

Józef Piórczyński

Böhme a Schelling

Nowa Krytyka 8, 125-135

1997

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Józef Piórczyński

Uniwersytet Łódzki

Böhme a Schelling

Niniejsze opracowanie składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy spraw mniej znanych, dyskusyjnych, do dzisiaj nie rozstrzygniętych ostatecznie: chodzi tu o problem znajomości nauki Böhme przez Schellinga do roku 1806. Część druga przedstawia zasadnicze motywy böhmeowskiej teozofii obecne w Schellinga filozofii wolności, zapoczątkowanej rozprawą z 1809 roku pt. „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”. Od roku 1806, w którym Schelling spotyka się z Franzem von Baaderem, mającym za sobą już osiem lat studiów nad pismami Böhme, znajomość tych pism przez Schellinga nie może być kwestionowana.

I

Pewne od niedawna podejmowane badania nad źródłami klasycznej filozofii niemieckiej koncentrują się na problemie bezpośredniego wpływu najbardziej znaczącej postaci osiemnastowiecznego szwabskiego pietyzmu, Fryderyka Krzysztofa Oetingera, na ukształtowanie się systemów Schellinga i Hegla. Gdyby taki

wpływ istniał, uzasadniona byłaby więc historyczna tych systemów z filozofią Böhme, ponieważ podstawowe założenia swojej konstrukcji teoretycznej Oetinger przejął od Böhme, uznając za własne zadanie wyjaśnienie jego nauki swoim współczesnym¹.

Tak jak Böhme, Oetinger w swojej teorii wychodzi od pierwotnego bóstwa, Ungrundu (*der Ungrund*), z którego wyłania się wieczna wola Boga jako żądza manifestowania siebie. Podstawą tego ruchu absolutu jest zasada jego samopoznania, realizująca się przez przejście absolutu ku zróżnicowanemu istnieniu. Przez samorozdwojenie wiecznego Jednego „powstaje” wieczna natura jako samoobjawienie Boga. Wieczna natura nie jest wprawdzie tożsama z Bogiem, ale jest odeń nieoddzielona. Z owej początkowej boskości (Jednego) nieokreślalnej i niepoznawalnej wyłania się dzięki wiecznej naturze żywy Bóg jako wielość opozycyjnych sił stanowiących dynamiczną jedność. Bóg w rozumieniu Oetingera jest bytem duchowym i cielesnym zarazem: duchowym – w swej skrytości, niewidzialności; cielesnym – w swoim widzialnym objawieniu, dzięki któremu staje się dopiero Bogiem. „Jeżeli się wszystko, co cielesne, oddzieli od Boga, Bóg jest nicością”². Wewnątrzboski ruch musi – zdaniem Oetingera – doprowadzić do powstania wiecznej natury jako nieusuwalnego warunku konstytucji prawdziwego absolutu. Wieczna natura stanowi też źródło istnienia widzialnego świata rzeczy, łono, z którego się rodzą. Byt świata zewnętrznego i człowieka jest więc ugruntowany w szczególnej cielesności Boga, jest jego pełną rzeczywistością. „Cielesność jest kresem czynów Boga”³ – to twierdzenie Oetingera można także uznać za kwintesencję nauki Böhme. Wszystko, co w Bogu pozostaje niewidzialne, musi mieć swoją widzialną postać, sygnaturę, oznakowanie, duch bowiem może poznać siebie tylko poprzez kształty zewnętrznego świata. Natura i historia u Oetingera – podobnie jak w Schellinga

¹ Por. R. Piepmeier: *Oetinger im Zusammenhang der Entstehung der Neuzeit*. Münster 1977, s. 48.

² Cyt. za M. Prill: *Bürgerliche Alltagswelt und pietistisches Denken im Werk Hölderlins*. Tübingen 1983, s. 136.

³ *Ibidem*, s. 144.

systemie identyczności – stanowią obiektywizację absolutu i narzędzie jego samopoznania⁴.

