


Schelling és a tudattalan

Ullmann Tamás 
DSc, egyetemi tanár (ELTE BTK),
ullmann.tamas@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.4>

A tanulmány Schelling tudattalanfogalmának fejlődését vázolja fel és főbb állításai a következők: (1) Schelling filozófiájában legalább három tudattalanfogalom jelenik meg: a tudattalan mint abszolút én, mint természet és mint sötét alap. (2) A romantikus tudattalanfogalom szinte minden vonása megtalálható Schellingnél a „tudattalan teremtőerő” fogalmában. (3) A kortárs tudatfilozófiai kutatások szempontjából az egzisztencia által eltaszított alap fogalma a legizgalmasabb. (4) A tudatosság előtti szellemi és lelki folyamatok egészen különleges és komplex leírását kapjuk a *Stuttgarter magánelőadások* szövegében.

Kulcsszavak: Schelling, tudattalan, természet, sötét alap, disszociáció, romantika, kedély, vágy, örület

Schelling and the Unconscious

This paper traces the development of Schelling's concept of the unconscious and its main claims are as follows: (1) In Schelling's philosophy there are at least three concepts of the unconscious: the unconscious as absolute self, as nature and as dark ground. (2) Almost all the features of the Romantic concept of the unconscious appear in Schelling's concept of the “unconscious creative force”. (3) His concept of the displaced ground is the most exciting from the point of view of contemporary research in the philosophy of consciousness. (4) A quite unique and complex description of the unconscious mental and spiritual processes can be read in the text of *Stuttgarter Privatvorlesungen*.

Keywords: Schelling, Unconscious, Nature, Dark Ground, Dissociation, Romanticism, Mood, Desire, Madness

Ebben a tanulmányban nem teszek kísérletet arra, hogy a tudattalan fogalomtörténetét áttekintsem, vagy megvizsgáljam Schelling szerepét e történetben.¹ Inkább azt próbálom bemutatni, mit érthetett Schelling a „tudattalan” fogalma alatt, illetve hogy az általa kidolgozott filozófiai koncepciók a modern fenomenológiai és pszichoanalitikai értelmezés számára mennyiben lehetnek érdekesek.² A tanulmány főbb állításai a következők: (1) A XIX. század elején drámai változás zajlott le a tudattalan diskurzusában. (2) Schelling filozófiájában legalább három tudattalanfogalom jelenik meg: a tudattalan mint abszolút én, mint természet és mint sötét alap. (3) A romantikus tudattalanfogalom szinte minden vonása megjelenik Schellingnél a „tudattalan teremtőerő” fogalmában. (4) A kortárs tudatfilozófiai kutatások szempontjából azonban véleményem szerint nem ez, hanem az eltaszított alap fogalma az érdekesebb és tartalmasabb. (5) A tudatosság előtti szellemi és lelki folyamatok egészen különleges és komplex leírását kapjuk a Schelling középső alkotói periódusában született művekben a nem-lét módján létezés, a létezés árnyéka és a soha el nem tűnő maradvány fogalmai révén.

A korai Schelling tudattalanfogalma

Ahhoz, hogy az én és a psziché teljes, tudattalant is magában foglaló működését megértsük, meg kell értenünk az ember és a természet, illetve az ember és a szellem viszonyát. Schelling különböző korszakaiból származó művei több formában is feltárják ezt az összefüggést: korai korszakában a tudattalan még az abszolút én fogalmával kapcsolódik össze,³ a természetfilozófiai korszaka egy „organikus” tudattalan kidolgozását teszi lehetővé, középső korszakában pedig egymással szoros összefüggésben jelenik meg egy metafizikai tudattalanértelmezés (különösen a *Szabadság-tanulmányban* és a *Weltalter-vázlatokban*), valamint egy antropológiai tudattalanértelmezés (különösen a *Stuttgarti magánelőadások* szövegében).

Matt Ffytche érdekes megjegyzése szerint „valami történik a XIX. század elején, ami drámai változásokat hoz a tudattalánról szóló diskurzusban”.⁴ Míg a korábbi időszakokban az erkölcsi és a teológiai meggyőződések olyan módon hordozták az én fogalmát, hogy annak nem volt szüksége tudattalan megalapozásra, a XIX. századtól kezdődően ezek a hordozó keretek olyan

1 A tanulmány megírását az NKFIH 129261, 132911 és 138745 számú pályázatai támogatták. A tudattalan fogalomtörténetéhez jó bevezetést ad Ellenberger 1970 és Gödde 1999.

2 A schellingi tudattalanfogalom változatainak és történeti alakulásának már komoly irodalma van, lásd: McGrath 2012, Ffytche 2012. Schelling ugyanakkor nemcsak a tudattalan fogalmának története szempontjából érdekes, hanem általában is egyfajta Schelling-renezánszról is beszélhetünk, lásd: Vető 1977, Vető 2000, Norman – Welchman 2004, Wirth 2005, Žižek 2007.

3 Ez a korai koncepció a kortárs tudattalan felfogások szempontjából nem különösebben termékeny, ezért csak röviden említem.

4 Ffytche 2012, 10.

mértékben lebomlottak, hogy az én rejtélyessé és szabadon lebegővé vált. Az én már csak önmagára számíthatott a megalapozás tekintetében, ezért elengedhetetlenné vált, hogy az én öntudatlan alapjai is az érdeklődés tárgyává váljanak. Schelling, Schubert, Carus és Freud tudattalanja arra szolgált, „hogy megvédje a liberális szubjektum autonómiáját a XIX. századi természettudomány és szociális politikai trendek túltengő determinizmusával szemben.” „[A] romantikus szubjektum a szelf ágenciáját úgy tapasztalja, mint amely mélyebb és lényegibb a tudatos én ágenciájánál.”⁵ Ezt a lényegibb és mélyebb szerkezetet többnyire a tudattalan valamilyen változatával kapcsolták össze (vallási tapasztalat, művészi produktivitás, transz, szomnambulizmus, történelem, misztikus tapasztalatok, a személy mélyrétegei stb.).

