

Német idealizmus és neoplatonizmus

Már a kortársak számára is feltűnt Hegel és Schelling filozófiájának az újplatonizmussal való rokonsága. Friedrich Schlegel egy helyen úgy fogalmaz, hogy Plótinosz rendszere majdnem teljesen ugyanaz, mint Schellingé, illetve Schelling kései munkája a spinozizmus és a plótinoszi filozófia teljessé tétele (Schlegel 1971. 44; Beierwaltes 2002. 394). Ludwig Feuerbach számára Hegel a német Proklosz, az abszolút filozófia pedig az újjászületett alexandriai filozófia (Feuerbach 1904. II 288. skk.; Beierwaltes 1965. 6). Min alapszik a közelségnek ez az érzése? A következőkben a problémát a következő kérdések körbejárása által közelítjük meg: Hogyan hivatkozik Schelling és Hegel az újplatonikus gondolkodókra, és mit emelnek tőlük ki saját filozófiájuk vonatkozásában? Miben áll a két gondolkodó számára a neoplatonikusok hiányossága? Végül mindezzel együtt és mindezen túl hogyan határozható meg a viszony a német idealizmus és a neoplatonizmus között? Először arról lesz szó, hogyan értelmezi Hegel az értelem hiposztázisát, az önmagát gondoló gondolatot Plótinosznál és Proklosznál, és hogyan állítja ezt szembe az újkori metafizikával. Ezután azt nézzük meg, hogyan kritizálja Schelling az emanációtant, és hogyan dolgoz ki egy olyan elméletet, amely egyszerre mutat párhuzamokat Plótinosz rendszerével és jelenti más szempontból annak ellentétét.

I. AZ ÖNMAGÁBA VISSZAJÁRÓ ÉRTELEM

A *Logika* bevezetésében Hegel arról értekezik, hogy az újkori metafizikát „hatalmába ejtette” a reflektáló értelem (*Verstand*). Ez a gondolkodás alapvetően szétválasztó: feltételez egy önmagán kívüli, készen talált tartalmat. Az alapvető szétválasztás tehát a gondolkodáson kívüli lét és a minden tartalomtól elvonatkoztatott gondolkodás szétválasztása. Ennek eredménye az, hogy az önmagában való lét úgy jelenik meg, mint ami a gondolkodás számára elérhetetlen. A megismerés a jelenségek, a számára való lét megismerésére korlátozza magát (Hegel 1979a. 21–22). „Olyan ez, mintha valakinek helyes belátást tulajdonítanának,

azzal a kiegészítéssel, hogy csak a nem-igazat képes belátni, az igazat nem. Amilyen képtelenség volna az utóbbi, éppoly képtelenség olyan igaz megismerés, amely nem úgy ismeri meg a tárgyat, ahogyan magában-valósága szerint van.” (Uo. 22–23.) Ám a gondolkodás nem érzéki közvetlenségükben ismeri meg a dolgokat, hanem „a gondolkodás formájába emelve, mint elgondolt dolgokat” (uo. 21; a fordítást módosítottam – C. Gy.). A gondolkodás szétválasztó tevékenységével egyidejűleg egy másik műveletet is végrehajt: az önmagára vonatkoztatást. Az önmagát megértő reflektáló gondolkodás valójában a két aktus együttese. „A [...] reflexió az, hogy *túlme*gy a konkrét közvetlen adottságon, s ezt *meghatározza és szétválasztja*. De *éppannyira túl* kell *mennie* e *szétválasztó* meghatározásain is, s mindenekelőtt *vonatkoztatni* kell őket. E vonatkoztatás álláspontján jelentkezik ellentmondásuk.” (Uo. 22.) Ugyanez a kettős aktus az alapja a tudat mozgásának a *Fenomenológiában*: „A tudat ugyanis *megkülönböztet* magától valamit, amire *vonatkozik* egyúttal; vagy ahogyan kifejezik ezt: valami a *tudat számára* van; s ennek a *vonatkozásnak* vagy egy dolog *létének* a meghatározott oldala *egy tudat számára a tudás*” (Hegel 1961. 52).

Ebből a szempontból a neoplatonikus gondolkodók közelebb jutottak a gondolkodás helyes fogalmának meghatározásához, mint az újkori metafizika képviselői.

A régebbi metafizikának ebben a tekintetben magasabb fogalma volt a gondolkodásról, mint amilyen újabb időkben vált megszokottá. E metafizika ugyanis azt vette alapul, hogy az egyedüli valóban igaz a dolgokon az, amit a gondolkodás ismer meg róluk és rajtuk, tehát a dolgok nem a maguk közvetlenségében, hanem csak a gondolkodás formájába emelve, mint gondolt dolgok. Ez a metafizika tehát azt tartotta, hogy a gondolkodás és meghatározásai nem idegenek a tárgyaktól, hanem ellenkezőleg, lényegük, vagy, hogy a dolgok és gondolásuk magukban véve egyeznek egymással, hogy a gondolkodás a maga immanens meghatározásaiban és a dolgok igazi természetén egyazon tartalom. (Hegel 1979a. 21.)

A filozófia történetéről tartott előadásokban Hegel úgy fogalmaz, hogy az újplatonizmussal veszi kezdetét a „szellemiség világa”, „mert csak ez lesz először a szellem – nemcsak a tiszta gondolkodás, hanem az a gondolkodás, amely tárgyivá teszi magát, s ebben a távolságban tartja fenn önmagát, a tárgyiságot önmagával adekváttá teszi, benne van önmagánál” (Hegel 1960. 17). Hegel filozófiatörténetében az ókor utolsóként tárgyalt két filozófusa Plótinosz és Proklosz. Hegel történelemfelfogásának teleologikus jellegéből fakadóan már e hely is a két gondolkodónak a hegeli gondolkodásban elfoglalt történeti jelentőségére utal. Mindkét esetben a kiinduló perspektíva a hiposztázisok közül az értelemé (*Verstand*, amely funkciója szerint a hegeli észnek – *Vernunft* – felel meg). Az értelem ismeri meg önmagát, de egyszersmind az értelem teszi tárgyává az Egyet is.