Także pojmowanie świata przez Oetingera można uznać za kontynuację teorii Böhme. Zasada czynna i bierna (duch i ciało), światło i ciemność, „coś” i „nic” stanowią przeciwieństwa konstytuujące rzeczy. Życie i stawanie się – to podstawowe kategorie Oetingera. Rzeczywistością nie jest byt jako coś trwałego i niezmiennego, lecz jest nią właśnie proces stawania się, rozumiany jako życie. O ile w Bogu związek sił jest nierozzerwalny, o tyle w bytach skończonych, które działają jedynie dzięki obecnej w nich boskiej sile, ciemność jako podstawa istnienia wszelkiego stworzenia wyłamuje się z porządku światła⁵. Jednak mimo oetingerowskiego ujęcia świata jako życia, stawania się, sporu rzeczy, walka w świecie nie osiąga tak ogromnego napięcia, jakie w swojej teorii rysuje Böhme.

Problem zakorzenienia filozofii Schellinga i Hegla w szwabskiej tradycji pietystycznej nie jest bynajmniej nowy. Już w połowie XIX wieku niektórzy myśliciele protestancyjni uznawali jej wpływ na ukształtowanie się myśli filozoficznej Schellinga i Hegla. Kilkadziesiąt lat później Dilthey młodzieńcze poglądy Hegla nazwał „mistycznym panteizmem”, choć gwoli ścisłości trzeba dodać, że Dilthey nie zauważa w kontekście swoich badań postaci Oetingera⁶. Dopiero Robert Schneider, który to właśnie wytyka Diltheyowi, postawił zdecydowanie i ostro problem wpływu myśli Oetingera na uformowanie się filozofii Schellinga i Hegla, zestawiając podobieństwa ich teorii, nie odwołując się jednak do źródeł wskazujących na to, że Schelling i Hegel znali pismo Oetingera⁷.

Podstawowa trudność, jaka tu powstaje, polega na tym, że Schelling (a także Hegel i Hölderlin) nigdzie w swoich dziełach (chodzi o okres teraz rozpatrywany) nie wymienia nazwiska Oetingera. „Dowodami”, jakimi w tej materii często posługują się

⁴ Por. E. Zinn: *Die Theologie des Friedrich Christoph Oetinger*. Gütersloh–Berlin 1932, s. 55–63.

⁵ Por. R. Piepmeier: *op.cit.*, s. 157–158.

⁶ Por. Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa 1967, s. 24.

⁷ R. Schneider: *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg 1938.

badacze, są wyszukiwane przez nich, dające wiele do myślenia, paralele.

Najwięcej do rozpatrywanego tu zagadnienia wnoszą zarówno pisma, jak i biografia Schellinga. Otóż jego ojciec należał do zwolenników nauki Joachima Albrechta Bengela, który wywarł wpływ także na Oetingera. Krewnym rodziny filozofa był, odwiedzany przez Oetingera, Filip Fryderyk Rieger. W domu młodego Schellinga bywał bliski – z racji pełnionego urzędu – współpracownik Oetingera, zarazem kontynuator jego nauki i nauki Bengela, Filip Mateusz Hahn, po którego śmierci piętnastoletni Schelling napisał odę żałobną. Ojciec Schellinga przeniósł się w 1801 roku do Murrhardt, gdzie ostatnie 16 lat swego życia spędził zmarły 19 lat wcześniej Oetinger. Wreszcie – są to fakty najważniejsze – stryj Schellinga, specjalny superintendent w Neuffen, był wielbicielem Oetingera⁸. Znaczący temat twierdzą, że pod jego wpływem Schelling jeszcze w latach szkolnych dotarł do pism Oetingera.

Już wczesne, ale nie najwcześniejsze pisma Schellinga, „Ideen zur einer Philosophie der Natur” z 1797 roku i „Von der Weltseele” z 1798 roku, zdradzają powinowactwa z nauką Oetingera. Reiner Heinze tak je charakteryzuje:

„Oba te dzieła pozostają w tradycji filozoficznej wyraźnie odosobnione, dają się one jednak – w całości jak i w prawie wszystkich szczegółach – porównać z Oetingera «*Metaphysic in Connexion mit der Chemie*». Także Schelling mówi o «filozofii chemii» i pojmuje filozofię natury jako «spekulatywną fizykę». Opracowuje on wszystkie wielkie tematy, które występują w Oetingera nauce o naturze: materia, elementy, elektryczność, magnetyzm, ciepło i in. Według Schellinga woda jest «najbardziej szlachetną z rzeczy, z której wychodzi wszelka produktywność i do której biegnie ona z powrotem». Ciężkość i światło są rodzącą i płodzącą zasadą. Wszędzie w naturze kłóca się ze sobą dwie siły, które razem prowadzą do tego, co trzecie, do wprowadzającej