A korai Schelling ebben a kontextusban kibontakozó énfilozófiája – noha még egyértelműen fichtei keretekben, de e kerektől egyre gyorsuló mértékben távolodva – már érzékenynek mutatkozik a tudattalan folyamatok vizsgálatára. Ekkori írásaiban az abszolút én mutatkozik egyfajta tudattalan háttérnek vagy ősforrásnak. „Én vagyok! Az énemben benne van egy olyan lét, amely megelőz minden gondolkodást és képzetalkotást.” – írja Schelling *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című művében.⁶ Ez az előzetesség szerkezet más megfogalmazásban a szubjektumot „megelőző” abszolút énként jelenik meg. „[A] szubjektum fogalmának az abszolút én fogalmához kell vezetnie. Ha ugyanis nem létezne *abszolút én*, akkor a *szubjektum*, vagyis az *objektum* által feltételezett én fogalma lenne a legmagasabb rendű.”⁷ A megragadható én mögött még van valami, ami ugyancsak én, de megragadhatatlan, illetve csak az intellektuális szemlélet számára hozzáférhető.

Schelling természetfilozófiai korszakában már sokkal határozottabb alakot ölt a tudattalan fogalma. A természet fogalmának változása az újkori természetfogalomhoz képest már önmagában egyfajta magyarázat a tudattalan folyamatok jelenlétére. Miben áll ez a változás? Fichténél a természeti jelenségek besorolhatóak a nem-én tágabb fogalma alá, vagyis a természet az anyagi, objektív, mechanikus lét gyűjtőfogalma. A schellingi természetfogalom nem azonos a fichtei nem-énnel. A természet nem az én ellentéte (a szabadsággal szembeni determináció), hanem a természet az az eleven egész, amelyből az én is kiemelkedik. A természet az én alapzata, eredete, háttere. *Natura naturans* – teremtő természet, amely minden teremtett és okságilag magyarázható természeti folyamat hordozó alapzata. A természet teremtő ereje pedig azt jelenti, hogy a szellem nem a természet után következik, hanem már a természeti folyamatokban is benne rejlik. Schelling a természetet a maga pozitívitasában igyekszik megragadni. Az organikus egészként értett természetet olyan egészként fogja fel, amelyben mindent egyfajta életerő irányít. Ez az életerő azonban nem valamiféle biológiai princípium, hanem maga a szellem.⁸

5 McGrath 2012, 18.

6 Schelling 2003, 38.

7 Schelling 2003, 39. (Kiemelés az eredetiben.)

8 Schelling természetfelfogásához lásd Gurka 2006.

Ami Schellingnél új a korábbi organikus természetfelfogásokkal szemben, az három pontban foglalható össze. (1) A természeti folyamatok dinamizmusa mindig az erők polarításával kapcsolódik össze. A legfontosabb polarítás a centrifugális és a centripetális erők kettőssége, amelynek metafizikai vetülete a bezárkózás és a kinyílás, az azonosság és a másság, az önösség és a nyitottság ellentéte lesz. (2) A természeti folyamatokban nem a véletlenszerűség vagy a determináltság az érdekes, hanem a folyamatok kifejlődésjellege. Schelling ennek ábrázolására dolgozza ki a potenciák tanát. A potenciák hármas tagoltsága az ontológiai fejlődést, a létszintek kibontakozását jeleníti meg. (3) A fejlődés iránya mindig valamilyen magasabb szint, a fejlődés így nem más, mint a szellem kibontakozása a természetből és a természet alapján. Vagyis polarítás, potenciák és genesis jellemzik a természetnek azt a fogalmát, amelyről Schelling beszél. Az egészsleges és organikus jelleg mellett ezek azok a konkrét mozzanatok, amelyek Schelling újfajta természetfogalmát jellemzik. „A természet rendszere egyúttal a szellemünk rendszere is.”⁹ A filozófia genetikussá válik, és a természet rendszerének kifejlődésében egyszersmind a szellem rendszerének kifejlődését mutatja meg. „A természet látható szellem, míg a szellem láthatatlan természet.”¹⁰ A természet megértése egyben a természet újrateremtése gondolatban.¹¹

Ahogy Harald Holz fogalmaz, Schelling nem a tiszta természettudományt szeretné megalapozni (mint Kant), hanem a természet eszméjét kifejteni. A természet eszméje nem csupán egy gondolat, hanem a kanti észeszmék (halhatatlanság, szabadság, Isten) mintájára egy negyedik észeszme.¹² Ez az észeszme egyrészt a genetikussá válás gondolatát foglalja magában, másrészt olyan fogalmak mentén bontakozik ki, amelyek merőben idegenek a newtoni természettudomány természetfelfogásától. Például az erő nem pusztán fizikai erő, hanem eredendő erő (*Urkraft*), vagyis akarat. Az akarat minden természeti létezőben benne munkál. Az organikus élet fejlődésének végső célja pedig a szabadság. A természet történeti kifejlődésének kezdetén és végén tehát olyasmit tételez Schelling az eredendő erő és a szabadság fogalmaival, ami merőben idegen a newtoni-kanti fizika szellemétől, viszont nagyon is összefügg a természet *eszméjével*.

A természetfilozófia szempontjából értett tudattalan nem más, mint a természetben rejülő tudattalan teremtő erő (*unbewusste Schöpferkraft*).¹³ A természet eszméje a természet mint tudattalan teremtő erő kibontakozásának folyamatát próbálja megragadni. A *transzcendentális idealizmus rendszerében* „tudattalan produktivitásról” beszél Schelling. Az ember pedig természeti lényként ugyancsak részese a tudattalan teremtőerő működésének. Ez a természetes tudattalan nem egy hiányosság az emberben, hanem a természet folyamatainak szükségszerű lenyomata. Amennyiben természeti lények vagyunk, van bennünk valami,

9 Schelling 2003, 167.

10 Schelling 2003, 180.

11 Lásd Gyenge 2005, 65.

12 Holz 1977.

13 Idézi Gyenge 2005, 53.

amit nem tudunk teljesen átvilágítani, de ez nem pusztán a testi-anyagi létünk (például belső szerveink öntudatlan működése), hanem sokkal inkább a bennünk is működő tudattalan teremtőerő, vagyis a szellem és a szabadság. Ez utóbbinak nem az organikus létezés csendjében lezajló folyamatok alkotják a legjobb metaforáit, hanem a művész öntudatlan, produktív tevékenysége. A tudattalan teremtőerő és a tudattalan produktivitás fogalmaiban a romantika tudattalanfelfogása jelenik meg filozófiai megalapozással.