Hegel értelmezésében a plótinuszi gondolkodás tárgya az abszolút egység, amelybe azonban mint reláció nélküli egységbe nem hatol be a gondolkodás. Az Egy megismerhetetlen marad. De azzal, hogy a gondolkodás önmagát is tárgyává teszi, olyan tárgya van, amely egyszerre foglal magába megkülönböztetést és önmagába való visszahajlást, a megkülönböztetett önmagára vonatkoztatását. Az értelem azáltal jön létre, hogy az első lény (*Wesen*) visszatér önmagához (uo. 44). Az értelem magába-való-visszahajlás, körmozgás. Az istenség tehát megkülönböztetés és egyúttal önmagához való visszatérés; e kettősség teljességgel egységben van (uo. 45).¹

Hegel kommentárja szerint „az eszme természetének ez a meghatározása igaz minden mozzanatában” (Hegel 1960. 44). Amint láttuk, Hegel számára a megkülönböztetés és az önmagára vonatkoztatás egysége maga a reflektált gondolkodás. A plótinuszi filozófia „magasrendű idealizmus”, amely azonban nem tekinthető befejezett idealizmusnak. Ugyanis Plótinosz érzeki képzetekkel dúsítja a fogalmak világát, ezekből pedig hiányzik az Egy feltárulásának szükségszerűsége. A kibontakozás pusztán történetként van tételezve (uo. 37, 40).

Hegel Proklosz filozófiáját hosszabban elemzi, nála ugyanis „az újplatonikus filozófia rendszeresebb elrendezést és kialakultabb formát ért el” (uo. 58). A középpontban itt is az értelem áll, pontosabban az értelemnek, az életnek és a létezőnek az a triásza, amely egyúttal egy dinamikus egységet alkot. A hegeli kommentár megértése érdekében érdemes röviden áttekinteni e triász struktúráját. Proklosznál az értelem tárgya az intelligibilis létezők totalitása, mely totalitást az értelem önmagaként ismer meg.² Ebből viszont az következik, hogy a megragadott intelligibilis létező előbb van, mint az azt megragadó értelem. El kell tehát különítenünk az intelligibilis létező szintjét az intellektuális értelemtől. Ugyanakkor a létező és az értelem között szükség van még egy közvetítő elemre, amely összeköti a gondolkodót az elgondolt tárggyal.³ Ez a gondolat, az értelem örökké önmaga felé irányuló mozgása, amellyel szemléli önmagát. Ezt a mozgást Proklosz az értelem életének (*ζωή*) nevezi. Az élet tehát a létező és az értelem közötti közvetítő. Az élet az, ami azokat a gondolatokat hozza létre, amelyek által az értelem megtelik létezőkkel. Az élet a gondolat, „amelyet az in-

¹ Halfwassen kifejtése szerint Hegel számára a szellem megfelelő fogalmával sem az újkori racionalizmus, sem a transzcendentális kritika nem tud szolgálni, azt az újplatonikus szellem-metafizikában találja meg. A szellem itt abszolút önvonatkozás, önmaga gondolata és megismerése, *noészisz noészész*, illetve az ellentétek egysége a fogalomban. A gondolkodás abszolút önmagára vonatkozása és az ellentétek végtelen egysége – Hegel számára ezek elválaszthatatlanul összetartoznak. Egyrészt a gondolkodás csak akkor gondolhatja el magát, ha minden szembenálló meghatározást magában foglal. Másrészt a szembenálló elgondolása során a gondolkodás egyúttal önmagát is gondolja. A szellem önmaga megkülönböztetése önmagától és egyszersmind önvonatkozás, az önmagával való egység a különbségben, önmagához való visszatérés. Halfwassen 2012. 54–57.

² *A teológia elemei* 83; *Platóni teológia* III. 8; III. 32.

³ *A teológia elemei* 169.

telligibilis létező [a gondolat tárgya] megtölt, míg ő maga megtölti az értelmet”.⁴ A gondolat így egyszerre intelligibilis és intellektuális, vagy Hegel kifejezésével a „gondolt és gondolkodó gondolat” (Hegel 1960. 70). Ennek megfelelően Proklosz az e szintet létrehozó isteneket intelligibilis és intellektuális (gondolt és gondolkodó) isteneknek (*theosz noétosz kai noerosz*) nevezi.⁵

Hegel az „eszmenek” e triadikus meghatározását, egységben maradó hármasságát méltatja.

Az abszolútum e három elvont meghatározásnak mindegyikét ismét magában a hármasság egység olyan totalitásának tekinti, amely által reális hármasságot kap; úgyhogy három meghatározás alkotja a totalitást, de úgy, hogy mindegyiket ismét magában teljesnek és konkrétan kell tekinteni. S ezt tökéletesen helyes szempontnak kell tekinteni, amelyhez Proklosz tovább haladt. Az eszme e különbségeit, amelyek egységben maradnak egymással, mivel az ő mozzanatai, az ő különbségei, meghatározza lényegileg mint egészet is. Úgyhogy az egység a maga különbségeiben teljesen az, ami az egész, úgyhogy e különbségek mindegyike a totalitás formájában van, az egész pedig az a folyamat, hogy a három totalitás azonosan tételeződik egymásban. Proklosz ezért sokkal határozottabb, sokkal tovább ment, mint Plótinosz, s azt lehet mondani, hogy ebben a tekintetben a legjelesebbet, legkialakultabbat tartalmazza az újplatonikusok között. (Hegel 1960. 62.)⁶

Előadásaiiban az ókori filozófia tárgyalását Hegel azzal zárja, hogy az „alexandriaiaknak” sikerült felfogniuk a szellem természetét. Ami e fogalomból egyedül hiányzik, az az újkori filozófiában kidolgozott „végtelen szubjektivitás” mint „mélység” és „abszolút szakítás”, illetve „az abszolút (elvont) szabadság, az ész, a szubjektum végtelen értéke” (Hegel 1960. 73). Ennek integrálása az újplatonikusok által kidolgozott fogalomba jelenti a „magasrendű idealizmus” befejezetté és abszolúttá tételét.

Melyek az alapvető hasonlóságok és eltérések a neoplatonikus értelem és a hegeli ész között? Mindkét esetben egy olyan önmagát gondoló gondolatról van szó, amely magába foglalja az összes értelmi alakot vagy formát mint partikuláris öntudatokat. Az újplatonikus értelem magában foglalja az intelligibilis létezők mint formák összességét. Önszemlélete által tartalmaz magában minden formát, a formák felosztáson alapuló hierarchiáját, anélkül, hogy azok elválasztottságukban önállóak volnának (ahogy azt a diszkurzív gondolkodás felfogja). A formák intellektuális szintézisének alapja maga az Egy. Plótinosznál a *nusz* önmagára vo-

⁴ *Platóni teológia* IV. 1, 7.22–23.

⁵ *Platóni teológia* IV. 1, 7.22–23.

