

A német idealizmus és a politikai romantika határán Schelling kései filozófiájáról

Forczek Ákos 

PhD. egyetemi adjunktus (ELTE BTK),
forczek.akos@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.5>

Jóllehet Schelling elszórt és töredékes politikai filozófiai írásai újabban a kutatás középpontjába kerültek, arról kevés szó esik, hogy van-e valamilyen belső összefüggés Schelling politikai eszmevilága, illetve az életének utolsó évtizedeiben kidolgozott mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiája között. Álláspontom szerint még a társadalmi valóságtól látszólag nagyon messze vezető (teogóniai-kozmogóniai) spekulációk is világos politikai hitvallást implikálnak: Schelling kései politikafilozófiája, valamint ontológiai-potenciaelméleti tanítása kölcsönösen előfeltételezik és meghatározzák egymást. Tanulmányomban arra törekszem, hogy ezt a korrelációt tisztázzam.

Kulcsszavak: Schelling, a mitológia filozófiája, a kinyilatkoztatás filozófiája, potenciaelmélet, politikai romantika

On the Boundary between German Idealism and Political Romanticism. On the Late Philosophy of Schelling
Although Schelling's scattered and fragmentary writings on political philosophy have received much attention recently, the intrinsic connection between Schelling's political convictions and his philosophy of mythology and revelation, which he elaborated in the last decades of his life, has hardly been discussed. In my view, even the theogonic-cosmogonic speculations, which seem far removed from social reality, imply a clear political credo: Schelling's late political philosophy and his ontology (his theory of potencies) are mutually dependent and determine each other. In my study, I attempt to clarify this connection.

Keywords: Schelling, Philosophy of Mythology, Philosophy of Revelation, Theory of Potencies, Political Romanticism

1.

Az alábbi vizsgálódást a következő – filozófiailag közömbösnek tűnő, látszólag életrajzi részletekkel vesződő, a filozófia történetében mégis újra és újra fontossá váló – kérdés vezeti:¹ miért hívja meg a porosz király Schellinget a berlini egyetemre?²

Úgy vélhetjük, hogy a kérdés nem sok újdonságot ígér. A későromantikus uralkodói stíluseszmenyt megtestesítő (legalábbis ezen fáradozó) IV. Frigyes Vilmos,³ illetve a „filozófiai messiásként”⁴ várt (és szerepétől nem is idegenkedő) Schelling kapcsolattörténetében nincsenek homályos foltok. A Christian Bunsen közvetítésével zajló egyeztetésekről már Kuno Fischer is beszámolt 1872-es Schelling-monográfiájában.⁵ Az ő figyelmét sem kerülte el az a Bunsen hagyatékából származó, utóbb sűrűn idézett levél, amelyben a diplomata az uralkodó szavait tolmácsolva följánlja Schellingnek a berlini professzúrát:

A király még mélyebben és erősebben érzi a nyomorúságot, mint amennyire trónörökösként fájlalta azt – a nyomorúságot, amelybe a valóságos állami és egyházi élet dermedtsége és elposványodása, valamint az üres fogalom iskolájának pöffeszkedése és fanatizmusa döntötte drága hazánkat. [...] Hogy a király saját [...] szavait használjam: örölködik „a hegeli panteizmusnak, a sekélyes okoskodásnak és az otthoni fegyelem törvényes megbomlásának sárkányfogveteménye miatt” [...]. Mióta a francia alávalóság harminc-, sőt százéves háborúja, ez a kimondhatatlan szerencsétlenség ránk zúdult, most először fordul elő, hogy Németország javára ismét egyesültek az erők Poroszországban, hogy a német élet egész európai, világtörténelmi érzületével [...] újraalkossák [...] közös létezésünk alappilléreit a családban, az államban, az egyházban, a tudományban és a művészetben. [...] Eljött a nagy pillanat [...]. Most, hogy a király e magasztos és szent munkába kezd, különösképp is Önre függeszti tekintetét. [...] Az egyetemén óhajta látni Önt mint korunk tanítóját,

1 A tanulmány megírását az NKFIH 138745 számú pályázata támogatta.

2 Itt csupán két – számomra meghatározó – filozófust említek, akiket nyugtalanított a kérdés: Lukács Györgyöt (Lukács 1978, 118–78) és Tamás Gáspár Miklóst (Tamás 2023, 39–47).

3 A porosz király (önértelmezése szerint is) romantikus uralkodói stílusáról és egyáltalán a romantikus önmegjelenítés politikai esztétikájáról lásd: Barclay 2015; Stübe 2022.

4 Eredetileg Engels szófordulata (MEM 41, 162).

5 Fischer 1872, 330–38, a még hiányzó mozaikdarabokat pedig Max Lenz pótolja a berlini egyetem történetét feldolgozó monográfiájának kötetében: Lenz 1910, 474–80; Lenz 1918, 42–50 (újraközölve lásd Schelling 1977, 474–85). A trónörökös – a majdani IV. Frigyes Vilmos – már az 1830-as évek közepén is kísérletet tett arra, hogy megnyerje a Münchenben oktató Schellinget a Berlini Egyetem számára, tervét azonban a kultuszminiszter Altenstein még meghiúsította. Érvélese szerint Schelling „nem ismeri ki magát a filozófia egész területén, 1809 óta semmi jelentőset nem írt, logikát sohasem tanított; ami az általa gyakorolt hatást illeti, inkább felzaklatja, semmint tanítja az ifúságot; kora előrehaladott, ereje fogyatkozik, természettudományos ismeretei messze elmaradnak korunk fejleményeitől, Hegel tanítására vonatkozó pimasz és méltatlan megjegyzései pedig arról tanúskodnak, hogy egyáltalán nem ismeri ezt a rendszert.” (Fischer 1872, 333.) Trónra lépése után IV. Frigyes Vilmos nyomban megbízta Christian Bunsent az egyeztetések újrakezdésével, Schelling pedig elfogadta a berlini meghívást.

mert tudja, hogy egy egész nemzetek, a Németország összes törzseiből és tartományából való ifjak és férfiak [...] erre a tanítóra várnak [...]. A király tehát nem egy általa vagy Ön által választott állást kínál, hanem [...] arra szólítja föl, hogy tölts be az Ön idejében Isten által egész hazánk számára rendelt hivatalt.⁶

Úgy tűnik, Bunsen levelében választ kapunk a kérdésünkre: Schelling („különösképp” ő) az, aki a politikai romantika ízlésvilágának megfelelően – az egyetemi katedráról, valamint a porosz államtanács illetékes bizottságából – újjáteremtheti az emberi együttélés (legalábbis a „német élet”) központi rendezőelveit és intézményeit. Schelling tanítása a „művelt barbárság”⁷ megfektezésétől a válási hajlandóság⁸ mérséklésén át a monarchia legitimációs válságának megoldásáig jóformán mindenre alkalmas az uralkodó szemében⁹ – ezért hívja meg őt „egyetemére”.

