



Schelling, esoteria ja luonnonfilosofia

OLLI PITKÄNEN

ABSTRAKTI Viimeisen kolmen vuosikymmenen aikainen Schelling-tutkimus on nostanut Schellingin täysin Kantiin ja Hegeliin verrattavalla tavalla ajankohtaiseksi ajattelijaksi erityisesti luontometafysiikan alalla. Samanaikaisesti on käynyt tavanomaiseksi korostaa, että Schellingin keskeiset ideat eivät ole ”mystisiä” tai ”irrationaalisia” huolimatta aiemmasta aatehistoriallisesti orientoituneesta tutkimuksesta, joka on vakuuttavasti korostanut päinvastaista. Pohjaten niin ikään viime vuosikymmenien aikana nousseeseen esoterian tutkimukseen, erityisesti Wouter Hanegraaffin teoriaan esoteriasta valistuksen jälkeisen rationaliteetin ”poissuljettuna toisena”, artikkelin keskeinen väite on, että Schelling-tutkimus hyötyisi sekä filosofian historian että nykyfilosofisten kysymysten suhteen Schellingin esoteeristen vaikutteiden nostamisesta uudelleen neutraalin tarkastelun kohteeksi ja jopa potentiaalisten uusien oivallusten lähteeksi.

ASIASANAT *Schelling, esoteria, luonnonfilosofia, saksalainen idealismi*

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling lukeutuu saksalaisen idealismin suurnimiin, mutta siinä missä esimerkiksi Immanuel Kantista ja G. W. F. Hegelistä on olemassa melko kattava suomalainen ja jopa suomenkielinen tutkimusperinne, Schellingistä on toistaiseksi kirjoitettu Suomessa melko vähän. Tätä kuvastaa osaltaan myös se, että Schellingin laajan tuotannon kokonaisuudesta teoksista on käännetty suomeksi ainoastaan niin sanottu *Vapaustutkielma*, koko nimeltään *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä* (2004/1809).¹ Tässä artikkelissa tarkoitukseni on paitsi valottaa Schellingin ajattelua suomalaiselle

yleisölle, myös osoittaa, kuinka paljon Schellingin keskeiset ideat ovat velkaa länsimaiselle esoteriale ja sen filosofian ja teologian marginaaliin jääneille ajattelutavoille ja perinteille.

Edelleen vaikutusvaltaisen filosofian historian narratiivin mukaan Schelling lähinnä täydentää Johann Gottlieb Fichten subjektikeskeisenä pidettyä idealismia lähtemällä ihmissubjektin sijaan liikkeelle luonnon omaehtoista toiminnasta, josta myös ihmissubjekti on materiaalisesti riippuvainen. Tämän näkemyksen mukaan Schelling sanoi hyvin vähän mitään sellaista jälkikäteen katsottuna kiinnostavaa, mitä Hegel ei olisi hieman myöhemmin esittänyt

kattavammin ja tarkemmin dialektisessä synteessissään. (Oittinen 2001, 31.) Esimerkiksi ”kanadalainen idealisti” John Watson toteaa alun perin vuonna 1882 julkaistussa klassisessa Schelling-kommentaarissaan, että ”Schellingin tärkein anti oli ote, jonka hän mahdollisti seuraajansa Hegelin loputtomasti rikkaampaan ja täydempään systeemiin” (Watson 2004, 251). Perinteisessä filosofian historian kertomuksessa Schelling on käytännössä nimenomaisesti vuosien 1795–1800 luonnonfilosofiaa tehnyt Schelling, johon Hegel usein viittasi. Tämän jälkeinen yli 50 vuoden mittainen tuotanto on sivuutettu kauan lähes täysin (Wirth 2005, 5).

Sivuuttamiseen on useita syitä. Hegelin kohtuullisen tietoinen ”politikointi” on yksi ilmeinen tekijä. 1800-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä Hegelin maine kasvoi nopeasti Schellingin ohii, ja Hegel levitti melko tarkoitushakuisestikin yksinkertaistavaa tulkintaa Schellingin ajattelusta, erityisesti Schellingin ”intellektuaalisen intuition” ideasta, jonka tarkoitus oli kuitenkin koko lailla sama kuin Hegelillä: ylittää Kantin asettama diskursiivisen järjen ja aistillisen ”intuition” välinen kuilu. Pian Hegel lakkasi ylipäättään seuraamasta millään tavalla omasta mielestään täysin väärille urille lähtenyt Schellingiä, jonka varhaisen tuotannon keskeiset ideat hän oli omasta mielestään jo esittänyt systemaattisemmassa muodossa. (Wirth 2005, 3–5.)