⁸ Por. R. Heinze: *Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus*. Münster 1969, s. 107.

organizację zasady, którą jest dusza świata. Oetinger rozumiał naturę jako dzieło mądrości, które objawia się zarazem także w naszych sercach. Ponieważ mądrość na zewnątrz jak i wewnątrz jest tą samą mądrością, możemy poznać świat. Schelling wypowiada to podobnie: «Natura powinna być widzialnym duchem, duch – niewidzialną naturą. Tu zatem, w absolutnej identyczności ducha w nas i natury poza nami, zapewne zostanie rozwiązany problem, jak jest możliwa natura poza nami»⁹.

Heinze ma nadto wątpliwości, czy transcendentalizm Schellinga podejmuje problemy Fichtego, wszak Fichte uważał jego naukę o naturze, pomyślaną przezeń jako uzupełnienie filozofii transcendentalnej, za zbędną i fałszywą.

Schelling jest tym pierwszym spośród trójki przyjaciół (Hegel, Hölderlin), który przełamuje znowę milczenia wokół Oetingera – jeśli to była „zmowa”, jak staramy się tutaj sugerować – i jakby respektuje ją zarazem. Nazwisko Oetingera padło, ale nie publicznie, nie w dziele przeznaczonym do druku. Schelling w 1802 roku w liście do rodziców wyraża pragnienie „posiadania kilku najbardziej znakomitych pism filozoficznych i teozoficznych Oetingera”¹⁰. Dwudziestodwuletni Schelling wie, że pisma Oetingera są znakomite, co raczej wskazuje, że już wcześniej musiał się z nimi jakoś zapoznać. Trzeba tu pamiętać, że Schelling nie był wprawdzie myślicielem uniwersalnym jak Fichte czy Hegel, którzy w swoich systemach rozwijali z wielkim rozmachem niewiele, ale za to fundamentalnych wizji teoretycznych, jednak jako osobowość intelektualnie niezwykle wcześnie dojrzała odznaczał się rzadką chłonnością i otwartością umysłu. Schulze podaje, że z wydanych w 1869 roku przez Plitta listów Schellinga wynika, iż w okresie jenajskim (1798–1803) zajmował się on intensywnie Böhmem¹¹.

⁹ Ibidem, s. 108–109.

¹⁰ Podaję za: ibidem, s. 107.

¹¹ W.S. Schulze: *Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, LIV (1957), s. 213.

Do okoliczności uprawdopodobniających znajomość przez Schellinga w tym czasie pism Böhme'go można zaliczyć także to, że Böhme staje się modny w Niemczech około 1800 roku.

Jest coś zastanawiającego w nieujawnianiu przez Schellinga w żadnym z jego dzieł nazwiska Oetingera, a nazwiska Böhme'go w piśmie o wolności z 1809 roku (ani w żadnym z wcześniejszych pism). Na co mógł liczyć Schelling zatajając źródło inspiracji swojej rozprawy o wolności? Być może, chodziło mu o to, że nie wskazując owych źródeł sprawi, iż czytelnik nawet jeśli się domyśli, skąd one pochodzą, będzie jednak skłonny przypisywać mu większą samodzielność intelektualną, aniżeli to było w rzeczywistości. Czy nie ujawniając także nazwiska Oetingera, którego oczami widział Böhme'go – czego nie zauważył Schopenhauer, co można uznać za argument na rzecz takich przypuszczeń – Schelling liczył na to samo? O ile owe motywacje tłumaczą coś jeszcze w odniesieniu do Oetingera, o tyle w stosunku do Böhme'go zawodzą całkowicie. Nie da się jednak zaprzeczyć, że przemilczenie nazwiska Böhme'go stawia w nowym świetle związku Schellinga z Oetingerem i całość rozpatrywanych tu spraw.