Schelling középső korszaka

A tudattalan fogalma azonban teljes átalakuláson megy keresztül, amikor Schelling távolodni kezd a természetfilozófia és az azonosságfilozófia koncepcióitól. Az életrajzi események mellett Schelling gondolkodására kétségtelenül a Franz Baader által közvetített teozófiával, konkrétan Jakob Böhme teozófiái metafizikájával való megismerkedés gyakorolta a legnagyobb hatást.¹⁴ Böhme különbséget tesz egy önmagába zárkózó, haragvó, sötét és egy kifelé megnyíló, szeretetteljes, fényes princípium között. Ez a megkülönböztetés lesz a mintája Schelling alap és egzisztencia között megvont különbségének. Maga ez a megkülönböztetés ugyanakkor mintegy a természetfilozófiában alkalmazott különbségek (negatív és pozitív természeti erők, centrifugális és centripetális erők) folytatásának is tekinthető. Néhány dolog azonban jelentősen megváltozik:

1. a princípiumok sorrendje meghatározó lesz (a kettő nem kiegyenlíti egymást, hanem az egyik kioltja a másikat);
2. az organikus természeti folyamatok helyett a személy élete kerül a középpontba, vagyis a szabadság és a bűn kérdése, ami a természetfilozófia keretei között nehezen értelmezhető;
3. a személyt mindenekelőtt az ösztönök és a vágy határozza meg, nem pedig a képzet és a tudás: a metafizikában olyan, korábban másodlagosnak tartott tulajdonságok kerülnek előtérbe, mint amilyen az affektivitás, a sóvárgás, a passzivitás; a személy pedig már nem monolitikus és időtlen egység (mint a reflexív tudat), hanem olyan létmód, amelyet dinamizmus, fejlődés, egzisztenciális vonatkozások (bűnösség, szorongás, affektusok) és etikai kérdések (szabadság, akarat, rossz) irányítanak.

Schelling középső korszakának egész koncepciója szakítás azzal a gondolattal, hogy az abszolútumban nincs differencia.¹⁵ A differencia ebben a kontextusban nem tökéletlenség, hanem az elevenség, a személyszerű létezés és a magasabb, fejlődésben

¹⁴ McGrath egy egész hosszú fejezetet szentel Böhme gondolatainak ismertetésére, hogy a hatástörténeti összefüggéseket világossá tegye, lásd McGrath 2012, 44–81.

¹⁵ Schelling középső alkotói periódusához lásd: Höffe – Pieper 1995, Vető 2000, Pedro 2007.

kibontakozó egység feltétele. Mivel az egész kontextust most nem tudom felvázolni,¹⁶ ezért csak öt mondatot kommentálnék.

Mivel Istent megelőzően vagy Istenen kívül semmi sincs, ezért egzisztenciájának az alapja is benne kell hogy legyen. [...] Ez a *természet* – Istenben; tőle elválaszthatatlan, de tőle különböző lényeg. [...] Isten magában hordja saját egzisztenciájának belső alapját, mely ennyiben megelőzi őt mint egzisztáló; azonban éppúgy az alap prius-a is, mivel az alap mint olyan nem is létezhetne, ha Isten actu-ként nem egzisztálna. [...] Az önkinyilatkoztatás örök tette után ugyanis a világban, ahogy most megpillantjuk, minden szabály, rend és forma; de az alapan még benne rejlik a szabály nélküli, mely egyszer csak ismét felszínre törhet, és nem úgy látszik, mintha a rend és forma lenne az eredendő, hanem mintha a kezdetben szabály nélküli válna rendd. Ez a realitás felfoghatatlan bázisa a dolgokban, a soha el nem tűnő maradvány az, ami – bárhogy is törekszünk rá – nem oldódik fel az értelemben, hanem örökké az alapan marad.¹⁷

(1) Isten maga nem *actus purus*, nem tiszta aktualitás, hanem differenciált, tagolt és történeti létezés. Az abszolútum tiszta formaként való elgondolása a görög metafizika öröksége (a forma primátusa az anyaggal szemben), az abszolútum személyként és történeti folyamatként való elgondolása inkább a zsidó hagyományra megy vissza. A semmiből való teremtés keresztény gondolatát, amely nem tesz hozzá semmit Isten létéhez, felváltja egy olyan teozófiai eszme, amelynek a gyökere a kabbalára vezethető vissza. Ebben az elgondolásban a teremtés Isten kifejlődésének a mozzanata, és Isten megváltozik a teremtéssel, illetve a teremtett világ története hozzájárul az Abszolútum kifejlődéséhez.

(2) Istenben van egy kezdeti különbség, ez a különbség nem benne rejlik már eleve, hanem – a *Weltalter* kifejezésével – egy kezdeti tett, egy döntés, egy abszolút elválasztás (*absolute Entscheidung*)¹⁸ eredménye. A különbségtévés az aktuálisan létező egzisztencia és a nem teljesen létező alap között kerül megvonásra. Az alap nem logikai feltétele, ontológiai alappata vagy természeti oka az egzisztenciának, hanem az egzisztencia eltaszított alapja, amely az egzisztencia, az aktuális létezés révén, mintegy időben visszafelé válik alappá. Egyidejű az egzisztenciával, mégis ennek az egzisztenciának az alapja. Az aktuálisan létezők ontológiai rendjében erre a viszonyra nincs analógia. A természet Istenben egy tőle különböző, de tőle elválaszthatatlan lényeg. Nem egy másik Isten, hanem Isten alapja.

(3) Az aktuális létezés a szabály, a forma és a rend fogalmain keresztül jelenik meg: az aktuális létezés a tapasztalat számára feltáruló és a logosz által irányított világ, amely egységes, érthető, értelmes és jól rendezett. Az alap azonban a rendezett világ fenomenalitása mögé visszahúzó és a rendezett létezés által elutasított, eltaszított, háttérbe szorí-

¹⁶ A kontextus egészéhez lásd Ullmann 2017.

¹⁷ Schelling 2010, 22–23. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁸ Schelling 1946, 171.

tott rendezetlenség. A szabály nélküli: az értelemmel, a logossal szemben az affektusok, ösztönök, vágyak szférája. Az alap sötétsége nem önmagában rossz, hanem csak akkor, ha az önmagát akarás, az önös akarat elszabadul benne: ekkor a princípiumok sorrendje megfordul, és az önakarát elve válik elsővé. Ha az alap válik aktuális létezővé, akkor jelenik meg a rossz. De ezt nem Isten akarja, hanem a teremtmény szabadsága révén jön létre.