Hegelin oma toiminta ei kuitenkaan missään tapauksessa selitä kokonaan sitä, miksi hänet hahmotetaan tyypillisesti yhdeksi aivan keskeisimmistä modernin filosofian suurmistä, kun taas Schellingin osaksi jäi pitkäksi aikaa toimia lähinnä Hegelin varhaisena oppi-isänä. Tämä historiantulkinta ei ensinnäkään vakiintunut välittömästi. Hegelin kuoltua vuonna 1831 Schelling peri hänen professuurinsa ja nousi jälleen saksalaisen filosofian suurimmaksi nimeksi – kunnes Schellingin kuolema vuonna 1854 jätti hänet vielä perusteellisemmin unohtuiksi.

Kuten nykyaikaisessa Schelling-tutkimuksessa on tuotu esille, Schellingin myöhäisvaiheen Hegel-kriitikki oli kuitenkin olennainen vaikuttaja esimerkiksi sittemmin samantyyppisestä kriitistä paljon tunnetummiksi tulleille Friedrich

Engelsille ja Sören Kierkegaardille, jotka olivat seuraamassa Schellingin myöhäisiä luentoja (Bowie 2006, 3–4; Norman & Welchman 2004, 4). Keskeinen teesini tässä artikkelissa on, että paitsi Schellingin tuotantoa ja erityisesti hänen luonnonfilosofiaansa, myös laajemmin saksalaista idealismia ja sen myöhempää vastaanottoa määrittää vaikea suhde *esoteerisiin* vaikutteisiin. Erilaiset renessanssijan uushermetismiin asti johdettavat esoteeriset ideat määrittävät vahvasti sekä Schellingin että Hegelin samoin kuin useiden muiden aikalaisfilosofien ajattelua. Samaan aikaan esoteerisuus julkilausuttuna käsitteenä toimii filosofian historiassa useimmiten lähinnä leimakirveenä, jonka avulla eri ajattelijoita on pyritty painamaan alas hyvin erilaisin tavoin ja motiivein. Jo Hegel pyrki kyseenalaistamaan Schellingin filosofian uskottavuuden liittämällä Schellingin käsityksen intellektuaalisesta intuitiosta epäfilosofiseen mystiikkaan – siitä huolimatta, tai kenties juuri sen takia, että hän itse käytti täsmälleen samoja mystisiä lähteitä hie-man eri tavalla.

Kuvailen aluksi nykyaikaisen, erityisesti 1990-luvulla vakiintuneen Schelling-tutkimuksen nousua ja siihen liittyvää uudenlaista käsitystä Schellingistä luonnonfilosofina. Tämän jälkeen summaan joitain keskeisiä ja erityisesti filosofian tutkimuksen kannalta olennaisia kehityskulkuja akateemisessa esoterian tutkimuksessa, joka kehittyi uuden Schelling-tutkimuksen kanssa samanaikaisesti mutta siitä lähes täysin riippumatta. Lopuksi esitän keskeisen teesini siitä, että Schellingiä tulisi lähestyä useammin nimenomaan hänen esoteeristen vaikutteidensa kautta sen sijaan että hänen ajatteluaan pyritäisiin ”puhdistamaan” oletetusti irratiionaalisista elementeistä. Tuon erityisesti esiin, miten Schellingin esoteerisia vaikutteita voi soveltaa nykyaikaisen ympäristöfilosofian yhteydessä.

Viime vuosikymmenten Schelling-tutkimuksessa Schellingiä tarkastellaan lähtökohtaisesti Hegeliin rinnastettavana itsenäisenä ajattelijana ja jopa keskeisenä Hegel-kriitikkona. Vain harvat näistä nykyaikaisista tutkijoista ovat kuitenkaan tunnistanee Schellingin ajattelun esoteerista perusvirettä olennaisena hänen

ydinajatustensa kannalta; pikemminkin esoterian ja mystiikan merkitystä Schellingin ajattelussa on pyritty häivyttämään sitä enemmän, mitä ajankohtaisempaan Schellingiä on alettu pitää. Vastoin tätä nykyaikaisen Schelling-tutkimuksen perusvirettä väitän, että ainoastaan Schellingin ajattelun esoteeristen elementtien nostaminen keskiöön, erityisesti koskien hänen luontokäsitystään, mahdollistaisi täydessä mitassa Schellingin hahmottamisen ainutlaatuisena ajattelijana, joka kykenee edelleen tarjoamaan nykyisiä filosofisia paradigmoja radikaalisti haastavia ideoita.