Jeżeli nawet te przypuszczenia są niesłuszne, to chyba tylko wówczas, gdy uwzględni się inny, trudny do przecenienia fakt. Otóż w Wirtembergii była zakazana przez pewien czas publikacja dzieł Oetingera, jakkolwiek nie zahamowało to ich rozpowszechniania, ukazywały się one bowiem anonimowo¹². Po pierwsze, jak to zazwyczaj bywa, zakazany owoc smakuje najbardziej. Po drugie, ów zakaz tłumaczyłby, przynajmniej częściowo, nieujawnianie przez Schellinga, Hegla i Hölderlina nazwiska Oetingera oraz uwalniałby ich od zarzutu intelektualnej nieuczciwości. Jednocześnie stałoby się zrozumiałe milczenie wokół Böhme'go, którego teoria była prototypem nauki Oetingera. Jakkolwiek zakaz publikacji był czasowy, to w takich okolicznościach należy brać pod uwagę inercję postaw zarówno tych, którzy zakaz publikacji wydawali, jak i tych, którzy interesowali się pismami Oetingera. Być może, jest to klucz do całej sprawy.

¹² Por. R. Piepmeier: *op.cit.*, s. 1; por. W.S. Schulze: *op.cit.*, s. 213.

II

Wspomniano już, że Schelling mógł liczyć, iż czytelnik nie obznajomiony z mistyką niemiecką, a w szczególności z trudnymi w lekturze pismami Böhme, nie dostrzeże źródła jego inspiracji. Długie początkowe rozważania zawarte w rozprawie z 1809 roku na temat możliwości uzgodnienia wolności z panteizmem nie sugerują w ogóle odniesienia do mistyki. Schelling stwierdza, że zarówno dotychczasowy idealizm jak i realizm są koncepcjami niezdolnymi rozwiązać problemu, o który mu chodzi. Tylko raz w piśmie wspomniano o niezauważonej przez idealizm i realizm mistyce, której rozstrzygnięcia interesującego go zagadnienia są godne rozważenia i kontynuacji. Dokładniej zaś rzecz ujmując trzeba powiedzieć, że chodzi Schellingowi o filozofię natury, bez której uwzględnienia nie da się rozwiązać zagadnienia ludzkiej wolności. To, że pismo Schellinga zyskało sobie znaczny rozgłos i sławę, wynika nie tylko z tego, że było to ostatnie lub przedostatnie dzieło opublikowane za jego życia, ale w znacznym stopniu dlatego, że radykalnie stawia ono problem ludzkiej wolności. Wolność ta musi być możliwością wyboru dobra i zła. Wszelako istota problemu nie sprowadza się do akceptacji owej możliwości wyboru, lecz do rozumienia zła. Od czasów św. Augustyna dominujący ortodoksyjny nurt myśli chrześcijańskiej, nadając złu charakter prywatny, budował z powodzeniem teodyceę, ale wzbudzał zarazem nieufność wśród tych, którym tak pojęte zło wydawało się tylko za małym dobrem. Tradycja myśli protestanckiej, luterańska najżywiej odczuwana pozytywność zła, Böhme przekonanie o potędze zła rzeczywistego – ta tradycja uwzględniona przez Schellinga nakazała mu radykalnie i chyba bardziej właściwie postawić zagadnienie ludzkiej wolności. Szeroka ekspozycja tej sprawy w piśmie o wolności wpływa też na to, że jakkolwiek odwołanie się Schellinga do nauki Böhme jest podstawowe dla rozwiązania problemu wolności, to jednakże to, co wzięte od Böhme, jest jakby mniej wyraźne. Nauka Böhme jest u Schellinga filtrowana lekturą Oetingera oraz Baadera, na którego Schelling powołuje się bodaj dwukrotnie. To, co istotne w poglądzie Schellinga na temat zła, jest ugrun-

owane w Böhmeowskiej teorii absolutu i natury, a mówiąc ściślej – w Böhmeowskiej teorii natury, bo tym właśnie, co jest osobliwością filozofii Böhmeo, co czyni go zjawiskiem odosobnionym w filozofii europejskiej, jest ujęcie roli natury w konstytucji absolutu i w powstaniu całej, także pozaboskiej rzeczywistości.