(4) Az alap a realitás felfoghatatlan bázisa, a soha el nem tűnő maradvány. Ez a gazdag jelentéstartományú kifejezés sokféle értelmezést tesz lehetővé. Legalább négy, egymással szorosan összefüggő aspektust tudunk elkülöníteni. *Episztemológiai* értelemben „a realitás felfoghatatlan bázisa, a soha el nem tűnő maradvány” a dolgok pozitivitását, szingularitását, fakticitását jelenti, vagyis azt, amit nem lehet visszavezetni egy általános fogalomra vagy formára. *Antropológiai* értelemben a szabadság kontingenciájára utal, vagyis arra, hogy a szabadságnak nincs szabálya, a szabadság egyszerre szabadság a jóra és a rosszra (amikor a szabadság a jót választja, akkor válik szabályozottá). *Pszichológiai* értelemben pedig azt jelenti a realitás felfoghatatlan bázisa, hogy olyan tudattalanba visszahúzódó motívumok, késztetések és vágyak irányítják az embert, amelyekre a tudatával nem lát rá, ám amelyek ugyanakkor lényének lényegét és alapját jelentik. *Metafizikai* értelemben ez az a különbség minden létezés legmélyén, amely mozgásban, keletkezésben és fejlődésben tartja a lényeket.

(5) Az alap azonban olyan negativitás, olyan ellenereje az aktuális, rendezett létezésnek, amelyre szükség van ahhoz, hogy az én egy sajátos formája, a személy létrejöhessen. Az alap nem a személy tagadása, hanem az, ami személylé teszi a pszichikumot és a tudatot. Az, ami individualizál és belső dinamizmust hoz létre.

A szóban forgó megkülönböztetés valójában az emberi lény belső dinamikájának tükré. Ahogy Schelling fogalmaz:

Attól a pillanattól kezdve, hogy észrevesszük a bennünk rejlő két princípiumot [az egyik tudattalan, sötét, a másik tudatos], hogy önmagunkban kettéválunk, önmagunkkal szembehelyezkedünk, és a jobbik részünkkel a rosszabbik fölé emelkedünk – ettől a pillanattól *kezdődik* a tudat, de még nem a *teljes* tudat.¹⁹

A tudat *kezdeté* benne [Istenben] is az, hogy elválik önmagától, önmagát önmagával helyezi szembe. [...] A tudattalan állapotban Istenben ugyan megvan mindkét potencia, de anélkül, hogy az egyikként vagy a másikként tételeznék önmagát, azaz hogy az egyikben vagy a másikban felismerne önmagát.²⁰

Az első megkülönböztetés nemcsak a különbséget jelöli mint szimmetrikus elemek egymástól való elválását és ellentétét, hanem azt is, hogy melyik oldal a tagolt, és

19 Schelling 2007, 16. (Kiemelés az eredetiben.)

20 Schelling 2007, 17. (Kiemelés az eredetiben.)

melyik a nem tagolt. Mintha a létrejövő szubjektum vagy tudat azt mondaná: bizonyos késztetéseket el kell taszítanom magamtól, hogy az lehessenek, aki lenni akarok. Az elválasztás vagy döntés mindig ilyen aszimmetrikus dinamikát jelent. Schelling érdekes módon maga is az eltaszítás metaforájával él: „A magasabb rész Istenben mintegy eltaszítja magától az alacsonyabbat, amellyel eddig összekeveredett és egységet alkotott.”²¹ Ez az eltaszítás azonban nem megtagadás és elutasítás sem az emberben, sem az Istenben. A szellem törekvése az, hogy a magából kizárt ellentéset áthassa és felemelje: az ember az önművelődés és önnevelés során a tudattalant fokozatosan a tudatos szintjére emeli, „Isten pedig a magából kizárt nem-isteniből [...] létrehozza és megteremt a hozzá hasonlatosat és vele egyformát.”²² A kizárás és eltaszítás után következő felemelés azonban sohasem lehet teljes, mindig megmarad valami a sötét princípiumból. A személlyé válás és aktualizálódás folyamatának mindig megmarad valamiféle árnyéka. A tudattalan tehát nem pszichológiai esetlegesség (amely elkerülhető lenne, ha az embert nem érnék kellemetlen hatások), hanem ontológiai szükségszerűség (amely nélkül pusztá megismerő alanyok lehetnénk, de személyek nem).

Kedély, szellem, lélek

A Schelling középső alkotói korszakában a tudattalanról alkotott kép egyetlen logikára, de kétfajta fogalmi eszköztárra támaszkodik. A tudattalan nem más, mint az eltaszított alap, a homályba visszahúzódó alap, „a realitás felfoghatatlan bázisa”.²³ Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy az egyik fogalmi eszköztár az abszolútum történetére fókuszál, és az idő, a potencia, az akarat fogalmi mentén jut el az emberhez. Ez a *Szabadság-tanulmányban* és a *Weltalter*-vázlatokban követett út.²⁴ A másik megközelítés az antropológiai elemzésen keresztül jut el az abszolútum mozgásának elgondolásához, ez a *Stuttgarter magánelőadások* szövegének újdonsága. Most ezt az utóbbi utat követem.

A *Stuttgarter magánelőadások* szövege Schelling középső korszakának egyetlen olyan szövege, ahol az ember antropológiai és pszichológiai leírását részleteiben is kidolgozza.²⁵ Ezzel kapcsolatban a szöveg első és legfontosabb állítása az, hogy Isten és ember nem két tökéletesen különböző ontológiai szerkezettel jellemezhető entitás (ahogy például Kant eltérő ontológiai szerkezettel jellemzi az *intuitus originarius* és az *intuitus derivativus* különbségét),²⁶ hanem egymás tükörképei. Az ember belső fejlődése analógiában

21 Schelling 2007, 17.

22 Schelling 2007, 17.

23 A középső Schelling filozófiájához Vető Miklós művei kínálnak alapos bevezetést, lásd Vető 1977, Vető 2000.

24 Ezt az utat követi végig Ullmann 2017.

25 A szöveg rendszertani helyéhez és tartalmához lásd: Gyenge 2007, Weiss 2007.

26 Kant 2004, 102 (B 72).

áll Isten kifejlődésével: Istent az ember felől, az embert pedig Isten felől értjük meg. Az analógia két pólusán nem két kész lény állapota áll (vagyis nem a statikus, aktuális Isten áll analógiában a statikus, kész emberi létezővel), hanem Isten tudatossá válásának a folyamata áll analógiában az ember tudatossá válásának folyamatával.

Ha olyan Istenre vágyunk, akit egészen elevennek és személyes lénynek tekinthetünk, akkor egészen emberinek is kell tekintenünk. Ekkor fel kell tételeznünk, hogy élete közvetlen analógiában áll a miénkkel, hogy benne az örök lét mellett az örök keletkezés is jelen van, hogy egy szóval minden közös benne az emberrel, leszámítva a függőséget.²⁷

Az analógia tehát két irányban is megvalósul: Isten belső természete alapján érthetjük meg az emberi problémákat (a szabadság, a rossz, a személyes lét problémáit), és az ember személyes létének szerkezete világítja meg Isten eleven és személyes valóságát, vagyis azt, hogy az Abszolútumnak is van fejlődéstörténete. Ember és Isten analógiáját most öt pontban igyekszem megvilágítani. Ez Schelling antropológiájának teoretikus bázisa. Ezt követően térnék rá a konkrét antropológiai állításokra.