⁶ Beierwaltes szerint a prokloszi triászok a *moné–proodosz–episztróphé* általános alapösszefüggés megnyilvánulásai, különböző hatásai. Minden triász szélső tagjai egy körbe záródnak. Proklosz triászainak rendszere Hegel tudományához hasonlóan, bár különböző előfeltevésekkel, „körökből álló kör”. Beierwaltes 1965. 164. Lásd Hegel 1979b. 438.

natkozó tudása intellektuális szemlélet (*idein kai aiszthaneszthai*).⁷ A megjelölést megtaláljuk Hegelnél is: Plótinosz „[b]ölcsekedésének egész hangja rávezetés az erényre s az örökkévalóságnak és Egynek mint az erény forrásának intellektuális szemléletére” (Hegel 1960. 36). Ám épp ezért alkalmazhatjuk a neoplatonizmusra is azokat a kritikákat, melyeket Hegel az intellektuális szemlélettel kapcsolatban Fichtével és Schellinggel szemben fogalmaz meg.⁸ Az intellektuális szemlélet közvetlen egységéből hiányzik ugyanis a közvetítés, a mozgásnak az a szükségszerűsége, aminek fogalmi megragadását – ahogy korábban láttuk – Hegel Plótinosznál hiányolja. Ahogy Plótinosz fogalmaz, a *nusz* „kibontatlanul kibontott”.⁹ Plótinosz és Proklosz szembeállítja egymással az értelem közvetlen intuitív megismerését és a lélek részekre osztó diszkurzív megismerését – melyek tehát két különböző hiposztázishoz tartoznak. Ezzel szemben Hegelnél a szellem tartalmazza a gondolkodás diszkurzivitását mint a saját magáról való tudás megszüntetve megőrzött mozzanatait.

A másik fogalom, amely egyszerre egyesíti és el is különíti a *nusz* és a *Vernunft* fogalmát, az „önmagába való visszahajlás”, melynek módja mindkét esetben a bensővé válás. Plótinosznál és Proklosznál a lelkek az értelem univerzális szintéziséből kizuhant, megtestesült partikuláris lelkek, melyek önmaguk felé fordulva, bensővé válva térhetnek vissza ismét otthonukba. A bensővé válást itt az érzéki világ külső képzetektől és emlékeitől való elfordulás és a szemléletnek a formák felé fordulása jelenti. A valódi tudás feltétele az érzéki kozmosz tekintetében nem az emlékezés, hanem a felejtés. „A jó lélek feledékeny.”¹⁰ A visszatérés alapja Hegelnél is az egyedi tudat bensővé válása. Azonban ez esetben bensővé válás alatt a művelődés folyamatát kell érteni, amely által a szellem saját történelmének tudati alakjait – fogalmi alakra hozva – egy dialektikus folyamatban rendszerezi. A gondolkodás önmagához való visszatérése itt tehát azáltal valósul meg, hogy a szellem emlékezve elmerül saját múltjában (*Er-Innerung*), abban a történeti múltban, mely – többek között az újplatonista filozófiában – megőrizte a szellem különböző partikuláris alakjait.¹¹ Ez esetben tehát már nem az eredeti, közvetlen állapothoz tér vissza, hanem az immár önmagát fogalomként tudó szellemhez.

⁷ *Enneaszok* V. 3, 4.

⁸ Lásd a *Fenomenológia* előszavát: „ha [...] a gondolkodás a szubsztancia létét egyesíti magával s a közvetlenséget vagy a szemléletet mint gondolkodást ragadja meg, akkor még azon múlik a dolog, vajon ez az intellektuális szemlélet nem esik-e ismét vissza a tunya egyszerűségbe, s magát a valóságot nem valótlán módon mutatja-e be.” Hegel 1961. 17.

⁹ *Enneaszok* VI. 8, 18. Lásd Halfwassen 2012. 65.

¹⁰ *Enneaszok* IV. 3, 32. Plótinosz számára az *anamnészisz*, mely az érzéki tapasztalatból indul ki, hogy önnön eredetére emlékezzen, valójában az időn kívülre való emlékezés. Uo. IV. 3, 25.

¹¹ Az *Er-Innerung*ról lásd Hegel 1961. 414. Hegel számára a visszaemlékezés platóni fogalma az *Er-Innerung* magába-szállásával mutat rokonságot, ám különbözik is tőle annyiban, hogy Platónnál az emlékezés kizárólag az empirikus emberre vonatkozik. Ez az emlékezés az önmaga benső lényegébe tekintő egyes ember, aki ugyanakkor e benső lényegben a magában való ideát látja. Hegel 1959. 134. Ez az idea azonban nem az érzéki történelem fogalmi megragadása, hanem az örökké változatlan, érzékfeletti fogalom. Az *Er-Innerung* ezzel szemben a

II. TALPÁRA ÁLLÍTOTT NEOPLATONIZMUS

Schelling a neoplatonikusokkal, azon belül elsősorban Plótinossal 1804 után kezd intenzíven foglalkozni. Azonban Platónt már jóval korábban, tulajdonképpen a kezdetektől fogva elmélyülten tanulmányozza. Fichte első tudománytana megjelenésének idején, 1794-ben ír *Timaiosz* címen Schelling egy tanulmányt. Ebben a platóni filozófia olyan értelmezését adja, amely meghatározza Plótinoszhoz való későbbi viszonyát is (Schelling 1994).

A tanulmány a *Timaiosz* 28a és 53b közötti részének kommentárja, felhasználva ehhez a *Philebosz* azon szöveghelyét, amelyben Szókratész a létezők négy nemét tárgyalja. A négy nemet Schelling az értelem négy formájának, avagy tiszta fogalmának felelteti meg, a kanti értelemben. Ám azt is látja, hogy Platónnál ezek eredendően nem az emberi értelem, hanem az isteni értelem formái, a világ univerzális fogalmai. Nem partikuláris dolgokra vonatkoznak tehát, hanem a világ egészére. A négy forma alá a világ minden létezője szubszumálható egy bizonyos vonatkozásban. Az első a *perasz*, a határ (*Grenze*), avagy szabályszerűség (*Regelhaftigkeit*). Szókratész a határ neme alá sorolja „mindazt, ami egy másik számhoz viszonyítható szám, vagy mértékhez mérték” (*Timaiosz* 25a–b). Ez alapján Schelling szerint a *perasz* értelmi formája alá a mennyiségi kategóriák tartoznak. Schelling értelmezésében a *perasz* a világnak és a világ minden létezőjének értelem által megragadott formája, univerzális fogalma. Az intelligibilis világ tartalmazza a látható világ minden egyes meghatározását, a teremtmények minden nemét és fajtát.