Dla krótszego przedstawienia zależności Schellinga od Böhmeo odwracamy ekspozycję problemu zawartą w piśmie o wolności i zaczynamy od tego, czym się ono kończy – od najwyższego piętra teorii absolutu. Mamy tu do czynienia z tradycją naznaczoną nazwiskami Plotyna, Dionizego Pseudo-Areopagity, Jana Szkota Eriugeny, Mistra Eckharta, Mikołaja z Kuzy, Böhmeo. Wielorako nazywany przez Plotyna absolut, boskość Eckharta, *Ungrund* Böhmeo – są to w istocie najradykałniej w filozofii europejskiej podjęte próby skonstruowania teorii absolutu jako bytu nieopisywalnego, nazywanego dlatego nad-bytem, niebytującym bytem, boskością, wiecznym Nie, nicością, bezpodstawnością, wieczną ciszą bez bytu, Bogiem ukrytym i niepoznawalnym, czymś, czego określonnością jest właśnie nieokreśloność, czego próba zrozumienia – jak mówi Böhme – turbuje nas. To jest właśnie najwyższy poziom pojmowania absolutnego absolutu, teologia apofatyczna, wiedza niewiedzy – jak mówił Areopagita. Ten, kto rozumiał, że nie może nic wiedzieć o takim absolutcie, osiąga najwyższą wiedzę o absolutcie. Schelling w odniesieniu do tej sfery absolutu mówi o tym, co bezpodstawne, o indyferencji, która „nie jest wytworem przeciwieństw”, ani też nie zawiera w sobie *implicite* – jak pisze Schelling – przeciwieństw¹³. Ta nieokreśloność poprzedza wszelką podstawę bytu i wszelki istniejący byt. Wedle Böhmeo z *Ungrundu* wyłania się wieczna *ungrundowa* wola tożsama z Bogiem Ojcem i poprzez niego wieczna natura jako ciemność, zło, zbiorowisko dzikich, potężnych niszczących sił uosobionych w ciemnym, wszystko pożerającym ogniu. Bóg osobowy, troisty pojawia się dzięki pokonaniu złych mocy natury, przemianie jej mrocznych sił zła w byt jasny, świetlisty – w Boga dobra. Wedle Schellinga również *Ungrund* dzieli się na dwa wieczne początki. Te dwie zasady,

¹³ F.W.J. Schelling: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Przekład B. Baran. Kraków 1990, s. 117.

dwa wieczne początki to właśnie ciemność, natura tożsama, jak u Böhme, ze złem oraz jasność, łagodność, wola miłości, „dzięki której – jak mówi Schelling – słowo zostaje ogłoszone w naturze”¹⁴. Bóg u Schellinga, jak u Böhme, wyłania się z walki przeciwstawnych sił, z mozolnego zmagania się jasnej woli ze złą naturą. „Bóg jest życiem – powiada Schelling – a nie tylko bytem. Wszelkie zaś życie ma pewien los i jest poddane cierpieniu i przemianie”¹⁵. I jeszcze dobitniej: „Bez pojęcia cierpiącego jak człowiek Boga [...] całe dzieje pozostają niezrozumiałe”¹⁶. Bóg według Schellinga poddaje się temu dobrowolnie, bo inaczej nie mógłby być Bogiem. I znowu jak u Böhme czy Eckharta Bóg ma historię przed stworzeniem świata, poza czasem, historię – jak pisał tłumacz pism Eckharta, Hermann Büttner – która, zanim się rozpoczęła, już przeminęła. Różnica stanowiska Böhme w stosunku do Schellinga polega na tym, że Böhme, który raz chce mówić językiem diabelskim, raz – anielskim, wyraźnie zdaje sobie sprawę z niewydolności mowy ludzkiej w opisie teogonicznego procesu, podczas gdy Schelling w piśmie o wolności w ogóle nie rozważa tego problemu.

Też Böhme, że Bóg konstytuuje się poprzez wieczną naturę, Schelling przeformułowuje w ten sposób, że istnienie Boga wymaga podstawy różnej od niego, ale zawartej w nim. Dzięki tej podstawie może egzystować Bóg i dzięki niej zarazem może realizować się miłość. Tą podstawą jest właśnie natura, wieczna jak sam Bóg¹⁷. W Bogu wola podstawy i wola miłości są różne, wszelako są one nierozzerwalne, i miłość nie może unicestwić podstawy nie unicestwiając samej siebie. Bóg jest zatem uwarunkowany podstawą, choć sam z kolei stanowi warunek podstawy, czyli natury. Bóg staje się Bogiem przez pokonanie, czy – jak mówi Schelling – oswojenie wiecznej natury. I poprzez tę nierozzerwalną więź z naturą Bóg staje się osobowością, w innym wypadku byłby istotą abstrakcyjną, czysto logicznym konstruktem, Bogiem martwym. Osobowość

¹⁴ Ibidem, s. 103.