Érdeemes nyomatókosítani: itt nem csak a hegeli „sárkányfogvetemény” kiirtásáról – az ó- és az ifjúhegeliánusok szellemi befolyásának visszaszorításáról és egy győzedelmes ellennyelv meghonosításáról – van szó. Schelling megbízatása (avagy történelmi küldetése) sokkal átfogóbb: a kinyilatkoztatás filozófiájával a *deutsche Misere* rendi-„organikus” leküzdését, egy halhatatlan családként funkcionáló politikai közösség monarchikus utópiájának megvalósítását kell elősegítenie. És ez a liberális és a radikális demokrata ellenzék számára is világos – elég csupán az ifjú Marx kijelentését idéznünk: „Schelling filozófiája a porosz politika *sub specie philosophiae*.”¹⁰

1841-ben tehát a hívek és az ellenfelek egyaránt az *ancien régime* ideológusát látták a filozófusban. Ez azonban magyarázatra szorul. Miért volna Schelling az, akinek tartják? Hiszen a megelőző harminc évben szinte semmit sem publikált, előadásaiiban kifejtett (azaz jobbára csak hírből ismert) tanítása pedig távolról sem politikai filozófia. Hogyan lehetséges akkor, hogy berlini affiliációja valóságos államérdék?

A választ kereső filozófiatörténészek túlnyomórészt az ifjúhegeliánus narratívát ismétlik (akkor is, ha Schelling ifjúhegeliánus értékelését elutasítják).¹¹ E narratíva szerint Hegel radikalizálódó tanítványai nem csupán a kereszténységet, hanem magát a monarchiát támadják valláskritikai írásaikkal, hiszen Poroszország „keresztény állam”. Ennek megfelelően pedig a kinyilatkoztatás filozófiája sem csupán a kereszténységet, hanem magát a monarchiát védelmezi, amennyiben a Szentírás igazságát hirdeti. Schellinget tehát (mint

6 Bunsen 1869, 133–34 (Schelling 1977, 486–87).

7 A kifejezést Lichtenbergtól kölcsönözöm: Lichtenberg 1992, 374 (F 1076).

8 Tudniillik „az otthoni fegyelem törvényes megbomlása” a törvényes válásra utal, amelyet a porosz uralkodó szíve szerint a polgári törvénykönyv módosítása útján ismét megnehezítené, lásd Friedrich Wilhelm IV. – Bunsen 1873, 73–74.

9 Fűzzük hozzá: IV. Frigyes Vilmos csak unokatestvérével, a bajor trónörökösrel – Schelling müncheni tanítványával – folytatott beszélgetéseiből ismerte a filozófus munkásságát: Friedrich Wilhelm IV. – Bunsen 1873, 47.

10 MEM 27, 395.

11 E narratívához lásd mindenekelőtt Engels polemikus írásait: MEM 41, 151–229.

rendre olvassuk) a keresztény dogmatika „időszerű” filozófiai adaptációjának, egyszersmind a „pánlogikus” Hegel meghaladásának nagyszabású kísérlete teszi politikai tényezővé, sőt – ahogy Marx írja – egyenesen a Német Szövetség 38. tagállamává.¹² Ez az „önmagában” apolitikus vállalkozás ugyanis a „keresztény államban” politikai jelentőséget nyer.

Ez az érvelés azonban nem meggyőző. Mint látni fogjuk, Schelling éppolyan szabadon (avagy önkényesen) értelmezi a Szentírást, akár Fichte vagy Hegel. Közérthető kifejtésmódot ígér,¹³ ám filozófiai nyelve zavarba ejtően ezoterikus, és koncepciója felettébb spekulatív. S jóllehet az uralkodó a panteizmus ellen szólítja hadba őt, voltaképpen kezdettől arra gyanakszik, hogy „a nemes Schellingben is” e rossz szellem „kísért”.¹⁴ Ami ugyanakkor Hegelt illeti: mi sem könnyebb az ellene fölhozott vádak cáfolatánál. Posztumusz megjelenő vallásfilozófiai előadásai alapján Altenstein (a kultuszminiszter) magabiztosan referálhat arról, hogy e rendszer „a racionalizmus minden támadásával szemben” fényesen igazolja a keresztény vallást, és teljes „összhangban van a hit alapvető tanításával (a Szentháromságról és az emberré válásról, az engesztelő halálról és a feltámadásról, a mennybemenetelről és a Szentlélek kitöltéséről, a keresztiségről és az úrvacsoráról)”.¹⁵

Talán nem meglepő föltevés tehát, hogy Schellinget nem pusztán a kereszténység apológiája – egy „önmagában” apolitikus vállalkozás sikere, „a teológiát a filozófiával közvetítő centrális mozzanat világossága” – emeli a porosz királyi udvar filozófiai messiasává,¹⁶ hanem a kinyilatkoztatás filozófiájának konkrét társadalmi-politikai tartalma. A továbbiakban erre a tartalomra összpontosítok majd.

Természetesen számos komoly tanulmány született már Schelling képlékeny politikai gondolkodásáról,¹⁷ arról a különös útról, amely az állam (forradalmi) felszámolását követelő *Legrégibb rendszerprogram*tól az 1800-as *Systemschrift* kantianus történetfilozófiai passzusain át a konzervatív anarchista *Stuttgarteri magánelőadások*ig, majd a forradalmat elítélő 1848–49-es naplóbejegyzésektől az utolsó kéziratok konzervatív állammetafizikájáig vezet. Ezek a szórványos, sokáig figyelemre sem méltatott *explicit* politikai filozófiai elmékedések és aktuálpolitikai kommentárok néhány évtizede a Schelling-kutatás középpontjába kerültek: az újonnan fölfedezett *politikai gondolkodó* szellemi életrajzát – az ellentmondásos pozíciókat összekötő (negatív) fejlődésvonalat – mára gondosan rekonstruálták. Arról azonban kevés szó esett (ha egyáltalán), hogy milyen *belső* összefüggés van az idős Schelling politikai eszmevilága, illetve mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiája között – a monográfiák többségében e két „munkaterület” nem is érintkezik egymással.

12 MEM 27, 394.

13 Már a *Clara* bújtatott Hegel-kritikájában is: SW IX, 86–87.

14 Lásd Friedrich Wilhelm IV. – Bunsen 1873, 49.

15 Lenz 1910, 482.

16 Amint Eichhorn (Altenstein utóda) állítja: Weischedel 1960, 340.

17 A teljesség igénye nélkül: Habermas 1978, 172–227; Sandkühler 1988; Tilliette 1988; Schraven 1989; Hofmann 1999; Sandkühler 2001; Pauly 2011; Scheerlinck 2017; Schmiljun – Thiel 2017; Hühn – Schwenzfeuer 2022; Stojkovski 2023.