(1) Minden létezés alapja a szétválasztás: „ha a lényegtől el akarunk jutni az egzisztenciához, akkor tételeznünk kell egy szétválasztást, egy megkülönböztetést [*eine Trennung, eine Differenz*]”.²⁸ Isten eleven és személyes valósága éppen azt jelenti, hogy nem monolit módon egységes és változatlan lény, hanem keletkezésben van. Ám a változás, kifejlődés sem jöhet létre külső lökésre, hanem csakis az abszolútumon belül történhet meg, vagyis Istenben feltételeznünk kell egy eredeti szétválasztást, amely elindítja a folyamatot. Ez a szétválasztás a rejtély kulcsa: egyszerre a tagolatlan állapot megkülönböztetése a tagolt, aktuális állapottól; egyszerre az első és a második potencia megkülönböztetése; egyszerre alap és egzisztencia megkülönböztetése; egyszerre a világ teremtése és az idő kezdete.

(2) A magasabb eltaszítja magát az alacsonyabbtól: az Abszolútum kifejlődése nem lenne lehetséges egymásnak ellentmondó princípiumok nélkül, de egymással egyenrangú, vetélkedő princípiumok harcaként sem gondolható el. Ez utóbbi esetben ugyanis nem fejlődésről lenne szó, hanem ide-oda hányódásról, vagy periodikusan változó és önmagába visszatérő ciklikus folyamatokról. A tudattalan, sötét princípium (amelyet a szöveg későbbi részében az énség princípiumának is nevez) szemben áll a tudatos, világos princípiummal (később ezt nevezi szeretetnek). A szembenállás azonban nem szimmetrikus. Az egyik princípium ugyanis mindig aláveti magának a másikat. Istenben ez az irány egyértelmű: „A magasabb rész Istenben mintegy eltaszítja magától az alacsonyabbat, amellyel eddig összekeveredett és egységet alkotott, és megfordítva, az alacsonyabb rész a maga összehúzódásán keresztül leválasztja

²⁷ Schelling 2007, 15.

²⁸ Schelling 2007, 8.

önmagát a magasabb részről.”²⁹ A kezdeti elválasztás vagy a primordiális különbség tehát sohasem szimmetrikus, éppen ez az aszimmetria indítja be a potenciafokokon keresztül kibontakozó fejlődést.

(3) Sem Istenben, sem az emberben nem eleve és magától adott a tudatosság megjelenése, hanem a tudatossá válás kibontakozásáról kell beszélnünk. A folyamat kezdete a tudat hiánya, a folyamat vége pedig a teljes tudatossá válás. (a) A kezdő lépés: „Minden élő-eleven létezés a tudat hiányával kezdődik, egy olyan állapottal, amelyben még minden szétválatlanul összetartozik.”³⁰ „A tudat *kezdeté* benne [Istenben] is az, hogy elválik önmagától, önmagát önmagával helyezi szembe.”³¹ A kezdet tehát az indifferens azonosságon belüli megkülönböztetés és elválasztás. (b) A kibontakozás folyamata a tudatosulás folyamata, és ez a folyamat hasonlóan játszódik le az emberben és az Istenben is. „Önmagunk kibontakozásának [*Selbstbildung*] folyamata [...] mindig abban áll, hogy azt, ami bennünk tudattalanul megvan, tudatossá tegyük, a bennünk lévő velünk született sötétséget a fényre segítsük, egyszóval világossá tegyük. Ugyanez érvényes Istenre is.”³² Isten létezése is egy tudattalan állapottal kezdődik, amikor még sem az egyik, sem a másik princípiummal nem azonosítja magát. Isten öntételezése azonban rejtélyes mélységekbe vezet, mert nem a tudatosság tételezéseként értendő. Isten öntételezésének első mozzanata ugyanis Isten összehúzódása és önmagába záródása. „Isten önmagát tételezi (részben) mint első potenciát, mint tudattalanul, de nem húzódhat össze reálisként anélkül, hogy ideálisként ne terjedne ki [...]. Ez a kettő *egyetlen aktus*, mindkettő *egyszerre* abszolút.”³³ Isten tehát egyszerre húzódik össze (és válik tudattalan princípiummá: anyaggá, ösztönné, tudattalan vággyá) és tágul ki, illetve terjed ki (és válik tudatos princípiumként fénné, szeretetté és értelemmé).

Az emberre vonatkozó egyik legfontosabb állítás azonban az (és talán ez az a pont, ahol lényeges különbség mutatkozik az emberi és az isteni létezés között), hogy az ember esetében a tudatossá válás sohasem lehet teljes. „Az egész élet tulajdonképpen csak az egyre tudatosabbá válás folyamata; a legtöbbször a legalacsonyabb szinten maradnak, és akik veszik is maguknak a fáradságot, általában még azok sem jutnak el a világosságig [...] – mindig visszamarad egy sötét rész.”³⁴ (c) A teljes tudatossá válás az ember esetében tehát nem lehetséges, Isten esetében viszont igen. A filozófia valójában ebbe a folyamatba (is) próbál belepillantani, hiszen az egész folyamatról képet kell alkotnia, hogy a kialakulás lépéseit megvilágíthassa. Isten tudatossá válása azonos a világteremtés folyamatával és Isten személylé válásának folyamatával: „a világteremtés egész folyamata, amely a termé-

29 Schelling 2007, 17.

30 Schelling 2007, 16.

31 Schelling 2007, 17. (Kiemelés az eredetiben.)

32 Schelling 2007, 16.

33 Schelling 2007, 17. (Kiemelés az eredetiben.)

34 Schelling 2007, 17.

szet és a történelem folytonos életfolyamata, tulajdonképpen nem más, mint Isten teljes tudatossá válásának, teljes perszonalizációjának folyamata”.³⁵