A második az *apeiron*, a határtalan (*Uneingeschränktes*), a szabálynélküliség (*Regellosigkeit*). Schelling itt azt a szöveghelyet emeli ki, amelyben Szókratész a gyönyört önmagában határtalannak nevezi, mert „azokkal alkot egy nemet, amiknek önmaguktól nincs és soha nem is lesz kezdetük, se közepük, se végük” (uo. 31a). Ez pedig az a jellemző, amelyet Kant az érzet esetében figyelt meg. *A tiszta ész kritikája* szerint az érzet a reális hatás egy bizonyos fokával, intenzív mennyiségével afficiálja a szubjektumot, mely az érzet halványulásával egészen annak negációjáig csökkenhet. Azonban „a jelenségben foglalt realitást és negációt sok lehetséges közbülső érzet folyamatos láncolata köti össze, s e köztes érzetek egymás közötti különbsége mindig kisebb, mint az, amely az adott érzetet és a teljes negációt választja el egymástól” (Kant 2004. 196–198). Schelling ezt az infinitezimális mennyiséget felelteti meg a platóni határtalannak. Az *apeiron* formája alá tehát a realitás kategóriája tartozik, illetve a minőség: mindazok a tárgyak, amelyek érzetként megjelennek és amennyiben megjelennek. Az *apeiron* alá tartozik az anyag (*Materie*), avagy az őanyag (*Urstoff*). Erről az anyagról van szó Schelling szerint akkor, amikor azt olvassuk, hogy megalkotása előtt a világ

szellemtörténeti emlékezet, mely bensőjében az egyszerre magában- és magáért-való fogalmat ragadja meg egy dialektikus mozgás eredményeként.

rendezetlen mozgásban volt (*Timaiosz* 53a). Eszerint Platón előfeltételezi a világ előzetesen létező ősanyagát (bár Platón *Timaioszában* a *khóra* és a *hüpodokhé* összefüggésében a *hülé* nem szerepel).

A létezők nemei közül a harmadik a *perasz* és az *apeiron* keveréke (*koinon*), avagy Schelling fogalmaival a forma és az anyag közötti kapcsolat. A *koinon* fogalma alá szubszumálandó a világ egyszerre anyaga és formája tekintetében. A negyedik pedig az az ok (*aitia*), amely a keveréket létrehozza. Alá tartozik az okság értelmi fogalma és minden kauzális viszony. Schelling szerint a *Timaioszban* az ok mint univerzális fogalom a *démiurgosz*, amely az isteni értelemben lévő formákat az anyagba helyezi (mely formákból a maguk tisztaságában az emberi értelem részesül). A *démiurgosz* ezzel megteremti az egységet, avagy összhangot az anyag és a forma, valamint az egyetemes törvényszerűség és az egyes létezők törvényszerűsége között. Ám az univerzális fogalmak csak azért alkothatnak egységet – és itt győzedelmeskedik a kritikai filozófia szempontja –, mert valójában a képzelőerőn alapulnak: a világ csak a mi képzetünként, az appercepció képzeteként egység. A formák szubjektív formák, amelyek szerint a világ megjelenik számunkra; a világ formális fogalmai. A *Philéboszban* a négy nem felsorolása után Prótarkhosz megjegyzi, hogy talán még egy ötödikre is szükség lehet a egymással keveredettek szétválasztásához (*Philébosz* 23d). Ez az „ötödik” Schellingnél egyúttal az első négyet lehetővé tévő képesség: a *perasz* és az *apeiron* formáit csak a képzelőerő tudja elválasztani, mert a tapasztalatban azok pusztán összekapcsolva léteznek. Vagyis a négy forma önmagában csak a képzelőerőben, illetve az isteni értelemben létezik.¹²

Bár a kanti és reinholdi hatás nyilvánvaló, a *Timaiosz-tanulmány* a későbbi schellingi filozófiát mindvégig meghatározó motívumot is magában rejt. Láttuk, hogy az *apeiron* nem egyszerűen ellentéte a formának, nem pusztán határfogalom, hanem maga is értelmi forma, univerzális fogalom, mely a világ minden létezőjét szubszumálja – igaz, még szabálynélküli mozgásként, mely csak a *perasz* által tesz szert meghatározásra, szilárd létezésre. A mindent magában foglaló szabály nélküli mozgás mint eredendő, a létezést megelőző univerzális fogalom megjelenik Schellingnek az évtized végén kidolgozott természetfilozófiájában. A természetfilozófia rendszere 1799-es első vázlatában Schelling a természettől mint létező produktumtól megkülönbözteti a természetet mint produktivitást, ami maga a lét (*das Sein selbst*). Az utóbbi vizsgálata, a „spekulatív fizika” nem a természeti tárgyak létezéséről, hanem azok keletkezéséről ad számot (Schelling 2001. 283–285). A természetfilozófia kiindulópontja a feltétlen általános fogalma mint a tiszta produktivitásként felfogott természet eredendő önazonossá-

¹² Schelling 1994. 36, 63–68; Beierwaltes 2003. 270–274; Tritten 2018. 94–98; Sallis 1999, 74–75, 79–80. Vö. Schellingnek az ugyanebben az évben írt *Minden filozófia formájának lehetőségéről* című művével, amelyben a kanti kategóriákat a fichtei tudománytan három alaptételéből vezeti le.

ga, melyben semmilyen produktum nem különíthető el. Azt vizsgálja, hogyan jönnek létre produktumok magában a tiszta produktivitásban, a produktivitás gátlása (*Hemmung*) által. A természeti produktum úgy áll szemben a természeti produktivitással mint passzivitás az aktivitással. Minden egyes természeti tárgy egy gátlást jelent, amely határt szab a végtelenül kiterjedő produktitásnak.¹³ E fogalomban ölt tehát testet az *apeiron*nak mint határtalanságnak és szabálynélküliségnek az univerzális (mindent magába foglaló) fogalma. A produktivitást Schelling egyúttal öntudatlan intelligenciának is nevezi – ennek magasabb potenciája a transzcendentális filozófia által tárgyalt tudatos intelligencia, avagy öntudat. A természet és a szellem azonossága az intellektuális szemléletben van. E gondolat csírája talán már abban megtalálható, hogy mind a *perasz*, mind az *apeiron* az értelem formája.