Holott megítélésem szerint még a társadalmi valóságtól látszólag nagyon messze vezető (teogóniai-kozmozgóniai) spekulációk is világos politikai hitvallást implikálnak. Pontosabban fogalmazva: úgy vélem, Schelling kései politikafilozófiája, valamint ontológiai-potenciaelméleti tanítása kölcsönösen előfeltételezik és meghatározzák egymást; és ha nem tisztázzuk ezt a korrelációt, akkor sem berlini „küldetését”, sem „a 6-os számú tanteremben”¹⁸ forrongó indulatokat nem érthetjük meg igazán.

2.

A következőkben tehát Schelling kései filozófiájának ontológiai-ontoteológiai magváról igyekszem vázlatos képet adni. Arra törekszem, hogy az önmagát hármassággá differenciáló Lét schellingi tanában (a potenciában) felfedjem annak a mélyen konzervatív politikai filozófiának az alapjait, amely utóbb a '48–49-es naplók fölháborodott reflexióiban, főként pedig a *Darstellung der reinrationalen Philosophie* '52-re datálható államelméleti fejezeteiben artikulálódik.¹⁹ Az utóbbi írásokat nem fogom ismertetni (éppen csak utalok rájuk), és nem térek ki a berlini korszakot megelőző művekre, a schellingi filozófia alakulástörténetére sem. Csupán a '41–42-es téli szemeszter előadássorozatát megörökítő kalózkiadásra (a *Paulus-jegyzetekre*), valamint a Schelling fia által sajtó alá rendezett mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiai szövegcsoporthoz koncentrálok.

Futólag idézzük föl a kései alkotói periódus alap gondolatát, a negatív és a pozitív filozófia közötti distinkció lényegét. A negatív, avagy első filozófia tárgya – a *próte philosophia* arisztotelészi hagyományának megfelelően – a létező *mint* létező, azaz (Schelling Arisztotelész-olvasatában)²⁰ a létező princípiuma, alapja. Schelling szerint az ész *a priori* csupán a létező fogalmi oldalát, a quidditását tudja megragadni (azt, hogy micsoda); a létező egzisztenciájához, létezése faktumához nem férhet hozzá. Azaz kategoriális szerkezete hipotetikus érvényű: képes ugyan fogalmilag elővételezni objektumát, ám e tartalom quodditása (tudniillik *hogy* valóban létezik-e) kívül esik a „látókörén”. Ha tehát az ész nem állhat jót a létező egzisztenciájáért, akkor csak a létező eredete, princípiuma kezekedhet érte: vagyis a megalapozottól az alaphoz

18 MEM 41, 141.

19 Ezekből a megfogalmazásokból világos lehet, hogy megítélésem szerint Schelling sokkal inkább felszámolja, semmint hogy beteljesítené és meghaladná a német idealizmust, ahogy Hans-Urs von Balthasar (1947), Walter Schulz (1975) vagy Vető Miklós (2019) véli. Fontos látni, hogy a német idealizmus Kanttól Schellingig ívelő „új” elbeszélései nem kevésbé ideologikusak, mint a Kanttól Hegelig vezető „klasszikus” narratívák – és hogy az „új” elbeszélések olyasvalakit állítanak a klasszikus német filozófia „csúcására”, aki gondolkodásának minden ízében radikálisan antiegalitárius.

20 A negatív filozófia az arisztotelészi hagyományt kívánja követni, ám hogy ezt miképpen teszi, az a '40-es évektől egyre elmélyültebb Arisztotelész-stúdiumokat folytató Schelling önértelmezése szerint idővel változik. Arról, hogy Schelling Arisztotelész-recepciója hogyan illeszkedik a posztidealista Arisztotelész-reneszánsz szélesebb kontextusába, illetve miben különbözik e gondolkodók (mindenekelőtt Trendelenburg) olvasata Schellingétől, lásd Marks – Pechmann 1991.

kell továbbhatolnunk – érvel Schelling. Itt végső soron azonban ugyanabba a problémába ütközünk. A negatív filozófia voltaképpen tárgya meghaladhatatlanul a fogalmába zárul: az ész anticipatív karaktere miatt a létező princípiuma, a létezőt tételező, tőle különböző Lét pusztá lehetőség marad, előrajzolat, *Entwurf*,²¹ eszme, amelyből nincs kiút a létezéshez. Az ész tehetetlennek bizonyul – az első filozófia tehát szükségképpen kudarcot vall.

Ugyanakkor a bukás,²² amelynek mélyén a megalázott ész feladja önmagát, egyben új kezdet is. Olyan belátás, amely tartalmilag szoros kapcsolatban van az ifjúkori művekből ismert intellektuális szemlélettel, de amelyet Schelling (legkésőbb) az 1820–21-es erlangeni előadások óta új (általá pontosabbnak vélt)²³ fogalommal jelöl, tudniillik eksztázisnak hív.²⁴ Az ész eksztázisa, önmegtagadása és önmagából való kilépése, a kívül-helyeződés és ön-kívület e közelebről leírhatatlan „mozgása” nem más, mint a második, azaz a pozitív filozófia alapító eseménye.

A pozitív filozófia kiindulópontja a még semminek sem nevezhető pusztá *quod*: a pusztá tény, *hogy* ami „a leginkább megismerésre méltó”, „a teljességgel létező” (*das ganz Seyende*) nem csupán *in potentia*, a gondolkodásban, hanem *in actu*, minden gondolkodást megelőzően „kétségtelenül Van” (*unzweifelhaft Ist*).²⁵ A kiindulóponttól semmi mást nem mondhatunk, hiszen az ész önmagát felfüggesztve és önmagától eloldódva talál rá. A „Van” nem tartalmaz semmilyen fogalmi mozzanatot, ellenkezőleg: „a gondolkodást kizáró tartalom”, az eszme visszája, „ellenpólusa”, az önmaga (vagyis önnön fogalma) előtt egzisztáló „tisza valóság”.²⁶

Schelling célkitűzése világos: ha a negatív filozófia képtelen eljutni Isten *a priori* fogalmától Isten létezéséhez, akkor a pozitív filozófiának az ellenkező irányban kell haladnia: azt kell *a posteriori* bizonyítania, hogy ami *valóban létezik*, az a felfogható Isten, és ami felfogható benne, az a keresztény kinyilatkoztatás hárm-as-egy Istene.²⁷ Az észnek tehát szabaddá kell válnia önmagától, meg kell nyílnia arra, ami „minden fogalommal szembenáll”:²⁸ az előre el nem gondolható, tiszta létező igazi princípiumára, hogy azután ön-kívületéből visszatérhessen önmagához, azaz a *quod sit* tényét fogalmilag is megragadja.