(4) Az eredeti megkülönböztetés után alárendelt princípium olyan alappá, alapzattá, támasztékká válik a magasabb számára, amelyre ugyan szükség van, de amely – éppen azért, mert a magasabb eltaszította, és mert önmagát a magasabbról leválasztotta – nem lehet aktuálisan létező. Az aktuálisan nem létező alap azonban nagyon is lehet reális. Ez más szóval azt jelenti, hogy a tudattalanba visszahúzódó erő nem tűnik el, hanem továbbra is realitással rendelkezik (vagyis hatása van), annak ellenére, hogy konkrétan nem tud létezni. Ez az ontológiai értelemben igen nehezen felfogható gondolat a schellingi tudattalanelmélet kulcsa: a tudattalan alap nem létezik aktuálisan, mégis realitása van. Nincs, de hat. Az alárendelt rész úgy viszonyul a magasabbhoz, mint „nem-létező, mint pusztá alapzat” (*als Nichtseyendes, als blosser Unterlage*).³⁶ A valóban létező magasabbhoz képest az alap valami nem-létező, ám önmagában véve ez is sajátos létezéssel, realitással bír: „a létezőre vonatkoztatva úgy jelenik meg Istenben mint nem-létező, eredetileg ugyanis úgy viszonyul hozzá, mint pusztá talapat [*Unterlage*], mint ami önmagában nincs, ami pusztán csak azért létezik, hogy az igazi létezőnek bázisként [*als Basis*] szolgálhasson”.³⁷ Ez a relatíve nem-létező azonban bizonyos esetekben nem marad meg az alapon, hanem a létezőre erőlteti magát: realitását konkrét és aktuális létezéssé igyekszik tenni. Ennek legfontosabb példája a rossz (de Schelling szerint még említhetnénk a betegségeket, különösen a lelki betegségeket, valamint a természet elmosódott törvényszerűségeit, a véletlen hatalmát, valamint a természet nyugtalanságát). A tudathoz képest, amely a magasabb princípiummal áll kapcsolatban, a tudattalan, amely a maga részéről az alacsonyabb princípiumhoz kapcsolódik, nem létező, ám mégis van realitása. Ha megmarad alapzatként, akkor természetes része és támasztéka a tudatossá válás folyamatának. Ha azonban önállóvá igyekszik válni, akkor felborul a szellemben lévő princípiumok sorrendje és egyensúlya, és a nem-létező szörnyű realitásra tesz szert. „A nem-létező állandóan ránk kényszeríti magát mint valami, amely más vonatkozásban mégis létező.”³⁸ Ez a közös a betegségben és a rosszban: mindkettőről elmondható, hogy nem-létező, ám ennek ellenére mindkettőnek „szörnyű realitása van”.³⁹

(5) Ugyanúgy, ahogy Istenben, az emberben is van valami, ami nem ő maga. Ezt Schelling időnként a szeretet alapjának és támaszának nevezi, és ez nem más, mint a harag és az önerő, amely a végtelenül közlékeny és kifelé áradó szeretettel szemben bezárkózásra készíti a lényeket. Az első őserő az énség, a második a szeretet, mindkettőre szükség van, mert ha csak az egyik érvényesülne, akkor vagy örök bezárkózás, vagy

35 Schelling 2007, 16.

36 Schelling 2007, 20.

37 Schelling 2007, 20.

38 Schelling 2007, 19.

39 Schelling 2007, 19.

végtelen szétesés lenne az eredmény. „Ahogy az ember nem állhat pusztá szeretetből, úgy az Isten sem. Ha Istenben van szeretet, akkor haragnak is lennie kell; ez a harag, vagyis az Istenben rejlő ön-erő [*Eigenkraft*] az, ami a szeretetnek támaszt, alapot és állandóságot [*Halt, Grund und Bestand*] kölcsönöz.”⁴⁰ Schelling egyenesen a szöveg, illetve az előadás alaptételének nevezi azt a gondolatot, „mely szerint Istenben kell hogy legyen valami, ami nem ő maga”.⁴¹ Ennek most az antropológiai következménye a legfontosabb a számunkra: mivel az emberi élet analógiában áll az Isteni léttel, ezért az emberben is kell hogy legyen valami, ami nem ő maga.

Az elméleti keret felvázolása után következzen a konkrét antropológiai leírás. Alap és egzisztencia, önerő és szeretet, sötétség és fény, bezárkózás és kiáramlás, tudattalan és tudatos, alacsonyabb és magasabb, nem-létező és létező, első potencia és második potencia stb. aszimmetrikus megkülönböztetése nem önmagában áll, hanem potenciafokok sorozatát indítja el. Ha csak alap és egzisztencia különülne el egymástól, akkor merev dichotómiához jutnánk. Schelling azonban kifejlődést, változást, alakulást, kibontakozást lát mindenütt. A szellem valójában maga ez a kibontakozás. Az emberi szellem potenciafokainak bemutatása kettős feladatot teljesít: egyrészt strukturális leírást ad az emberi lény belső működéséről, másrészt felvázolja a tudatossá válás dinamikus folyamatát.

Az ábrázolás háromszor hármas struktúrában bontakozik ki, ahol a középső elem mindig az alacsonyabb és a magasabb összekötéseként funkcionál. Az általános hármasságban a szellem áll középen a kedély és a lélek között, e hármasság az egész emberi lélek felépítésének a kerete.

Az emberi szellemben [...] három potencia, vagy oldal található. Az első az, amin keresztül szemben áll a reális világgal, és amitől nem szabadulhat meg [kedély], ezzel szemben áll az ideális, a legmagasabb rendű átszellemítés, a tiszta szellemiség oldala [lélek]. A középső, vagy a második oldal pedig az, amely az ideális és a reális világ közé ékelődik, amely a szabadságtól indíttatva a két világ kötelékét önmagában újra helyreállítja, vagy pedig folytatja a megkettőződést.⁴²

Lépjünk egy szinttel lejjebb. A hármas tagolás minden egyes mozzanata, vagyis a kedély, a szellem és a lélek maga is háromszorosan tagolódik. A kedély fokán a vágy áll középen a búskomorság és az érzelem között, a szellem fokán a konkrét szellem, vagyis az akarat áll középen az önakarat és az értelem között. A lélek fokán már nincs hármasság, a szellem, illetve lélek betegségei azonban a szellemben belüli kapcsolatok sokféle megbomlásaként ugyancsak háromféle torzulást és betegséget mutatnak: a kedély, az értelem és a lélek betegségeit. Ennek a háromszor hármas szerkezetnek az értelmében (többféle, de legalább három) tudattalan alapról beszélhetünk a schellingi antropológiában.

⁴⁰ Schelling 2007, 21.

⁴¹ Schelling 2007, 39. (Kiemelés az eredetiben.)

⁴² Schelling 2007, 46.