¹⁵ Ibidem, s. 113.

¹⁶ Ibidem, s. 114.

¹⁷ Ibidem, s. 78.

boska jest podstawą boskiego życia; i w każdej osobowości, również boskiej, tkwi mroczna podstawa, natura jako zło.

Następny obszar pokrewieństwa Schellinga z Böhmem to sprawa objawienia Boga. Według nich obu do natury Boga należy jego manifestacja w świecie. Bóg jako „żywa jedność sił” nie może bowiem pozostać zamknięty w sobie. Wydaje się, że u Schellinga tkwi tutaj pewna wielotorowość i chyba nawet niezupełna jasność w ujęciu mechanizmu napędowego objawienia. Po pierwsze więc, Bóg jako taki pragnie objawienia siebie. Z drugiej strony wola podstawy, czyli natury, także dąży do objawienia, a ponieważ owa natura zawiera się w Bogu, to dążenie podstawy do objawienia Bóg „odczuwa” jako własną wolę objawienia¹⁸. Nadto, zgodnie z dialektyką przejętą od Böhme, wszystko co istnieje objawia się poprzez swoje przeciwieństwo. Zatem Bóg jako dobro musi objawić się złem, czyli po prostu zło jest niezbędne do ujawnienia Boga. I Schelling wprost stwierdza, że zło jest konieczne do manifestacji absolutu¹⁹. Czy w tym punkcie – podobny motyw występuje u Böhme – pozostaje jeszcze przestrzeń dla ludzkiej wolności? Sprawa co najmniej dyskusyjna.

Główna jednak myśl Schellinga mająca wyjaśnić możliwość zła i tym samym realność ludzkiej wolności głosi, że zło, jakim jest natura jako podstawa boskiego istnienia, dąży do urzeczywistnienia się w stworzonych bytach. Jest to – jak mówi Schelling – „kuszenie ze strony podstawy”²⁰, tzn. natury. Inaczej mówiąc, tak jak u Böhme, zło wiecznej natury pragnie zmanifestować się w świecie; jest ono siłą oddziałującą na człowieka, choć nie determinującą go, jako że człowiek „ma w sobie źródło samopobudzenia w równej mierze ku dobru jak ku złu”²¹.

Otóż człowiek w ujęciu Schellinga – i tu nawiązanie do Böhme jest również istotne – zawiera w sobie dwie zasady konstytuujące również Boga: mrok złej natury i światło woli ku miłości, dobro i zło. Ponieważ w Bogu nierozzerwalność zasad jest

¹⁸ Ibidem, s. 82.

¹⁹ Ibidem, s. 76.

²⁰ Ibidem, s. 109.

²¹ Ibidem, s. 76–77.

absolutna, Bóg jest skazany na dobro, ograniczony w wolności. Człowiek zaś, w którym owe zasady są rozdzielne, jest naprawdę wolny, wolny po szatańsku, bo może wybierać wszystko. Böhme pisał, że człowiek jest wolny jak Bóg, ale w istocie – tak jak Schelling – przyznawał człowiekowi więcej niż Bogu. I człowiek ostatecznie decyduje o realności dobra i zła. Można zatem powiedzieć, że z powodu odróżnienia od Boga natury jako podstawy istnienia Boga i jako podstawy istnienia świata – jako że świat widzialny ma swoją podstawę bytową w wiecznej naturze – próba Schellinga, by uwolnić Boga od odpowiedzialności za zło jest w zasadzie udana. Wszelako jest to koncepcja różna od tradycyjnie augustyńsko-chrześcijańskiej, ponieważ tam Bóg nie ma żadnego związku z pojawieniem się zła (choć w istocie nie ma zła), podczas gdy u Böhmeo i Schellinga Bóg nie jest wprawdzie przyczyną sprawczą zła, ale gdyby nie było natury w Bogu, nie byłoby nie tylko zła, ale i Boga.

W gruncie rzeczy więc główne motywy konstrukcji Schellingańskiej są bądź powtórzeniem, bądź przeróbką rozstrzygnięć Böhmeowskich, w pewnych punktach niejasną i niedopracowaną. Schellinga filozofia wolności jest dla wielu filozofów, np. dla Heideggera, nadzwyczaj interesująca i inspirująca, dla innych natomiast pozbawiona większych wartości.