Természetesen vitatható, hogy ez a tiszta kezdet („abszolút *prius*”)²⁹ alkalmas-e arra, hogy a pozitív filozófia princípiuma legyen. Óvatosan fogalmazva: nem egyértelmű, lehet-e bármilyen elméleti „hozadéka”, konstitutív funkciója a „Van” pusztá faktumának, ha Schelling semmit sem vezethet le belőle (hiszen „semmi sincs benne, ami fogalmi volna”),³⁰ ellenkezőleg: a negatív

21 SW XI, 291. Lásd: Brinkmann 1976, 132; Iber 1994, 287–88.

22 SW XIII, 152: „der beständige Umsturz der Vernunft”.

23 Schelling 1969, 39.

24 Durner 1979, 74–83; Iber 1994, 242–47.

25 SW XIII, 149, 162.

26 SW XIII, 170; 162, P 190; SW XIII, 158, 149. Schelling emfatisus formuláit idézve: „das Seyende-seyende” (SW XI, 313), „das actu Actus Seyende” (SW XI, 563). Lásd Iber 1994, 290.

27 P 205; SW XIII, 129.

28 SW XIII, 170.

29 SW XIII, 129.

30 SW XIII, 170.

filozófia potenciátanát kell „rehabilitálnia” ahhoz, hogy egyáltalán megtörhesse az eksztázis csöndjét.³¹ E problémától azonban most tekintsünk el, és kövessük a pozitív filozófia első lépéseit.³²

Az abszolút *prius* tehát a saját fogalmát megelőző, előre el nem gondolható lét: nem potencia, nem is valamely potencia aktualitása, hanem potencia nélküli, azaz „tisztá” aktus (*actus purus*), őslét „verbális értelemben” véve (vagy ahogy Schelling jelöli: A).³³ Ám a minden potenciát kizáró tiszta létben semmi sem kezdődhetne el, semmi sem változhatna: az *actus purus* (mint ilyen) „impotens”, „vak”, „merev és mozdulatlan”.³⁴ Márpedig a tapasztalati létezők végtelen sokfélesége arról tanúskodik, hogy az őslét *mássá* vált, igenis mozgékonyak, potensnek, termékenynek bizonyult. Azaz olyan potencia nélküli aktusról van szó, amelyben utólag (*post actum*) mégis megjelent valamely potencia (máskülönben semmi sem volna): egy olyan lét őspotenciája, amely más, mint az előre el nem gondolható; egy *másik lét* lehetősége tehát, amelybe az őslét kiléphet, kiáradhat, és *más* lehet.

„Mielőtt” az első lehetőség megnyílna,³⁵ az előre el nem gondolható lét indifferens, közömbös (*gelassen*). „Amikor” azonban *post actum* megjelenik benne az őspotencia, a *mássá* válás lehetősége, ezzel pedig az *azonostól*, az ősléttől való belső távolság, akkor hirtelen *magára talál* – és pedig úgy talál önmagára, mint „aki” döntés előtt áll. *Más* lehet („adoptálhatja” a másik létet),³⁶ vagy megmaradhat előre el nem gondolható létében is: azaz a másik létnek és őslétének is ura. Amint azt Schelling újra és újra nyomatékosítja, a döntés esetleges: Isten (pontosabban a még differenciálatlan „isteni”) szabadon akarja a másik létet. Minthogy azonban az *első* lehetőséget még nem korlátozhatja *másik*, így csak „korlátlanul”, „vakon”, „gát(lás)talantul” akarhatja azt.³⁷ Ezért a megvalósuló őspotencia – a kizűduló, esetleges másik lét, amelyben e most ébredő akarat vak *dünamisza* válik hatékonyá – maga is vak, korlátlan és értelmetlen lét:³⁸ formátlan ősmatéria (vagy ahogy Schelling jelöli: B).

Az *actus purus* ugyanakkor nem merülhet ki *mássá* válása aktusában: eredendőbb és több ennél, hiszen ez a *más* a saját belső lehetősége volt, amelyet szabadon váltott valóra. Ám mivel valóra váltotta, vagyis az őslét *in actu* már a határtalanul áramló őanyag, így

31 P 208: „Egyazon potenciák, amelyek a negatív filozófiában a prioriként fordulnak elő, itt újra felbukkannak [...]” Ez többek között azzal a következménnyel jár, hogy a teogóniai mozgásfolyamat „rekonstruálása” érdekében alkalmazott potenciátan már eleve garantálja, hogy a vizsgálódás a kívánt eredményt hozza majd, hiszen a *három* potenciáivá tagolódo lét csakis hármas-egy Istenné differenciálhatja magát. Azokkal a szerzőkkel értek egyet, akik az érvelés e körkörösségét alapvető – a pozitív filozófia vállalkozását kezdettől kudarcra ítéelő – megoldatlanságnak tartják (Theunissen 1976; Iber 1994, 302–03, 319). Ugyanakkor számos kutató e ponton nem érzékel problémát, például Schulz (1975), Kasper (2010), Vető (2019).

32 Az első lépéseket a *Paulus-jegyzet* világítja meg a legjobban (Iber 1994, 309, 32j), ezért elsősorban erre támaszkodom.

33 P 181. Az *actus purus* e közelebről meghatározhatatlan karaktere miatt a „lét”, „létező”, „egzisztencia” és „egzisztáló” itt még azonos értelmű kifejezések.

34 P 182, 190.

35 A „mielőtt” itt nem időbeli, hanem logikai értelemben vett előzetességre utal (tudniillik még nincs idő).

36 P 184 (a fordítást módosítottam).

37 P 213 (a fordítást módosítottam).

38 P 85.

az *actus purus* kimeríthetetlen többlete visszazorol a potencialitásba. A schellingi skolasztika formuláit idézve: „bár nem szűnik meg *actus purus* lenni, de már nem *actu*, hanem csak lényege szerint, csak *potentiâ actus purus*”, a helyébe lépő másik lét ugyanis gátat emel előre el nem gondolható ősléte előtt, visszaveti „*ex actu in potentiam*” (a „perifériára”).³⁹

Ez a potenciává emelkedett (avagy felfüggesztett)⁴⁰ *actus purus* – az őspotenciát követő második potencia (=A²) – azonban egy pillanatra sem kerülhet nyugalmi állapotba: a potencialitás „elviselhetetlen számára”,⁴¹ hiszen „természete szerint” *in actu*, nem pusztán *in potentia* tiszta aktus. Helyre *kell* állítania magát (*ad actum*), tagadnia *kell* az őt tagadó másik léte, hatalmába kerítenie az ősmatériát, azaz visszavonnia önmagába, potencialitásába („saját eredendő semmijébe”).⁴² A második potencia tehát fokról fokra áthatja, mintegy megemésztí az őanyagot: korlátozza, tagolja, megmunkálja az alaktalant, amely végül feladja az ellenállást, „expirál”. Ez a harmadik potencia (=A³) tételezésének mozzanata.⁴³