1804-ben Schelling egy Carl Josef Hieronymus Windischmannak címzett levelében Plótinosz Ficino-féle kiadásáról érdeklődik. Friedrich Creuzer 1805-ben adja ki *A természetről, a szemléletről és az Egyről* szóló részt (III. 8), amelyet később újabb fordítások követnek (Schelling 1869. 16; Leinkauf 2019. 183–184). Már az 1804-es *Filozófia és vallásban*, de később az 1809-es *Szabadság-tanulmányban* is szerepel az emanáció-tan bírálata. Eszerint a probléma az, hogy az isteni tökéletesség kiáramlásai végtelen számú fokozaton keresztülhaladva folyamatosan mennek át ellentétükbe, a privációként értett anyagba, illetve a rosszba, és így a lét és a semmi, a jó és a gonosz közötti minden lényegi ellentét eltűnik (Schelling 2012. 20–21; Schelling 2010. 20). Míg azonban a *Filozófia és vallás* eltávolodik a *Timaios* feltételezett anyag-koncepciójától, a *Szabadság-tanulmány* szerint épphogy Platón homályban hagyott tanításához kell visszanyúlnunk, hogy az értelemmel szemben egy előzetesen létező és pozitív anyagfogalmat tételezzünk – anélkül azonban, hogy ezzel egy metafizikai dualizmust hoznánk létre. A realizmusnak és az idealizmusnak egyetlen eleven teljességet kell alkotniuk. „Az idealizmus a filozófia lelke, a realizmus pedig a teste, ezért csak ketten alkotnak eleven teljességet. A realizmus sohasem szolgáltathatja a princípiumot, viszont alapnak és eszköznek kell lennie, amiben az idealizmus megvalósul, testet ölt és vérrel telítődik.” (Schelling 2010. 21. A fordítást módosítottam – C. Gy.)

A *Szabadság-tanulmányban* a kettősség a reális és az ideális kettősségeként jelenik meg. Az ideális Isten egzisztenciája, a reális pedig a természet mint Isten egzisztenciájának sötét alapja. Isten egzisztálásának feltétele, hogy elkülönüljön alapjától, természetétől, és azt alapként önmagára vonatkoztassa. Az alap és az egzisztencia két konfliktusban álló akarat. Jacob Böhme nyomán Schelling az alapot értelem nélküli sóvárgásnak, vágyakozásnak, vak akaratnak

¹³ Uo. 287–289, 298–300. Hermann Kringnek Schelling *Timaios*zához írt kommentárja mutatja be, hogyan jelenik meg a befogadó anyag koncepciója a *Világlélekről* 1798-ban írt esszéiben (mely címében is platóni utalást tartalmaz). Schelling 1994. 143–145. Lásd erről Sallis 1999. 80–81.

nevezi, mely önmaga megtartására és az önmagába való bezárkózásra vágyik: „saját akarát” (*Eigenwille*).¹⁴ Az eredeti vágyakozás mint sötét alap „bár az értelemre irányul, arról még semmit sem sejt, hasonlóképpen ahogy mi is valami ismeretlen és név nélküli jó után vágyunk, ami sejtelmesen feldereng, mint egy lágyan fodrozódó tenger, Platón anyagához hasonlóan, sötét és bizonytalan törvények szerint, képtelenül arra, hogy valami tartós alakot öltson”. Mint láttuk, Schelling *Timaiosz-tanulmányában* köti össze a *Philébosz apeiron*-fogalmát mint a minden létezőre kiterjedő univerzális formát a világteremtés előtti *khórával* és a *Materie*, illetve az *Urstoff* fogalmával. Ezt a korai tanulmányban lefektetett kapcsolatot használja itt is, kiegészítve mindezt a böhmei képpel: a sötét alappal mint vágyakozással. A vágyakozás „a gondolatok kaotikus sokasága, ahol bár minden mindennel összefügg, egyik akadályozza a másikat abban, hogy létrejöjjön” (Schelling 2010. 24).

A saját akarattal szemben a másik elv, az univerzális akarát (*Universalwille*) az értelem vágya, mely minden létezőnek Isten egységében való megvalósítására törekszik (uo. 25). Az ideális önmagában tartalmazza Isten egységének megvalósulását, azonban csak ideálisan, örök ideákban vagy ősképekben (*Urbild*), melyekben nincs élet (uo. 47–48). Az értelem az ősképeket szemlélve vezet be az ideákat, vagyis a megkülönböztetéseket és meghatározásokat az időbeli természetbe, azaz megragadhatóvá, megérthetővé teszi azt (uo. 24). Schelling *Timaiosz-tanulmányának* fogalmaival élve, egyfajta démiurgoszként bevezeti a *peraszt* az *apeiron*-ba. Itt tehát Schelling közel kerül az értelem platóni-újplatonikus fogalmához, de épp ebből látszik fő különbségük is, melynek alapja a természet státuszának különbsége. Schellingnél az ideákat szemlélő értelem nem elégséges önmagának. Az ideák bevezetése a természetbe nem kizuhanást jelent, hanem az élő Isten megvalósulásának folyamatát. Isten egzisztálásának feltétele az alap és az egzisztencia megfelelő hierarchikus viszonya. Mivel azonban az alap önálló princípium, az egzisztencia alá rendelése csak egy szabad választás eredménye lehet. A választás egyedül abban a lényben ölthet testet, amely egyszerre és mégis elkülönülten rendelkezik a két akarattal: az emberben (uo. 31–32). Más szóval az emberben válhat Isten egzisztálójává, amennyiben az ember a reálist alárendeli az ideálisnak, a saját akaratot az univerzális akaratnak. Az ember az, aki az ősképet szemlélő értelem és a dialektikus tudomány által a természetbe bevezetheti a megfelelő elválasztásokat, ami által az ideálist élővé, a természetet szellemivé teszi (uo. 59). A gonoszság nem más, mint hogy az univerzális akarát helyett a saját akarát válik önmagára vonatkoztatóvá. Ez azonban a szellem döntése. A gonoszság alapja a szellem – nem pedig az érzékiség, ahogy azt a „platóni felfogás” tartja, amely ezért megtagadja a gonosztól a szabadságot, és pusztá hiányként fogja fel, vagyis nem pozitív módon (uo. 30). Márpedig épp

¹⁴ Uo. 23. Az önmagára sóvárgó vágyról mint az őскеzdet mélységéről, mely alapként ragadja meg magát, lásd Böhme, 1997. 23–25, 52.

a platóni tanítás homályban hagyott része biztosíthatja a gonosz pozitivitását, amely az anyagot mint az eredendően Istennel szembehelyezkedő, magában való lényeket fogja fel (uo. 32). Az az értelmezés tehát, amelyet Schelling *Ti-maiosz-tanulmányában* fejt ki.

A gonoszság eredménye a kiszakadás az abszolútumból, az önmagáért való lét elválasztottsága (uo. 27). Plótinosznál a lélek azáltal zuhan ki az értelem-ből, hogy az érzéki képzetek és emlékek felé fordul, és azáltal talál vissza, hogy újra a formákat szemléli. Schellingnél azonban nem az anyaggal való érintkezés az, ami az attól eredendően mentes lélek zuhanását okozza. Az élő Isten megvalósulásának épp az a feltétele, hogy az ősképek a természetbe bevezetettve elevenné váljanak. Az ok a szellemnek az a döntése, hogy alárendeli magát a természetnek ahelyett, hogy ő maga uralkodna felette.

