Ibid.*, 300.

57. ”Kärleken söker inte sitt”. *Bibeln*, 1 Kor 13,5.

58. ”I begynnelsen var ordet”. Referensen till Johannesprologen avser, menar Schelling, inte ordet för den yttre skapelsen, *Genesis*, inte ordet som universalbegrepp utan ordet som pre-konceptuellt ”inbegrepp” och den verkliga begynnelsen till ”det yttre och synliga såsom sett”. Schelling: WA III, SW VIII, 253, 310

59. Sammanfattning av det argumentet som framförs i *Gästabudet*, Platon: *Skrifter* Bok 1 (Stockholm, 2000), 201c–203c.

60. Schelling: WA-III, SW VIII, 304.

61. Schelling ansluter till den pytagoreiska läran om fyrtalet som nyckeln till rörelsens och förändringens gåta. ”1, 2 och 3 är ingenting i sig själva och kan inte bringas till fortsättning utan att nå fortskridandets fjärde fas. [...] Med den ed som tillskrivs Pytagoras: ’Vid den som gav vår själ fyrtalet, källan till den evigt flödande naturen.’” Schelling: WA-III, 273. Pytagoras citeras av Sextus Empiricus. Kirk, Raven & Schofield: *The presocratic philosophers* (Cambridge, 1983), 233–234.

62. Platon: *Timaios*, 19 b.

63. Schelling: WA III, SW VIII, 215. I sin berömda reflektion kring förhållandet herreslav formulerar sig Hegel på ett liknande vis: *de erkänner varandra*. I sin duplicering av den andliga enheten (själmedvetandet), presenterar begreppet erkännandets rörelse för oss, detta är Hegels tanke. G. W. F. Hegel: *Andens fenomenologi* (Stockholm, 2008

[1807], 167. För Schelling, däremot, handlar det om ett *intimt-affirmativt* erkännande, med andra ord inte *ännu* om den externa differentiering (på negativ väg) som vetenskapen förutsätter och Hegel utvecklar.

64. Schelling: WA-III. SW VIII, 215, 300.

65. *Bibeln*, Jeremías 33, 20. Schelling pekar på det etymologiska släktskapet mellan ordet *barah* (bära, alstra, attrahera) och *berith* (pakt) med avseende på ett kontrakt: ”den nya alliansen uppgår till en ny skapelse”. *Ibid.*, 333.

66. *Ibid.*, 312. Det i grekisk filosofi ofta förekommande uttrycket återaktualiseras i den Spinozadebatt som F. H. Jacobis brev inleder.

67. *Ibid.*, 252–254.

68. Den helige Ande liksom konstnärens *genie*. Schelling: *Modern Philosophy*, 122, 128.

69. Identiteten beskriver, menar Schelling, varken en tautologi eller ett negativt-dialektiskt förhållande, utan ett produktivt skeende: ”A=A är omedelbart skapande”. Schelling: *Untersuchungen*, SW VII, 346.

70. Schelling: WA III, SW VIII, 304.

71. Argumentet inskriver sig i den aristoteliska dynamiken: ett potentiellt vara (i rörelse) är ett vara skilt från sig självt; ett aktualiserat vara (i vila) är helt; i sig självt som sitt *télos*.

72. Schelling: WA-III, SW VIII, 259.

73. Žižek pekar på den växelverkande rörelse det här är frågan om i termer av ”repetition”. ”Vändpunkten i det Absolutas historia är det gudomliga beslut (*Ent-Scheidung*) som förpassar kretsloppet till ett evigt förflutet, vilket inleder ett fortskridande dominerat av *logos*-ljus-begär. Hur förhåller sig detta till den *mänskliga* historien? Förhållandet mellan de gudomliga Världsåldrarna och den mänskliga historien är *repetitionens*: först kraftspelets kretslopp, detta gudomliga vansinne (*zeia mania*), som hävs genom det gudomliga Ordet såsom skapelseakt; bara för att det vilda begäret strax, som en naturlig följd av människans fall, ska återupstå och den vansinniga dansen upprepas”. Slavoj Žižek: *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters* (London, 1996), 42.