Tudattalan 1. A tudattalan első értelme nem más mint maga a kedély a szellemhez képest. A kedély nem a gondolkodással szembeni fizikai testhez, hanem a szellemmel szembeni természethez kapcsolható. A kedély a bennünk lévő természeti létezés. „A kedély a szellem sötét princípiuma.”⁴³ Ez nem azt jelenti, hogy a kedély szintjén az ember nélkülözi az értelmet és az ítélőerőt, vagyis hogy a kedély szintjén bizonyos értelemben buták vagyunk, hanem azt jelenti, hogy az értelmes-akarati szintnek szüksége van támasztékra és alapzatra ahhoz, hogy onnét elrugaszkodva önmagában hatékony lehessen. A kedély az értelem fényének bázisa, a szellem eltaszított alapja, amely nem létezik konkrétan (nem kapcsolódnak hozzá értelemmel, formával, intencionalitással rendelkező aktusok), mégis realitása van (erős hatást képes gyakorolni a szellem egészére). Ezt modern nyelvezettel úgy fogalmazhatnánk meg, hogy az értelmi-akarati résznek, vagyis az intencionális tudatnak szüksége van egy olyan alapra, amelytől megkülönbözteti magát, hogy az legyen, ami. Ez nem más, mint a tág értelemben vett affektivitás szférája. Schelling ide sorolja a hangoltságokat, a vágyat és az érzelmeket. A kedély tehát az emberben lévő „nehézségi erő”, amelyet a szellem eltaszít magától azért, hogy az lehessen, ami: tudatos akarat és tudatos értelem. „A kedély tulajdonképpen az ember reális oldala, amelyen keresztül és amelyben minden tevékenységét ki kell fejtenie.”⁴⁴ Másrészt pedig a kedély az a homályos alap, amelyet szakadatlanul próbálunk átvilágítani az értelem fényével, de mindig visszamarad belőle valami érthetetlen és tisztázhatatlan. A kedély az immanencia formátlan mozgása, amelynek meg kell maradnia az alapon, hogy az általános értelem énje aktuális létezővé, érző, gondolkodó, akaró lénné válhasson.

Tudattalan 2. Ám nemcsak az öntudatlan kedély jelenti a tudatos szellem alapzatát, vagyis nemcsak a kedély a szellem tudattalanja, hanem a kedélyen belül is megismétlődik a hármas szerkezet: a kedélyen belül a legmagasabb, a tudathoz legközelebb álló rész az érzelem. Fenomenológiai nyelven ezt úgy fogalmazhatnánk meg, hogy az érzelem az, ami az affektivitás intencionális változata, a hangoltság és a vágy ezzel szemben preintencionális affektív alakzatok. A vágy a kedély középponti eleme, magasabban van, mint az általános hangoltság, de artikulálatlanabb, mint az érzelem. Ha a kedélyben lévő aktuális működés az érzelem, akkor a kedélynek is van egyfajta alapja, vagyis az értelemnek is van tudattalanja: ez a mélabú és a vágy. Schelling gyönyörű és érzékletes sorokban fejt ki ezt a gondolatot.

A legmélyebb és a legsötétebb az emberi természetben a vágy, amely ugyanakkor a kedély belső nehézségi ereje, és ezért a maga legmélyebb megjelenésében a *mélabú* [*Schwermuth*]. Különösen ez közvetíti az ember szimpátiáját [*Sympathie*] a természettel. A természet legmélyén is ott rejlik a mélabú, a természet is gyászol valami elveszítettet, minden élethez hozzátartozik a felszámolhatatlan melankólia, mert valami olyasmiről áll *alatta*, ami független tőle.⁴⁵

43 Schelling 2007, 46.

44 Schelling 2007, 47.

45 Schelling 2007, 46–47. (Kiemelés az eredetiben.)

A mélabú nem egyszerűen egy sajátos hangulat, hanem szükségszerű mozzanat ott, ahol a szellem az alappal, a realitás felfoghatatlan bázisával érintkezik. A schellingi világban a sötéttel, a nehézkedéssel, a vágygal, a természettel való érintkezés megszüntethetetlen: a szellem csak áltálal válik személlyé, hogy érintkezik az alappal. De szenved is ettől az érintkezéstől. A személylétéhez szükséges az, hogy legyen az emberben valami, ami nem ő maga: e belső feszültség nélkül az én léte nem személyes lét lenne. S mivel az embernek állandóan érintkeznie kell az alappal, a realitás felfoghatatlan bázisával, amely igyekszik őt lehúzni magához, ezért létének alapja a mélabú, de csak az alapja, nem az egzisztenciája.

A kedélynek azonban a mélabú csak a legelső foka, a kedély központi mozzanata az önmagában szintén tudattalan vágy. A szellem többször említett „feloldhatatlansága”⁴⁶ azt jelenti, hogy a szellem nem képes teljesen azonosulni a magasabb princípiummal, ezért nem is veszítheti el teljesen a kapcsolatát az alappal, a benne rejlő nehézségi erővel.

A szellem legmélyebben fekvő lényege ezért szenvedély, vágy és öröm [*Sucht, Begierde, Lust*]. Aki meg akarja ragadni a szellemet a maga legmélyebb gyökerében, annak első sorban a maga vágyaival kell megismerkednie. A vágyban először is valami olyasmi mutatkozik meg, ami teljesen önmagától létezik, a vágy mindig valami feloldhatatlan. [...] A vágy a létre irányuló éhség, melynek minden kielégülés új erőt ad, vagyis az éhség egyre fokozódik.⁴⁷

A szellemen belül pedig olyan módon épül fel a hármasság, hogy az akarat áll középen, az artikulált, intencionális, önmagát tudó akarat alapja vagy tudattalanja nem más, mint az önakarat (*Eigenwille*). A legmagasabb, vagyis az értelem támasztéka pedig részben az akarat, részben az önakarat. Az, hogy az egész antropológiai szerkezetben többször is megismétlődik az eredeti különbség, vagyis az alap és egzisztencia különbsége, nem logikai hibát jelent, hanem részben a szerkezet komplexitását, részben a kifejlődés hosszú történetét. A legfontosabb azonban – vagyis a gondolati alakzat középponti mozzanata – az aktuálisan működő szellem és a nem-létbe taszított, de ettől még reális hatást gyakorló alap szükséges viszonya.