A *Szabadság-tanulmány* végén veti fel Schelling a két akarat közös eredetének kérdését. A válasz ismét egy böhmei fogalom, az alaptalan mélység (*Ungrund*), amely a minden ellentétet megelőző abszolút indifferencia. „Az indifferencia az ellentétek nemléte, amelynek ezért nincs is semmiféle állítmánya, hacsak nem épp az állítmánytalanság, anélkül, hogy ezért mindjárt semmivé, vagy kimérává válna” (Schelling 2007. 54). Azzal a problémával, hogy hogyan jön létre az indifferenciából a két akarat, Schelling a *Világkorszakok* című, háromkötetesre tervezett művében néz szembe. Végül azonban csak az első kötet különböző kiadatlan változataiig jut el. Az egyes változatok sok tekintetben támaszkodnak – a keresztény misztikán keresztül – az újplatonikus filozófiára. Az akaratok kibontakozása a legkomplexebb módon a harmadik, utolsó fennmaradt változatban jelenik meg. Először az akaratok kibontakozásának schellingi leírását tekintjük át e változat szerint, ezután elemezzük ennek újplatonikus gyökereit.

Mindegyik változatban Schelling az indifferencia őskézdeti állapotát Istenfeletti istenségnek (*Übergöttliche*) nevezi. Az Istenfeletti istenség olyan akarat, amely nem akar semmit, még saját önkinyilatkoztatását sem. Az Istenfeletti istenség sem nem létezik, sem nem nem létezik, hanem egy örök szabadság a létezésre, és ennyiben létezésfeletti (*Überseiende*). (Schelling 1861. 234–238.) Ugyanakkor az istenség saját természetéhez is viszonyul. A saját természetéhez viszonyuló istenség létező Istenként akar önmagához eljönni. Azért, hogy az önmagához viszonyuló istenség önmagához eljöhessen, egy szabad, de még tudatlan döntést hoz – hisz célja épp a tudatossá válás –, amely által aktívvá válik. Ez az akarat önmagát akarja a maga indifferenciájában, differenciálatlanságában. Azt akarja, hogy egyedül az ő akarata legyen a létező, minden mást kizárva (uo. 317). Azzal, hogy tagadja ellentétét, tételezi is azt, ami nem más, mint a kiáradó, önmagát átadó akarat, a szeretet. Mindkét akarat maga akar lenni az egyedül létező, a létező Isten. Ennek feltétele azonban a másik nemlétezővé válása. A két akarat ellentmondása egy harmadik akaratot tételez, amely egységükre irányul. Ám ez az újabb akarat is igény formál a létezésre és így ugyanúgy ellentmon-

dásba kerül az előző kettő antitézisével, ahogy azok egymással. A három akarat e harca alkotja az első természetet, amelyből semmilyen teremtmény nem jöhet létre. Ez a természet ugyanis egy szilárd létezés nélküli örök létesülés, egy pulzálás, amelyben az önmagába zárkózás, a kiterjedés és a kettő egységének fázisai örökké egymást emésztik fel (uo. 210–252). Schelling *Timaiosz-tanulmányá*-nak fogalmait használva, ez a szabálynélküliség és a határtalan állapota. Avagy a schellingi természetfilozófia nyelvén, ez a produktum nélküli produktivitás kezdeti szintje.

Ezt az állapotot az istenség örök mozdulatlanságának látványa szakítja meg (uo. 234–235). Mindhárom akarat saját igazi létezését e tiszta szellemben pillantja meg, ezért kölcsönösen lemondanak arról, hogy az egyedül létező státuszára törjenek (uo. 232–233). Az istenség örök szabadsága válik minden akarat mozdulatlanul mozgó elvévé (uo. 239). Az akaratok szétválasztásával és hierarchikus rendbe szerveződésével veszi kezdetét a létező Isten kinyilatkoztatása, önmagához való eljövetele, a világ teremtése. Az akaratok immár nem az első természet ciklikus körforgásában emésztik fel egymást, hanem a mozdulatlan istenség felé emelkednek, hogy annak tartós szubsztrátumává váljanak. A hierarchiában az egység akarata egyetemes lélekként megnyilvánulva kerül legközelebb az istenséghez, majd őt követi a szellemi világgá váló kiáradó akarat, melynek alapja az önmagát akaró természet. Az egyetemes lélek közvetít az istenség és a szellem között: az addig elenyésző és így rejtve maradó gondolatokat tükrözi vissza ösképekként (*Urbild*), avagy ideákként a szellem számára. Az ideák nem örökké változatlan lények, ellenkezőleg, örökkön keletkező és elmúló pillanatnyi álomszerű látomások, melyek esetében még hiányzik az azokat rögzítő alap. Ez a természet, az önmagát megtartó akarat, melyben a szellem megtalálja saját fundamentumát. A szellemi világ az univerzális lélek álomszerű ösképeit szellemi ellenképként (*Gegenbild*) aktualizálja, és ezáltal tartalmaz minden lehetséges formát, amit a természet létrehoz.¹⁵ A szellemi világ – és közvetetten az istenség – a természetben saját alapját ismeri meg. A létező Isten a természet által megalapozott szellem. A teremtés folyamata az akaratok szétválasztása és hierarchikus egymásra vonatkoztatása.

A fogalomhasználat, valamint a létezés különböző szintjeinek egymásból eredő hierarchizálása sok szállal kötődik az újplatonizmushoz. Először is az Istenfeletti istenség fogalmának neoplatonikus gyökerei vannak. Proklosz azokat az isteneket vagy más néven henászokat nevezi létező-, élet- és értelemfelettieknek, amelyek a részesedhetetlen Egy és az előbbi szintek között közvetítenek,

¹⁵ A második változat szerint a szellemi kép a természet és a szellem szétválasztásakor keletkezik múltó látomásként, pillantásként, ideákként. Ugyanakkor minden pillantás meg is tartja az őt megelőző ideákat. Ezáltal a szellem szeme előtt leperreg az egymásra épülő létformák totalitása az emberig bezárólag, vagyis az összes teremtmény, amely valaha is megvalósul. Schelling 1946. 154–157, 162–163.

vagyis amelyek a hiposztázisokat elsődlegesen részesítik az egységben és a jó-ságban.¹⁶ Az Istenfeletti (*hüpertheosz*) fogalma a Proklosz iskolájához közel álló Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Isten nevei* című művében bukkan fel.