Argumenttini kuuluu enemmän filosofian historian ja metafilosofian alaan kuin varsinaiseen luonnonfilosofiaan tai Schelling-tutkimukseen. Tarkoitukseni on osoittaa nykyaikaiseen esoterian tutkimukseen pohjaten, miten esoteriaa ja mystiikkaa koskevat julkilausumattomat oletukset muokkaavat Schellingin tapauksessa keskeisellä tavalla filosofian historian narratiivia. Samalla kun Schellingin vahvat esoteeriset vaikutteet ovat faktisesti se elementti, joka on tehnyt hänestä uudelleen kiinnostavan ajattelijan (erityisesti luonnonfilosofiaa koskien), Schelling on pyritty sen sijaan esittämään ajattelijana, joka on *näistä vaikutteista huolimatta* ajankohtainen.

”Schelling-renessanssi” ja Schelling luonnonfilosofina

Schellingin varhainen luonnonfilosofia on tunnustettu korvaamattomana vaikuttajana Hegelin Kant- ja Fichte-kritiikille, mutta perinteisesti Hegelin kypsä tuotanto on nähty saksalaisen idealismin kulminaatiopisteenä riippumatta siitä, kuinka hedelmällisenä saksalaista idealismia ylipäätään pidetään. Tämä filosofianhistoriallinen kehystys ei toki vastaa täysin Schellingin tosiasiallista vastaanottoa. Esimerkiksi Martin Heidegger, Karl Jaspers, Emmanuel Levinas ja Karl Löwith ovat nostaneet Schellingin ajattelun esille omasta perspektiivistään jossain mielessä Hegeliä ajankohtaisempaan ajattelijana jo 1900-luvun puolivälin tienoilla. 1990-luvulla nousi kuitenkin kansainvälinen laajamittaisempi kiinnostus Schellingiä kohtaan, johon on viitattu jopa

”Schelling-renessanssina”. (Norman & Welchman 2004, 4–5.) Sittemmin uudenlainen kiinnostus Schellingiä kohtaan on jatkunut nykypäivään asti ja vain monimuotoistunut jatkuvasti.

Usein nostetaan esille kolme 1990-luvulla julkaistua teosta, jotka ovat olleet erityisen vaikutusvaltaisia herättämään uudenlaista kiinnostusta Schellingiä kohtaan: Dale Snown *Schelling and the End of Idealism* (1996), Andrew Bowien *Schelling and Modern European Philosophy* (2006) sekä Slavoj Žižekin *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters* (2007). Yhteinen nimittäjä näille teoksille on se, että kaikissa niissä Schelling nähdään monien 1900-luvun keskeisten filosofisten ideoiden edelläkävijänä sen sijaan, että Schellingin ”idealismi” hahmottuisi jollain tapaa puutteellisena tai puolittaisena hegeliläisyytenä. Näiden teosten lisäksi jonkinlaista käsitystä eri aiheiden kirjosta, johon Schelling on yhdistetty, saa hyvin 2000-luvun alussa julkaistusta kokoomateoksista Norman & Welchman (2004), Wirth (2005) sekä Ostaric (2014).

Schellingin tuotanto on ollut perinteisesti tapana jakaa useisiin eri vaiheisiin, jotka on nähty hyvin erilaisina, jopa toisilleen täysin vastakkaisina. Yksi tyypillinen tapa jaotella Schellingin tuotantoa on jako neljään vaiheeseen: (1) transsendentaalinen idealismi ja luonnonfilosofia, (2) identiteettifilosofia, (3) vapauden systeemi, (4) mytologian ja ilmestyksen filosofia (Norman & Welchman 2004, 2). *System des transcendentalen Idealismus* (1800) -teokseen huipentuvassa varhaisvaiheessaan Schelling kehitti samanaikaisesti Kantin ja Fichten pohjalta transsendentaalista idealismia, joka alkaa kokemuksen perusrakenteiden ehtojen kartoittamisesta, sekä päinvastaisesta suunnasta liikkeelle lähtevää luonnonfilosofiaa, minkä lähtökohtana on se, että subjektiivisen kokemuksen olemassaolo edellyttää luonnon prosesseja, jotka mahdollistavat materiaalisesti kokemusten synnyn. Seuraavassa 1800-luvun ensimmäisiin vuosiin sijoittuvassa niin sanotun identiteettifilosofian vaiheessaan Schelling omaksui sen sijaan Spinozalle paljon velkaa olevan idean jyrkästä monismista, jossa lähdetään liikkeelle yhdestä absoluuttisesta alkupisteestä ja pyritään johtamaan luonnon