Tudattalan 3. E viszony nélkül nem beszélhetnénk tudatosulásról és személlyé válásról, e viszonytal megterhelve azonban a személyt és a tudatot állandóan fenyegeti valami, amit nem tud teljesen meghaladni. A „Mi az emberi szellem?” kérdést a következőképpen válaszolja meg Schelling: „Egy létező, de egy olyan létező, amely a nem-létezőből való, tehát értelem az értelem nélküliből. Mi tehát az emberi szellem bázisa? [...] Az értelem nélküli.”⁴⁸ Az értelem nélküli egyrészt a kedély, másrészt a melankólia, harmadrészt a vágy, bizonyos értelemben még az önakarat is ide sorolható, továbbá maga az örület mint tisztán értelem nélküli.

⁴⁶ „Csak ekkor láthatjuk igazán a szellem feloldhatatlanságát.” (Schelling 2007, 47.)

⁴⁷ Schelling 2007, 47.

⁴⁸ Schelling 2007, 50.

Az emberi szellem legmélyebb lényege tehát, ha a lélektől és az Istentől való elválasztottságában szemléljük, az *őrület*. Az őrület tehát nem létrejön, hanem csak előlép. Mégpedig akkor, amikor a tulajdonképpen nem-létező, vagyis az értelem-nélküli aktualizálja magát, annak érdekében, hogy lényeggé vagy létezővé váljon.⁴⁹

Az értelem alapja az őrület, a kezdeti sötét lényeg, amelynek nincs aktualitása, de amely állandóan létezésre törekszik.

A tudattalan három változata a kedély, a mélabú és az őrület fogalmaira vonatkozik. Első pillanatra mindhárom valamiféle személytelen alapnak tűnik, amely támasztékul szolgál a tudatos lét számára. És úgy tűnik, hogy ezekkel szemben az aktuálisan létező én a személy „székhelye”, vagyis az igazán személyes rész bennünk. Ám Schelling éppen azt hangsúlyozza, hogy a látszólag személytelen mozzanathoz való sajátos viszony, helyesebben az alap és az egzisztencia sajátos *viszonya* a voltaképpen személyes az emberben. Nem attól vagyok személy, hogy logosszal rendelkezem, de nem is csak attól, hogy rejtett mélabú munkál bennem, hanem attól, hogy viszonyt alakítok ki az alap (mélabú, vágy, kedély, őrület) és az aktuális lét (szabadság, akarat, értelem) között. Az lesz tudatos és személyes én, aki ezt a viszonyt létre tudja hozni, és egyensúlyban tudja tartani. Aki erre nem képes, azt őrületbe sodorják az alap személytelen erői, vagy élettelen, tudóskodó fővé válik az alappal való viszony elvesztésével.

Schelling egyik legfontosabb újítása, hogy a szellemet elválasztja a tudattól. A tudat csak egy bizonyos funkcionális része a szellemnek, vagyis a szellemnek vannak lényeges, de nem tudatos részei is. Az egész schellingi filozófia – sokféle belső átalakulása ellenére – felfogható úgy, mint ennek a gondolatnak a következetes végigkövetése. A tudattalannak két nagy stratégiai modellje különül el Schellingnél: (1) az első a realista perspektíva, amely az anyagot és a természetet tartja elsőnek a tudathoz képest: a tudattalan ebben a perspektívában természetes réteg, amely organikus módon vezet el az öntudatos szellem kifejlődéséhez; (2) a második a transzcendentális perspektíva, amely a szellemet tartja elsődlegesnek az anyaghoz képest (az anyag csupán a szellem öndefiníciójának egy szükséges támasztéka): itt a tudattalan úgy jelenik meg, mint összesűrűsödött self és eltaszított múlt, amely megalapozza az egyén személylétévé válását.⁵⁰ Csak az, aki elkülöníti magát attól, aki egykor volt, képes kiemelkedni a múltból, és eleven viszonyt kialakítani a jelennel és a jövővel. Schelling szerint személynek lenni valójában önmagunk belső megkülönböztetésének és újraazonosításának dinamikus folyamatával azonos. Az eltaszított tudattalan pedig a mindenkor szükséges alap a tudatossá váláshoz.

49 Schelling 2007, 50. (Kiemelés az eredetiben.)

50 Lásd McGrath 2012, 37.

Bibliográfia

- David, Pascal. 1998. *Schelling. De l'absolu à l'histoire*. Paris: P.U.F. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.david.1998.01>
- Ellenberger, Henry. 1970. *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Gödde, Günter. 1999. *Traditionslinien des „Unbewussten“: Schopenhauer – Nietzsche – Freud*. Tübingen: Edition Discord.
- Gurka Dezső. 2006. *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Budapest: Gondolat.
- Gyenge Zoltán. 2005. *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Gyenge Zoltán. 2007. „Rendszerkritikai vázlatok.” In *Stuttgarter magánelőadások*, F. W. J. Schelling, Friedrich W. J., 73–92. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Holz, Harald 1977. *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Freiburg – München: Karl Alber.
- Höffe, Otfried – Annemarie Pieper. 1995. *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kant, Immanuel. 2004. *A tisztá ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- McGrath, Sean J. 2012. *The Dark Ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203134399>
- Norman, Judith – Alistair Welchman. 2004. *The New Schelling*. London – New York: Continuum.
- Pedro, Theresa. 2007. „Le temps selon Les Âges du monde.” In *Le temps*, szerk. Alexander Schnell, 139–57. Paris: Vrin.
- Schelling, Friedrich W. J. 2003. *Fiatalkori írásai*. Ford. Weiss János. Pécs: Jelenkor.
- Schelling, Friedrich W. J. 2007. *Stuttgarter magánelőadások*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Schelling, Friedrich W. J. 2010. *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Boros Gábor – Gyenge Zoltán. Máriabesnyő: Attraktor.
- Schelling, Friedrich W. J. 1946. *Die Weltalter. Fragmente*, szerk. Manfred Schröter. München: Biederstein Verlag.
- Ullmann Tamás. 2017. „Alap és egzisztencia. A kései Schelling istenfogalma.” In *Isténfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*, szerk. Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós, 102–16. Budapest: L'Harmattan.
- Vető Miklós. 1977. *Le fondement selon Schelling*. Paris: Beauchesne.
- Vető Miklós. 2000. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand I–II*. Grenoble: Millon.
- Weiss János. 2007. Előkészítő megjegyzések a *Stuttgarter magánelőadások* tanulmányozásához. *Stuttgarter magánelőadások*, F. W. J. Schelling, 93–107. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Wirth, Jason M. 2005. *Schelling Now: Contemporary Readings*. Indiana: Indiana University Press. DOI: <https://doi.org/10.2979/2892.0>
- Žižek, Slavoj. 2007. *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*. London: Verso.