Miután a tőle kapott istenülés révén az egyéni képesség szerinti istenalakúság által hasonlóképp sok isten lesz, ezért úgy látszik, és úgy is mondjuk, hogy az egy Isten szétválík s megsokasodik, de ettől még az eredendő és istenfeletti [*arkhi-theosz kai hüpertheosz*] Isten nem kevésbé egy Isten lényegfeletti [*hüperusziosz*] módon, aki oszthatatlan az osztható dolgokban, egyesített önmagával és a sokasággal, bár keveredés és sokasodás nélküli. (Pszeudo-Dionüsziosz 2013. 182.)

Itt azt látjuk, hogy Pszeudo-Dionüsziosz megkülönbözteti az istenfeletti Isten oszthatatlan egységét Isten szétválásától és megsokasodásától (a Szentháromság személyeitől), vagy ahogy máshol fogalmaz, az isteni egyesüléseket az isteni elhatárolódásoktól: „Teológiai hagyományunk szent beavatottjai [...] az isteni egyesüléseket a kimondhatatlant és megismerhetetlent meghaladó örökkévalóság rejtett és meg nem nyilvánuló felettes valóságainak nevezik, az elhatárolódásokat pedig az istenség jóságos kiáramlásainak s megnyilvánulásainak” (uo. 172). E különbség Proklosznál a részesedhetetlen Egy, valamint a részesítő istenségek vagy henászok közötti megkülönböztetéssel rezonál. Még általánosabban a különbségtétel alapja a neoplatonikusok legfőbb princípiumának két neve, az önmagában maradó Egy és az önmagát adományozó Jó. Az Egy – amint a Nap a fényét – úgy adja magát, hogy eközben mozdulatlan marad.¹⁷

Hasonló szembeállítást látunk Eckhart mesternél is, aki a teremtető Isten (a Szentháromság Istene) és az istenség (*gotheit*) között tesz különbséget. Ez utóbbi „létfeletti” és „Istenfeletti” (*des übergotten gotes*), egyszersmind Isten alapja (*gotes grunt*), ugyanakkor ő maga „az alap nélküli alap”, „istenségének mélysége”, „az örök istenség rejtett sötétsége”, „puszta csend, mely önmagában mozdulatlan” (lásd Shizuteru 2004. 124–127). Az Atya nemcsak nemzi a Fiút a lélekben, hanem egyszersmind visszahúzódik alapjába – a két mozgás egyszerre van benne jelen. Isten alapja egyszersmind a lélek alapja és eredete, ahová az Atya az elkülönült lelket visszavezeti. A lélek ott már nemcsak a teremtményektől, de a Szentháromság Istenétől is mentes egyszerűségben merül el.¹⁸ Ez az a neoplato-

¹⁶ A *teológia elemei* 115–116, 121. A létezőfeletti fogalmának eredetét Platón *Államában* találjuk: „a Jó nem valóságos létező (*uszia*), hanem messze túlszárnyalja a valóságos létezőt méltóságával és erejével” (509b).

¹⁷ *Enneaszok* V. 1, 6; I. 7, 1. A napfény-hasonlatot Schelling is alkalmazza a *Filozófia és vallásban*: „A forma ugyanúgy áramlik ki a lényegből, mint a napfény, a Nap mindenféle mozgása nélkül.” Schelling 2012. 18. Lásd Beierwaltes 1980. 235–237. A hasonlat eredete természetesen az *Állam* 517b–c.

¹⁸ „Legutóbb arról a kapuról szóltam, melyen keresztül Isten kiárad, s ami Isten jósága. A lényeg azonban önmagában marad és nem árad ki, mi több: beáramlik. Ám éppen ebben áll egysége, hogy önmagában marad, távol minden dologtól, és nem árad szét. A jóság azonban

nikus értelemben vett *episztróphé*, amely által a lélek visszajuthat az értelemfelettihez. Az istenség önmagában maradása és Isten kiáradása közötti különbség mind Pszeudo-Dionüsziosznál, mind Eckhart mesternél megjelenik. Az, ami a keresztény misztika hagyományában mint önmagát megtartó erő és mint önmagából kiáradó erő két párhuzamosan működő szellemi, illetve lelki erőként működött, Schellingnél két egymással konfliktusba kerülő természeti erőként jelenik meg.

Láttuk, hogy a természeti erők ellentmondását a természet sóvárgásának tárgyaként megjelenő mozdulatlan istenség oldja fel – hasonlóan ahhoz a szerephez, amelyet az Egy játszik az *episztróphé*, a lélek visszafordulásának folyamatában. Plótinosz az Egy fényét megpillantó értelmet „nektártól ittas, szerelmes” értelemként írja le, mely „megfosztva bölcsességétől” átadja magát az Egy misztériumának.¹⁹ A sóvárgás tárgyát jelentő mozdulatlan istenség képének eredete persze Arisztotelész mozdulatlan mozgatójában, illetve a Szép platóni ideájában található. Ez utóbbira Schelling is reflektál. Azonban nála itt sem a lélekről, hanem a természetről van szó. A Szép ideája felé törekvő Erősz anyja, Penia, a természethez hasonlatos: külsőleg ő a szegénység és a szükség, aki azonban magában hordja az isteni bőséget, amelyet csak akkor tud feltárni, ha feleségül megy Poroszhoz, a gazdagsághoz, az önmagát pazarló módon átadó erőhöz. (Schelling 1861. 244. Vö. A *lakoma* 203a–c.)

A szétválasztás által kialakuló hierarchia megint csak rokonítható a neoplatonikus architektúrával. Legalsó szinten a természetet találjuk, majd felemelkedve az istenség által egyre inkább áthatott szinteket. Igaz, míg az újplatonikusoknál a periodikus körmozgást végző lélek a természet és az értelem – a megtestesülés és a formák szemlélete – közötti közvetítő szintet jelenti, a *Világkorszakok* harmadik változatában az egyetemes lélek az ideák visszatükrözésével az istenség és a szellemi világ között közvetít. Az ideák nem időtlen formák, hanem pillanatnyi álomszerű látomások, melyek a természeti alapon nyernek szilárd formát. A neoplatonikus építményben minél feljebb haladunk, annál nagyobb fokú az egység, és annál egyszerűbb a mozgás. Ellenben a schellingi hierarchiában mind a természet, mind a szellem önmagában pusztán keletkezőben van, csak hierarchikus kapcsolódásuk eredményezhet tartós létezés. Itt nyeri el értelmét az a *Philébosz*-értelmezés, miszerint a létezés feltétele a *perasz* és az *apeiron* keveréke, a *koinon*.

Az architektonikus hasonlóság annál nagyobb különbséget rejt a folyamatban. A schellingi rendszer alapvető különbsége a plótinósi rendszerrel szem-

azt jelenti, hogy Isten kiárad és szétárad minden teremtményben.” Eckhart mester 1936. 301 sk.; Shizuteru 2004. 124.