Ezzel kirajzolódtak a teogónia körvonalai: Schelling az első potenciát az Atya nemző erejével, a másodikat a Fiúval, a „kilehelt” harmadikat pedig a Szentlélekkel azonosítja.⁴⁴ Az is világos továbbá, hogy a teogónia történetébe hogyan szövődik bele a kozmogóniáé. Mint láttuk, a második potencia visszaveszi önmagába a *prima materiát*, avagy másképpen szólva beleformálja magát a formátlanba és értelmetlenbe: potenciával, azaz lehetőségekkel és képességekkel (*Können*-nel) ruhazza föl az őanyagot. A schellingi modell szerint a *Können* és a *Sein* a legkülönfélébb „konkrétumokká” – a létezők megszámlálhatatlan sokféleségévé – nő össze, amelyekben a konkréciónak „fokozatait”, a belső arányokat (azt, hogy az egyes létezők milyen mértékben urai önmaguknak) az egész folyamat céloka, a harmadik potencia határozza meg.⁴⁵ A tudat a tudattalanból, az értelem az irracionálisból emelkedik ki a teremtmények létráján, a létformák hierarchikus rendjében, ahogyan azt a Szellem megszabja: a létező annál magasabb fokon van, minél nagyobb a hatalma önmaga felett, a csúcson pedig az önmagát birtokló emberi lény áll, akiben a természet (és a teremtés műve) véget ér.

3.

Az emberben tehát a potenciák küzdelme nyugvópontonra jut. Kényes egyensúlyuk (egyszersmind a teremtett valóság kényes egyensúlya) azonban könnyen megbillen. Most vizsgáljuk meg ezt az instabil szerkezetet, hogy feltáruljanak Schelling politikai filozófiájának ontológiai alapjai. Hosszabban idézek *A kinyilatkoztatás filozófiájának* utolsó változatából:

39 P 186 (a fordítást módosítottam); 89, 237; 212.

40 P 207. A Schelling által használt szó (*suspendieren*) egyaránt jelentheti mindkettőt: „fölemel” és „felfüggeszt”.

41 P 200.

42 P 201 (a fordítást módosítottam); SW XIII, 279.

43 P 215; SW XIII, 279.

44 P 238–39. Fontos, hogy a potenciák csak a folyamat végén mutatkoznak meg isteni személyekként.

45 P 213–14; SW XIII, 289–90.

[M]inden valóságossal együtt lehetőségek is nyílnak (azt mondom: lehetőségek *nyílnak*, ezek tehát nem a teremtés *tárgyai*), éspedig olyan lehetőségek, amelyek utólag, *post actum*, vagyis a teremtés után felszínre törhetnek. [...] Minthogy magában valóan a világ léte pusztán lehetséges lét, és csupán az isteni akarat által – tehát csak esetlegesen – valóságos, ezért teret kapott benne e lét valamennyi ellentéte is, jegyezzük meg: lehetőségként, amit a következő példa világíthat meg. Az állam egzisztenciájával együtt tételezve van az állammal ellentétes lehetőségek, ti. a törvényszegések tömkelege is, éspedig olyan lehetőségek sokaságaként, amelyeket az emberi értelem sohasem meríthet ki, és előre nem számolhat velük. Hasonlóképpen amikor a teremtés valósággá válik, lehetőségként, potenciaként teret kap benne valamennyi ellentéte is, ezek azonban nem veszik át az uralmat, sőt meg sem nyilvánulnak, ha minden lezárulva marad az emberi fő alatt. [...] Mert az emberben mindennek le kellett zárulnia, be kellett teljesednie [...], ám az ember bűne miatt ez az *ἀνακαταλύσις* (az egyesülés *egy fő* alatt) ismét megbomlott [...]. Ha viszont [az embertől] elvételük dicsősége (márpedig az ember bukása nem más, mint dicsőségének elvesztése), akkor föltámadhat minden alárendelt lehetőség, potencia és szellem, az ember pedig a hatalmukba esik [...]. Amíg e potenciák a teremtésben csak lehetőségekként tételeződtek, addig rendezettek és jók voltak [...], amint azonban az ember bűne miatt az Istentől tételezett egység [...] meghasad és széthull, egyszerre előtörnek, éspedig olyan hatalommal és erővel, amely nem illeti meg őket, amelyet nem szabadna birtokolniuk – és ekkor *gonosz* szellemekként jelennek meg.⁴⁶

Figyeljük meg: a teremtés mélyén rejlő, lekötött, elfojtott lehetőségek nem egy önmagát dinamikusán újraszervező reprodukciós folyamatként felfogott (társadalmi) valóság észszerű „belsejét” alkotják, mint a hegeli ontológiában,⁴⁷ hanem egy eredendően mozdulatlan adottságvilág irracionális mélyét, amely „fölgerjedhet” bármilyen emberi „érintéstől” (erre alább visszatérek), és fékezhetetlen erővel a fennállóra zúdulhat. A mélységből előrontó „morális és intelligibilis potenciák” egyszersmind a „természet birodalmának” pusztító hatalmai is: paradigmaticus megnyilatkozási módjuk a ragály, amely „hirtelen, mintegy a semmiből keletkezik, szétterjed a föld színén, és borzalmas pusztítást végez az emberi nembn”.⁴⁸ A *Seuche* (ragály) és a *Sucht* (sóvárgás) etimológiailag ugyanazon töből származik – mutat rá Schelling. „Minden univerzális, kozmikus betegség: sóvárgás, egy fölingerelt potencia, amely arra törekszik, hogy realizálódjék a dolgok és az emberi nem jelenlegi állapotának kárára, és mintegy a valóság utáni éhségtől hajtva egyre csak

46 SW XIV, 281–82. (Kiemelés az eredetiben. A mondatok sorrendjét egy ponton az érvelés világosságára érdekében fölcseréltem.)

47 S ez természetesen nem „pánlogisztikus” konstrukció. Csak gondoljuk végig, mit jelentenek a hegeli kategóriák: a fennállóban csupán az nevezhető valóságosnak, ami *post festum* a szabadság növekedésének irányába ható reprodukciós folyamatnak bizonyul, és ha a lehetőség nem „észszerű”, azaz nem illeszkedik e reprodukciós folyamat feltételegyüttesébe, akkor szigorú értelemben véve nem lehetőség.

48 SW XIV, 283. (Az idézetben az igeragokat hozzáigazítottam a mondatom szerkezetéhez.)

keresi [*sucht*], kit nyelhet el.”⁴⁹ Ezeknek a potenciáknak „örökkévaló múltként a teremtés alatt elzárva”, az ismeretlenségben kellett volna szunnyadniuk, de a valamennyiük alapját képező őspotencia „eloldódásával vagy fölemelkedésével” elszabadultak, hogy leigázzák az Istenből kilöködő, „igazi jövőjétől elvágott” és „hamis, pusztán látszólagos idejének szomorú egyformaságában” önmagát ismétlő világot.⁵⁰

De mit jelent voltaképpen az őspotencia „elold(ód)ása vagy fölemel(ked)ése” (*Entbindung oder Erhebung*): Hogyan bukik el „az első ember”?