toiminnan ja ihmissubjektiviteetin (tässä tapauksessa näennäinen) dualismi siitä.

1800-luvun ensimmäisen vuosikymmenen loppupuolella Schellingin kysymyksenasettelut muuttuvat leimallisemmin teologisiksi ja hän tekee irtioton aiempaan spinozalaiseen lähtökohtaansa; jos perimmäinen todellisuus on jossain mielessä täydellinen Absoluutti, kuinka edes illuusio luonnon ja ihmissubjektin erosta voi syntyä? Kohti myöhäisempää tuotantoaan Schelling alkaa kasvavissa määrin korostaa Jumalan persoonallista luonnetta, siis maailman luomista tahdon aktina, jota ei voi palauttaa täydellisen olennon olemuksesta sinänsä seuraavaan prosessiin. Schellingin käsitys Jumalan persoonallisuudesta on kuitenkin kaukana mistään perinteisen teismän muodosta. Viimeisessä elinaikanaan julkaistussa teoksessa, *Vapaustutkimassa* (2004/1809), Schelling kehittää ”Jumalan perustan” ideaa. Toimiakseen aktualisena rakkaudellisenä tahdona Jumalan täytyy hyväksyä tämän tahdon perustaksi kaoottinen ”perustan tahto”, jossa piilee myös mahdollisuus vihaan ja suoranaiseen pahuuteen. Perustaa voidaan lyhyesti kuvata ymmärtää ”Jumalan tiedostamattomana”, ja ajatus onkin ollut äärimmäisen keskeinen psykodynaamisen tiedostamattoman ideaan johtaneessa aatehistoriallisessa kehityksessä (ks. Ffytche 2013, McGrath 2012).

Työskenneltyään pitkän aikaa lopulta keskenräiseksi jääneen ”maailman aikojen” (*Weltalter*) projektin parissa, jossa perustan ideaa pyritään systematisoimaan teoriaksi Jumalan kolmesta eri ”potenssista”, Schelling tekee vielä yhden selkeän irtioton edes tämän kaltaisesta ”systeemistä”. Hegelin kuoltua vuonna 1832 ja Schellingin perittyä hänen professuurinsa Schelling ryhtyi kehittämään korostetun antihegeliläistä ”positiivista filosofiaa”. Positiivisen filosofian peruslähtökohtana toimii se, ettei olevaa voi kuvata tyhjentävästi sen kaltaisella loogisella systeemillä, jonka erityisesti Hegel oli kehittänyt huippuunsa. Tällainen ”negatiivinen filosofia” (myös Schellingin oma aiempi tuotanto) ei Schellingin mukaan tavoita minkään olevan ”tosiasiallisuutta”, sen raakaa ”annettua”, vaikka se kuvaisi kuinka täydellisesti erilaisten olevien suhteita.

Tässä esimerkiksi Heideggeria, Kierkegaardia ja Engelsiä olennaisesti inspiroineessa viimeisessä ”vaiheessaan” Schellingille keskeisiä ovat mytologian ja ilmestyksen käsitteet. Näiden pohjalta Schelling tuotti aina kuolemaansa vuonna 1854 saakka kattavia tekstejä, jotka jäivät hänen elinaikanaan julkaisematta.