¹⁹ *Ennéaszok* V. 7, 35.

ben, amelyre Schelling is utal, az, hogy a voltaképpeni teremtető folyamat nem az Egytől halad az anyag határfogalma felé, hanem fordítva, a természet felől halad az istenség felé (Schelling 1861. 247, 252, 288–289). Schelling szerint azoknak a rendszereknek, amelyek a dolgok eredetét az Egy kiáradása által kívánják magyarázni, azt kell állítaniuk, hogy a kiáradás hatása elenyészik a legtávolibb dolgokban, ahol a létnek már csak árnyéka van. Ez pedig azt mutatja, hogy az újplatonikus gondolkodók nem értik Platón igazságát. Plótinosz elveti a szabály nélküli anyag előzetes létezésének platóni elképzelését. Schelling szintén tételez valamit, ami a legmagasabb elvtől a legtávolabb van, ami alatt nincs semmi. Ez azonban mégsem a kiáradás utolsó stádiuma, hanem a kibontakozás első stádiuma – nem a kiáradás vége, hanem a teremtés kezdete. Ez a stádium nem a valóság hiánya vagy majdnem teljes megfosztottsága, hanem egy aktív tagadás, melynek folyománya a teremtés (Schelling 1946. 130; Schelling 1861. 244 sk.; Beierwaltes 2002. 406).

A neoplatonikus hierarchia talpára állításának alapja a természetnek mint aktív erőnek az újraértelmezése. Ennek első lépését már a *Timaosz-tanulmányban* láthatjuk, ez kerül kidolgozásra a természetfilozófiában, majd ez integrálódik egy kozmogóniába a *Szabadság-tanulmányban* és a *Világkorszakokban*. Míg az újplatonikusoknál a természet mind rangban, mind kozmogóniailag az Egy, az értelem és a lélek után következik, Schelling esetében bár a természet szintén a legalacsonyabb szinten van, kozmogóniailag mégis megelőzi mind a szellemet, mind az egyetemes lelket. A folyamat nem kiáradás az Egytől az alsóbb szintű hiposztázisok felé, hanem felemelkedés a természettől a magasabb potenciák felé. Az eredet nem az értelemben, hanem a természetben keresendő.

IRODALOM

- Beierwaltes, Werner 1965. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Beierwaltes, Werner 1980. *Identität und Differenz*. Frankfurt/M, Vittorio Klostermann.
- Beierwaltes, Werner 2002. The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought. Ford. Peter Adamson. *International Journal of Philosophical Studies*. 10/4. 393–428.
- Beierwaltes, Werner 2003. Plato's Timaeus in German Idealism. In Gretchen J. Reydams-Schils (szerk.) *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 267–289.
- Böhme, Jakob 1997. *Szent szóárgás*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Eckhart mester 1936. *Die Deutsche Werke*. Bd. 1. Szerk. Josef Quint. Stuttgart, Deutsche Forschungsgemeinschaft.
- Feuerbach, Ludwig 1904. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Sämtliche Werke. Bd 2. Wilhelm Bolin – Friedrich Jodl (szerk.). Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Halfwassen, Jens 2012. Hegel és Plótinosz az önmegismerésről. Az újplatonizmus jelentősége Hegel szellemfogalmának szempontjából. Ford. Bartók Imre. In *Közlemények – Mitteilungen*. Budapest, Német-Magyar Filozófiai Társaság. 53–69.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1959. *Előadások a filozófia történetéről*. Második kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1960. *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A logika tudománya*. Első rész. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *A logika tudománya*. Második rész. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Leinkauf, Thomas 2019. Schelling and Plotinus. Ford. Stephen Gersh. In Stephen Gersh (szerk.) *Plotinus' Legacy. The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*. Cambridge, Cambridge University Press. 183–216.
- Platón 1984. Timaios. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. 3. kötet. Budapest, Európa. 307–409.
- Platón 2001. *Philéosz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2006. *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond – Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2014. *Állam*. Ford. Szabó Miklós – Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Plótinosz 1951–1973. *Opera*. Szerk. Paul Henri – Hans-Rudolph Schwyzer. Brüsszel–Párizs.
- Plótinosz 1991. *Enneads*. Ford. Stephen MacKenna. Harmondsworth, Penguin Books.
- Proklosz 1933/1963. *The Elements of Theology*. Ford. Eric Robertson Dodds. Oxford, Clarendon (görög nyelvű kiadás és angol fordítás).
- Proklosz 1968/1997. *Théologie platonicienne*. 6 vol. Ford. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Párizs, Les Belles Lettres (görög nyelvű kiadás és francia fordítás).
- Proklosz 1918. *Platonic Theology*. Ford. Thomas Taylor. London. Repr. 1995. Kew Gardens. Selene Books.
- Pszseudo-Dionüsziosz Areopagitész 2013. Isten nevei. Ford. Vassányi Miklós. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 147–186.
- Sallis, John 1999. Secluded Nature. The Point of Schelling's Reinscription of the Timaeus. *Pli*. 8. 71–85.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1861. *Die Weltalter* (1815). In Karl Friedrich August Schelling (szerk.) *Sämmtliche Werke*. Bd. 8. Stuttgart–Augsburg, Cotta.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1869. *Aus Schellings Leben und Briefen*. 2. kötet. Szerk. G. L. Plitt. Lipse, Hirzel.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1946. *Die Weltalter* (1813). Szerk. Manfred Schröter. München, Biederstein–Leibniz.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1994. *Timaeus* (1794). Mit einem Beitrag von Hermann Krings Genesis und Materie – Zur Bedeutung der Timaeus-Handschrift für Schellings Naturphilosophie. Szerk. Hartmut Buchner. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2001. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen*. In Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs – Hermann Krings (szerk.) *Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I. Werke. 7. kötet. Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2007. *Stuttgarter magánelőadások*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2010. *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Gyenge Zoltán. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2012. *Filozófia és vallás*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő, Attraktor.
- Schlegel, Friedrich 1971. Kritische Ausgabe seiner Werke. Vol. XIX. *Zur Philosophie* (1804). Szerk. Ernst Behler et al. München, Schöningh.
- Shizuteru Ueda 2004. *Isten lélekben való születése és az áttörés az Istenséghez. Eckhart mester misztikus antropológiája, valamint ennek összevetése a zen-buddhizmus misztikájával*. Ford. Vásárhelyi Szabó László – Imregh Monika. Budapest, Arcticus.
- Tritten, Tyler 2018. On Matter. Schelling's Anti-Platonic Reading of the Timaeus. *Kabiri. The Official Journal of the North American Schelling Society*. 1. 93–114.