Mint láttuk, a *natura scalae* legfelső fokán megjelenő ember nem csupán a teremtés utolsó „konkrétuma”, hanem egyben az a létező is, akiben az isteni személyekként aktualizálódó potenciák feszültsége lecsillapszik. Ő az, akiben a korlátlan ősananyag alávetésének, a saját nemlétebe, a potencialitásába való visszavonásának folyamata a végpontjára ér, akiben tehát az őspotencia visszaáll eredeti „pozíciójába”.⁵¹ Ahogy Schelling fogalmaz:

Az emberi tudat szubsztanciája éppen az a B, amely az egész további természetben többé-kevésbé *önmagán kívül*, az emberben azonban *önmagában* van; éppen e B az, amely potencialitásában, avagy centralitásában, előzetes fogalmában [*Vorbegriff*] az egész istenség alapjaként, az Istent tételezőként mutatkozott meg; viszont excentritásában, amelyben egy szükségszerű folyamatnak van alávetve, az Istent csupán *közvetve*, tudniillik egy folyamat által újratételező, az Istent létrehozó, teogonikus B-nek mutatkozik. Így, teogonikus princípiumként hatol át az egész természetben. Az emberi tudatban pedig, amelyben visszatért eredeti helyzetébe, visszafordult önmagába, és ismét A lett, újra az Istent *tételezőként* viselkedik. Ám csupán addig, amíg megmarad e tiszta bensőségében, amíg újra *ki nem lép*, és föl nem támad egy új létre. [...] Az emberi tudat tehát magában valóan és önmaga előtt [*an und vor sich*], azaz mielőtt egy új mozgás venné kezdetét, rezzenetlenségében nem *actu* tételezi Istent, ellenkezőleg, e tudat a nem-aktusban *Istent tételező* [*das im Nicht-Actus Gott setzende*].⁵²

Ahogy Schelling hangsúlyozza is: „magában valóan és önmaga előtt”, „a tudatosság és az öntudatlanság közötti kétséges, középen lebegő állapotban”⁵³ az emberi tudat Istenhez – helyesebben az istenihez, az önmagát megelőző, még differenciálatlan ősléthez – hasonló. Pusztán lehetőségként az első ember is magában rejtő önmagát mint a mássá válás lehetőségében önmagát birtoklót, mint önmaga és a másik lét urát; az „őstudat” azonban még nem tud erről a hatalmában álló lehetőségről: ez csak „utólag” jelenik meg számára.⁵⁴ Saját lehetőségeként észleli majd, hiszen a legyőzött, önmagába visszahelyezett

49 SW XIV, 283.

50 SW XIV, 283–84; SW XIII, 352 (parafrazis, nem pontos idézet); P 249.

51 P 224–25; 240–41.

52 SW XII, 118–20. (Kiemelés az eredetiben.)

53 SW XII, 153.

54 SW XII, 156, 160.

őspotencia nem más, mint saját múltja és alapja, amely felett úr, de csupán addig úr felette, amíg számára ismeretlen marad. Amint e potencia „váratlanul” feltűnik, és meglepi őt, maga is enged a mássá válás, az esetleges másik lét kísértésének, ahogyan az előre el nem gondolható lét is engedett neki. Az ember (valami) *mást* választ, és ezzel istenné teszi magát – így Schelling –, jóllehet híján van Isten erejének: feszültséget ébreszt a potenciák között, megbontja isteni egységüket, amelynek helyreállítására azonban már nem képes.

4.

Emeljük ki: a bukás, az „ős-véletlen” (*Urzufall*), az „ős-szerencsétlenség” (*Ur-Unfall*) nem más,⁵⁵ mint egyáltalában véve az adottságok meghaladása; az, hogy az ember *lehetőséget* lát a még érintetlen világban, és megvalósít *valamit*, valami *mást*: külsővé válik az isteni személyek által körülfogott paradicsomi kertben.⁵⁶ Kétséges, hogy ez a „fordulat” (a *katasztrophê*) a schellingi koncepció belső logikájából következik; inkább az lehet a benyomásunk, hogy egyfajta gondolatritmus szervezi az „elbeszélést”, amennyiben Schelling „egyszerűen” az emberi élet színterére transzponálja a teogónia őskonfliktusát. Ahogyan az ősléhetőséget megvalósító isteni egzisztencia (az abszolút *prius*) saját tiszta aktusából a „perifériára” szorul, majd teremtő küzdelembe fog az őt tagadó ősannyal, éppúgy az embert is a lét peremére taszítja saját megvalósuló lehetőségének, az újonnan feltámadó, a teremtéssel szembeszegülő világnak az ellenlökése. Csakhogy a perifériára vetett ember – Istennel ellentétben – nem képes hatalma alá hajtani a „fölingereit” őspotenciát, alulmarad az elharapódzó alaktalannal és értelmetlennel szemben.⁵⁷

Az ősbűn tehát az állandóság megtörése, a közvetlenségen áthatoló, az adottságokból kivezető mozgás. Minthogy a közvetlen felszín alatti tartomány, a visszatartott potenciákat rejtő mélység – mitológiafilozófiai értelmezése szerint – maga az „alvilág”,⁵⁸ a lehetőségeit fontolgató, tevékeny, környezetébe beleformálódó ember óhatatlanul magára szabadítja a poklot. Schelling számára a jámborság valamiféle szent passzivitás.⁵⁹ Az őstudat félhomályában, „Isten belsejében” élő Ádám „szűzies visszahúzódottsága” szigorúan inaktív (dermedt) állapot.⁶⁰ Az ember nem művelheti Éden kertjét – hangsúlyozza Schelling. Ellenkezőleg: a Tóra vonatkozó szöveghelyét (1Móz 2,15)⁶¹ merészen átértelmezve, a latin *colere* („művel”) és az *occulere* („elrejt”, „eltitkol”) szavak fiktív etimológiai rokonságára

55 SW XII, 158, 160.

56 P 242.

57 P 247–49.

58 SW XII, 163.

59 SW XII, 158: „[A]z lakozik a Mindenható oltalmában, aki [...] nem tékozolja el képességét [*sein Können*]”, hanem „elzárja Istenben, és megőrzi.”