Vaikka jonkinlainen jaottelu Schellingin polveilevasta tuotannosta nähdään edelleen hyödyllisenä, nykyaikaisessa Schelling-tutkimuksessa on kuitenkin usein korostettu, että liian jyrkkä käsitys Schellingistä alati näkemyksiään muuttaneena ajattelijana vääristää hänen ajattelunsa kokonaisuuden ja nykypäivän merkityksen ymmärtämistä (Norman & Welchman 2004, 2). Hegelin alullepanema tulkinta siitä, ettei Schelling ole (Hegelin mielessä) systemaattinen vaan enintään luova ajattelijana, on harhaanjohdava puolittuus. On totta, ettei Schellingin kehittänyt Hegelin tavoin konsistentisti yhtä filosofista systeemiä alati kattavampaan ja tarkempaan muotoon. Toisaalta kaikissa ”vaiheissaan”, erityisesti myöhäisemmässä tuotannossaan, Schellingin kantava ajatus on ollut, ettei tällä tavoin ymmärretyn systeemin ideaali ole ylipäättään tavoiteltava filosofinen ideaali. Schellingin ajattelu ei ole epäsystemaattista siinä mielessä kuin Nietzschen viitoittama ”postmoderni” ajattelu (vaikkakin se on vaikuttanut merkittävästi myös tämän tyyppiin systeemikritiikkiin), mutta Schelling ei pyrkinyt erilaisilla systeemeillään Kantin, Fichten tai Hegelin tavoin yhteen lopulliseen ja mahdollisimman täsmälliseen esitykseen. Keskeinen ajatus Schellingin systeemikehittelyn taustalla on se, ettei mikään systeemi voi kuvata todellisuutta jäännöksettä. Juuri tästä syystä keskenään täysin päinvastaisetkin ideat voivat tavoittaa olennaisia puolia todellisuudesta. Tältä pohjalta tarkasteltuna Schellingin tapa hylätä tietty systeemi joskus nopeastikin ja kehittää sen tilalle uusi on itse asiassa osoitus omanlaisestaan väsymättömästä systemaattisuudesta, kuten jo Heidegger (1985, 6) esitti.

Esimerkiksi Schellingin varhaisessa ”varsinaisessa” luonnonfilosofiassa esittämä idea samoista luonnonvoimista, jotka ilmenevät ”eri potensseissa” elektromagnetisminä, kemiallisina

prosesseina ja lopulta organaisena elämänä on terminologiaa myöten saman idean kehittäelyä kuin hänen 1810 tienoilla alkanut maailmanai-kojen projektinsa, jonka kantavana ideana ovat Jumalan kolme potenssia. Vaikka Schellingin fokus on tässä vaiheessa siirtynyt voimakkaammin teologisesti painottuneeksi, ihmisen ja luonnon suhde sekä luonnon toiminnan hahmottaminen ei-mekaanisesti ovat edelleen sen keskiössä.

Nykyaikaisessa Schelling-tutkimuksessa luonnonfilosofia nähdäänkin pikemmin yhtenä keskeisenä koko Schellingin ajattelua läpäisevänä lankana kuin vaiheena, jonka hän olisi hylännyt 1800-luvun taitteessa. Nimenomaisesti Schellingiin luonnonfilosofina keskittyvistä teoksista todella merkittävä on vuonna 2006 julkaistu Iain Hamilton Grantin *Philosophies of Nature After Schelling*. Tämän jälkeen aihepiiristä on julkaistu lukuisia teoksia, esimerkiksi Zimmermann (2014), Woodard (2019), Tritten & Whistler (2019), Bruno (2020) ja Alderwick (2022).

Mitkä sitten ovat ne abstraktit yleisperiaatteet, joille Schellingin ajattelu, erityisesti luonnonfilosofia perustuu? Asian voi muotoilla useilla hieman erilaisilla tavoilla, sillä kyse on nähdäkseen olen- naisimmin siitä, ettei Schellingiä tulisi ymmärtää ylipäänsä puhtaasti filosofina, vaan ajattelijana, joka yhdistelee filosofista ja esoteerista ajattelun muotoa toisiinsa.² Sean McGrath (2012, 2–4) nostaa esille kolme keskeistä periaatetta, jotka toistuvat erilaisissa muodoissa Schellingin uran eri vaiheissa: polariteetti, ihmiskokemuksen äärellisyys, sekä kontingenssi. Polariteetin kautta ajattelu on saksalaiselle idealismille ominaista ylipäättään, mistä tunnetuin esimerkki on luonnollisesti Hegelin dialektiikka. Yksi muotoilu polariteetista, johon Schelling palaa pitkin uraansa, on ”keskiha- kuisen” ja ”keskipakoisen” voiman vuorovaikutus, jonka tulosta empiirisesti havaittava todellisuus ylipäättään on. Varhaisessa luonnonfilosofiassaan Schelling kirjoittaa:

Hylkivä voima ilman vetovoimaa on *muodoton*, veto- voima ilman hylkivää voimaa jää ilman objektia. [...] Nämä kaksi voidaan erotella reflektiossa; aja- tella niitä todellisuudessa erillisinä olisi ristiriitaista. (Schelling 1803, 331)³

Vapaustutkielmassa Schelling muotoilee samaa teemaa seuraavasti:

Tämä Jumalan olemassaolon perusta, joka hänellä on itsessään, ei ole Jumala absoluuttisesti tarkastel- tuna, toisin sanoen puhtaan olemassaolon mielessä; sillä kyse on vain Jumalan olemassaolon perustasta, ja tämä perusta on *luonto* – Jumalassa; luonto on olento, jota tosin ei voi irrottaa Jumalasta, mutta joka silti on Jumalasta käsitteellisesti erotettavissa (Schelling 2004, 37).

Vastaavia hyvinkin tarkasti samankaltaisia muo- toiluja voidaan löytää runsaasti Schellingin tuotannon täysin eri ”vaiheista”. Tässä tapauk- ssa keskeinen ero on se, että varhaisessa luon- nonfilosofiassaan Schelling pyrkii kuvaamaan täysin immanentisti luonnon omia prosesse- ja tavalla, jota voi pitää lähinnä panteistisena. *Vapaustutkielmassa* keskiössä on taas ihmisen eri- tyislaatuinen vapaus luontoon nähden ja tämän taustalla oleva böhmeläisestä teosofiasta ammen- tava teologia, johon soveltuu paremmin käsite ”panenteismi”. Aiempaan luonnonfilosofiaan- sa vahvasti liittyen Schelling vertaa yllä olevaa kuvausta Jumalan perustasta painovoimaan ja Jumalaa puhtaana olemassaolona valoon.

Kantin, Fichten tai Hegelin vastaavista polaa- risista muotoiluista Schellingin erottaa hänen ”neoplatonistinen” tai ”kopulaarinen” logiikkansa, jossa polariteetti perustuu aina kolmannelle tun- temattomaksi jäävälle tekijälle, joka ei voi kos- kaan tulla artikuloituksi polariteetissa, vaan toi- mii sen perustana (McGrath 2012, 24). Toinen McGrathin (2012, 3) esille nostama Schellingille ominainen periaate, ihmiskokemuksen äärelli- syys, liittyy edelliseen. Huomattavasti tunnetumpi tapa korostaa ihmiskokemuksen äärellisyyttä on tietenkin Kantin luoma transsendentaalifilosofia, joka synnytti kokonaisen perheen myöhäismoder- nissa filosofiassa hyvin vahvan aseman saaneita teorioita. Yksi tapa luonnehtia Hegelin ajattelua on nähdä se reaktiona tämänkaltaista äärellisyy- den filosofiaa vastaan; Hegel pyrki osoittamaan, että mikä tahansa periaatteellisesti luotu raja sille, mitä ihminen voi kokea tai ymmärtää, sisältää jo sinänsä mahdollisuuden ylittää tuo raja.

Schelling allekirjoittaa osittain tämän transsendentaalifilosofian kritiikin (ollen tietysti yksi tämän kritiikin keskeisistä alullepanijoista) mutta asettuu myös Hegeliä vastaan. Negatiivinen filosofia (olennaisimmin Hegel) on tietystä mielessä abstraktia ja käsittelee oikeastaan vain asioiden välisiä loogisia suhteita. Jokaisen vähäpätöisenkin asian ”tämyys”, sen materiaalisuus, jota ei voi palauttaa minkäänlaisiin yleisiin selityksiin tai kuvauksiin, jää negatiivisen filosofian ulkopuolelle. Positiivinen filosofia taas ottaa lähtökohdaksi sen, että jokainen kokemus on tietty nimenomainen äärellinen kokemus, jota ei voida johtaa edes täydellisimpään mahdolliseen tuotoon kehitetystä filosofisesta systeemistä. Näin ollen myöhäisvaiheen Schelling on siinä mielessä lähempänä Kantia kuin Hegeliä, että Schellingin mukaan järki ei kykene tavoittamaan täydellisesti kohdettaan. Vastakohtien kautta etenevä dialektinen ajattelu tarvitsee Schellingillä näiden vastakohtien ulkopuolelta tulevan perustan, jota ei voi julkilausua missään vaiheessa dialektista prosessia. Toisin kuin Kantilla, ihmisjärjen rajalle ei voi kuitenkaan osoittaa selkeää pistettä, kuten kokemuksen transsendentaaliset ehdot.