60 SW XII, 163.

61 „És fogta az ÚRisten az embert, elhelyezte az Éden kertjében, hogy azt művelje és őrizze.”

hivatkozva azt tanítja, hogy Ádámnak a teremtés titkát, „misztériumát” – a teogonikus múltba temetett őspotenciát – kellett volna őriznie, azaz érintetlenül hagynia mindent, és megtartania önmagát is önmaga lehetőségeként.⁶² Ahogy Schelling 1854-ben II. Miksa bajor királynak írja:

Mind közül az emberi lélek az egyetlen, amelyet eredendő viszony fűz Istenhez (ti. a természet fölött állóhoz). Ez a viszony eredendően az Istennel szembeni nem-önmaga-lét [*nicht-selbst-Sein*], a pusztá potencialitás, avagy passzivitás viszonya, és a lélek (az emberi lélek) számára elrendelt *törvény* éppen az, hogy Istennel szemben ne önmaga legyen, azaz ne Istenen kívül, hanem csak Istenben legyen. [...] A jelenlegi életben, amikor a világ szüntelenül az Istenen-kívüli-létre [*zum außer-Gott-Sein*] sarkall, és az akaratunk ellenére is ránk háruló, szükségszerű köteleességek teljesítése ugyancsak eltávolít minket Istentől, ez az üdvösség *gyakorlatilag* elérhetetlen; ha azonban a szellem *szabadon* megismerő – azaz teoretikus – szellemként (amint ez csupán az ember sajátja) az Istenhez fűződő fenti viszonyba helyezi magát, és ész lesz – ész a legmagasabb értelemben, amely szintűgy *egyedül* az ember sajátja –, akkor és ennyiben elérte legalább a *kontempláció* üdvösségét.⁶³

Jól látható, hogy Schelling számára az emberi szabadság a lehetőségek egyre mélyülő szakadékanak (*Abgrund*), a történelem leküzdhetetlen járványának, a „hamis idő” egész anómiájának hátat fordító spekulatív ész kvietizmusára korlátozódik. Ez a passzív-szemlélődő ész kelletlenül ugyan, de feltétel nélkül elfogadja az egyéni és társadalmi cselekvés mozgásterét szűkítő valamennyi történelmi „adottságot”, azaz intézményi és normatív rendformát. Az államot továbbra is „az emberiségen nyugvó átok egyik következményének” tekinti ugyan (ahogyan már a *Stuttgarteri magánelőadásokban* is olvashattuk),⁶⁴ ám olyan szükségszerű következménynek, amely Schelling konzervatív utópiájában egyedüli biztosító lehet a *kevesek*, a *kiválók*, az uralomra „hivatottak” kontemplatív szabadságának. Ahogy az idős filozófus sokat idézett intelme szól:

Hadd nevezzenek titeket becsmérő hangon apolitikus népnek, mert legtöbbször inkább arra vágytok, hogy uralkodjanak fölöttetek [...], semmint arra, hogy uralkodjatok; mert a szabadidőt (*σχολή*), amely a szellemet és az elmét fölszabadítja más dolgokra is, nagyobb boldogságnak tartjátok, mint az évente visszatérő politikai torzalkodást, amely csak pártoskodáshoz vezet; pártoskodáshoz, amelyben az a legnagyobb baj, hogy általa a legal-kalimatlanabbak is névre és jelentőségre tehetnek szert. Csak vitassák el töletek a politikai szellemet, mert Arisztotelészhez hasonlóan úgy vélték: az állam által teljesítendő legfőbb kötelesség, hogy biztosítsa a szabadidőt a legjobbaknak, és pedig nem csupán az uralmon

62 SW XII, 164–66.

63 Maximilian II. – Schelling 1890, 254–55. (Kiemelés az eredetiben.)

64 Schelling 2007, 42.

lévőknek, hanem azoknak is, akiknek az államban [tudniillik az államapparátusban] ugyan nincs osztályrészük, de nem élnek méltatlan helyzetben.⁶⁵

Mint rámutattam: ez a félreérthetetlen politikai-politikafilozófiai hagyományba ágyazódó „antipolitikai” hitvallás nem valamiféle zárvány, hanem a kései alkotói periódus lényegi gondolata, amely beépül a mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiai konstrukció ontológiai alapjaiba, és meghatározza az egész építmény szerkezetét. A lehetőség és a valóság kategóriáinak föloldhatatlanul merev ellentéte önmagában is nyilvánvaló politikai diszpozíciót és politikafilozófiai tartalmat közvetít. Nem kell ismernünk a ’48–49-es naplókat és az ’52-es „államelméleti” előadásokat – a monarchia dedukcióját és a szabadidő nyugalmában élők „magasabb társadalmáról” szőtt antiegalitárius látomást – ahhoz,⁶⁶ hogy tudjuk: Schelling csupán a történelemből kivonuló szellem belső szabadságát tűrheti meg, egy „államon túli szabadságot, amely nem hat vissza az államra, és nem az államban valósul meg.”⁶⁷ És természetesen tudhatták (legalábbis „érezhették”) a berlini egyetem hallgatói is, hogy a negatív filozófia tárgya – a megalázott ész, amely nem férhet hozzá a létező létezésének faktumához – csak egy teljességgel paralizált, a külsővé válás és tárgyiasulás (a céltételezés) képességétől megfosztott, tiszta kontemplációra beállított ráció lehet, amely általában vett emberi észként exponálva kimondatlanul is a politikai *status quo* alakzata, és amely merőben idegen a német idealizmus diskurzusától.⁶⁸

Ezzel az állásponttal Schelling valóban Hegel ellenpólusává vált, olyan gondolkodóvá, akit a porosz király jó okkal „óhajtott egyetemén látni”. Berlini „küldetését” nem a filozófia és a vallás összebékítésének és a keresztény kinyilatkoztatás védelmezésének köszönhette, hanem annak, hogy lenyűgöző teogóniai-kozmogóniai vízióiba, inspiráló mitológiaelméletébe és még inspirálóbbszpekulatív krisztológiájába szétszálazhatatlanul belefónódik az egész „illuzórikus” emberi történelmet és minden „külső” szabadságtörekvést megvető, az intelligibilis világból levezetett uralmi viszonyok „organikus” rendjét propagáló konzervatív utópiája. Egy olyan utópia,

65 SW XI, 549.

66 A Schelling fia által szerkesztett politikai filozófiai előadások (SW XI, 22–24. előadás) datálása és filológiai státusza bizonytalan (lásd Ehrhardt 1998, 48), a bennük megfogalmazódó tanítás azonban hiteles. A „magasabb társadalomról” lásd SW XI, 541.

67 SW XI, 551. „Az államot bensőleg [kell] meghaladni” („Innerlich über den Staat hinaus seyn”) – írja Schelling, és ezzel bizonyára *A legvégibb rendszerprogram* ismert frázisára utal („Wir müssen also auch über den Staat hinaus!”), értelmét azonban visszájára fordítja: SW XI, 548.

68 Fichte berlini munkássága bizonyos szempontból távoli párhuzamba állítható Schelling kései filozófiájával (Kant és Hegel gondolkodása semmiképp). De ha Fichténél az individuum (a Lét képeként) feloldódik is az abszolútumban, Istennel egyesülő belső élete akkor is állandóan kifelé törekszik: „csak a cselekvésben, és csak cselekvésként él” (Fichte 2010, 114). A Schelling által propagált kontemplatív állapot Fichte szemében „holt áhítat” és „rajongás”, amelytől élesen elhatárolódik, lásd *A boldog élet útmutatójának* 5. és 9. előadását.

amelynek egyébként nincsenek sajátos, más konzervatív koncepcióktól elütő vonásai – annál könnyebben illeszkedik tehát a sajátosnak ugyancsak nem mondható porosz birodalmi romantika ideológiai konglomerátumába.⁶⁹

Bibliográfia

- Balthasar, Hans Urs von. 1947. *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag.
- Barclay, David E. 2015. „Das »monarchische Projekt« Friedrich Wilhelms IV. von Preußen.” In *Inszenierung oder Legitimation? / Monarchy and the Art of Representation. Die Monarchie in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Ein deutsch-englischer Vergleich*, szerk. Frank-Lothar Kroll – Dieter J. Weiß, 35–46. Berlin: Duncker & Humblot.
- Brinkmann, Klaus. 1976. „Schellings Hegel-Kritik.” In *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, szerk. Klaus Hartmann, 117–210. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Bunsen, Christian C. J. 1869. *Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Zweiter Band*. Leipzig: Brockhaus.
- Durner, Manfred. 1979. *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*. München: Johannes Berchmans Verlag.
- Ehrhardt, Walter E. 1998. „Zum Stand der Schelling-Forschung.” In *F. W. J. Schelling*, szerk. Hans Jörg Sandkühler, 40–49. Stuttgart – Weimar: Verlag J.B. Metzler. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-04025-1_2
- Fichte, Johann G. 2010. *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Budapest: Szent István Társulat.
- Fischer, Kuno. 1872. *Geschichte der neuern Philosophie. Sechster Band. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Heidelberg: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Ballermann.
- Friedrich Wilhelm IV. – Christian C. J. Bunsen. 1873. *Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen*, szerk. Leopold Ranke. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Habermas, Jürgen. 1978. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hofmann, Markus. 1999. *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F. W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*. Zürich: Schulthess.
- Hühn, Lore – Sebastian Schwenzfeuer, szerk. 2022. „Wir müssen also auch über den Staat hinaus!” *Schellings Philosophie des Politischen*. Baden-Baden: Nomos. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783845283104>
- Iber, Christian. 1994. *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen*

⁶⁹ A porosz birodalmi romantikához lásd Kroll 2009.

- Heideggers und Adornos*. Berlin – New York: Walter de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110878783>
- Kasper, Walter. 2010. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Freiburg: Herder.
- Kroll, Frank-Lothar. 2009. „Kaisermythos und Reichsromantik. Bemerkungen zur Rezeption des Alten Reiches im 19. Jahrhundert.” In *Studien zur politischen Kultur Alteuropas. Festschrift für Helmut Neuhaus zum 65. Geburtstag*, szerk. Axel Gotthard et al., 77–96. Berlin: Duncker & Humblot.
- Lenz, Max. 1910. *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Zweiter Band, erste Hälfte: Ministerium Altenstein*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Lenz, Max. 1918. *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Zweiter Band, zweite Hälfte: Auf dem Wege zur deutschen Einheit im neuen Reich*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Lichtenberg, Georg Ch. 1992. *Schriften und Briefe*. 1. kötet, szerk. Franz H. Mautner. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Lukács György. 1978. *Az ész trónfosztása*. Budapest: Magvető.
- Marks, Ralph – Alexander v. Pechmann. 1991. „Zur Aristoteles-Rezeption in der Spätphilosophie Schellings. Ihr Hintergrund in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften.” *Philosophisches Jahrbuch* 98/1: 160–83.
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1957–88. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest: Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Maximilian II. von Bayern – Friedrich W. J. Schelling. 1890. *Briefwechsel*, szerk. Ludwig Trost – Friedrich Leist. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
- Pauly, Walter. 2011. „Der Staat – Folge eines Fluchs. Konstitutionalismus und Staatlichkeit in der politischen Philosophie Schellings.” In *Öffentliches Recht im offenen Staat. Festschrift für Rainer Wahl zum 70. Geburtstag*, szerk. Ivo Appel et al., 165–84. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sandkühler, Hans Jörg. 1988. „F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Antipolitik.” In *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, szerk. Manfred Buhr et al., 130–51. Trier: Karl-Marx-Haus.
- Sandkühler, Hans Jörg. 2001. „Die Geschichte, das Recht und der Staat als »Zweite Natur«. Zu Schellings politischer Philosophie.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55/2: 167–95.
- Scheerlinck, Ryan. 2017. *„Philosophie und Religion” – Schellings Politische Philosophie*. Freiburg – München: Verlag Karl Alber. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495813508>
- Schelling, Friedrich W. J. 1856–61. *Sämmtliche Werke*, szerk. Karl Friedrich August Schelling. 14 kötet. Stuttgart – Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag. [SW/kötetszám/oldalszám]
- Schelling, Friedrich W. J. 1969. *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, szerk. Horst Fuhrmans. Bonn: H. Bouvier u. CO. Verlag
- Schelling, Friedrich W. J. 1977. *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, szerk. Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich W. J. 2007. *Stuttgarter magánelőadások*. Ford. Weiss Janos. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.

- Schelling, Friedrich W. J. 2019. *A kinyilatkoztatás filozófiája. 1841/42 (Paulus-jegyzet)*. Budapest: Szent István Társulat. [P]
- Schmiljun, André – Volker Thiel. 2017. *Schelling und die Antipolitische Moderne. Ist die parlamentarische Demokratie in Gefahr?* Berlin: Logos Verlag.
- Schraven, Martin. 1989. *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog.
- Schulz, Walter. 1975. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Stojkovski, Velimir. 2023. *Schelling's Political Thought. Nature, Freedom, and Recognition*. London: Bloomsbury Academic. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350177888>
- Stübe, Raphael. 2022. „Monarchen in Bewegung. Spätromantik in der politischen Praxis bei Ludwig I. von Bayern und Friedrich Wilhelm IV. von Preußen.” In *Romantisierung von Politik. Historische Konstellationen und Gegenwartsanalysen*, szerk. Sandra Kerschbaumer – Matthias Löwe, 111–38. Schöningh: Brill. DOI: https://doi.org/10.30965/9783657708383_006
- Tamás Gáspár Miklós. 2023. *A túlsó pólus. Utolsó írások a filozófiai politikáról*, szerk. Sipos Balázs. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Theunissen, Michael. 1976. „Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.” *Philosophisches Jahrbuch* 83/1: 1–29.
- Tilliette, Xavier. 1988. „Niederschlag und Niedergang der Französischen Revolution im Frühwerk Schellings.” In *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, szerk. Manfred Buhr et al., 118–29. Trier: Karl-Marx-Haus.
- Vető Miklós. 2019. *Von Kant zu Schelling. Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110216943>
- Weischedel, Wilhelm, szerk. 1960. *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Berlin: Walter de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110848076>