Kolmas McGrathin (2012, 3) hahmottelema Schellingin koko tuotantoa läpäisevä teema, kontingenssi, on erityisen usein esille nostettu nykyaikaisen luonnonfilosofian yhteydessä. Esimerkiksi kvanttifysiikan synty lomittuu sellaiseen ajattelun murrokseen, jossa todellisuutta pyritään hahmottamaan riippumattomana sekä mekanistisesta että teleologisesta determinismistä. McGrathin mukaan Schelling muotoili jo 1800-luvun alkupuolella erityisen voimakkaan metafyyssisen kontingenssin idean. Myös Hegel korosti voimakkaasti kontingenssin merkitystä mutta argumentoi, että itse ajattelun prosessi, jossa kontingenssi paljastuu, noudattaa välttämättömyyttä. Schelling sen sijaan kritisoi Hegeliä ja esittää, että edes kontingenssin paljastaminen ei voi tarjota ajattelulle varmaa perustaa, vaan filosofia joutuu jatkuvasti kysymään perustaansa uudelleen. Markus Gabrielin kaltaisille nykymetafysiikan edustajille Schelling näyttyy tämän kaltaisissa kysymyksissä tärkeänä inspiraation lähteenä. (McGrath 2016, 254.)

Michael O’Neill Burns (2019, 9–10) mukaan nykyaikaisessa luonnonfilosofiassa voidaan erotella kaksi päälinjaa, jotka molemmat ovat paljon velkaa Schellingille: ”uusmaterialismi” ja ”transsendentaalinen materialismi”. Uusmaterialismi on yleisnimitys nykyaikaisen materialismin suuntauksille, jotka ammentavat Schellingin ohella erityisesti Spinozan ja Deleuzen voimakkaasti immanenssia korostavasta ajattelusta (O’Neill Burns nostaa esille erityisesti Jane Bennettin ”vitaalisen materialismin” ja William Connollyn ”immanentin naturalismin”). Keskeisenä eetosena on tällöin päästä eroon ongelmallisesta ihmissubjektin oletetusta erityisasemasta luonnossa ajattelemalla luontoa jo sinänsä toiminnallisena. Tällöin erot luonnossa (kuten ihmistietoisuuden ero eläimiin, kasveihin tai ”elottomaan luontoon”) ovat pikemminkin määrällisiä ja erilaisiin vuorovaikutuksiin perustuvia kuin jyrkkiä laadullisia eroja. Uusmaterialismi korostaa esimerkiksi sitä, kuinka ihminenkin koostuu tosiasiallisesti lukemattomista pienemmistä osasysteemeistä ja esimerkiksi jo sinänsä perinteisesti itsenäisinä toimijoina hahmotettavista bakteereista.

Transsendentaalinen materialismi (esimerkiksi Adrian Johnston ja Catherine Malabou) taas pohjaa enemmän Hegeliin kuin Spinozaan ja hyväksyy tietynlaisen dialektisesti ymmärretyn dualismin ihmissubjektin ja luonnon välillä. Siinä missä uusmaterialismi pyrkii hahmottamaan luonnon toiminnan siten, ettei tarvetta sen ylittävälle ihmissubjektin idealle ylipäättään synny, transsendentaalinen materialismi pyrkii sen sijaan tekemään ymmärrettäväksi voimakkaan emergenssin ajatuksen; siis sen, miten luonnossa voi syntyä jotain, mikä jossain mielessä ylittää luonnon. Tällöin luonto käsitetään itsessään ”epäluonnollisena”; ihmissubjektiviteetti ja siihen perinteisesti liitetyt naturalismin ja materialismin kannalta haasteelliset piirteet näyttävät luonnon oman hegeliläisittäin ymmärretyn negatiivisuuden loogisena ilmentymänä.

Uusmaterialismi ja transsendentaalinen materialismi ovat tyypillisesti jo alkujaan myös poliittisesti motivoituneita projekteja; vähintäänkin niillä on leimallisia poliittisia seurauksia. O’Neill

Burnsin (2019, 14) mukaan uusmaterialismi on vahvimmillaan ”mikropoliittisessa” perspektiivissä, jossa pyritään synnyttämään uusia luovia poliittisen toiminnan muotoja yksilöiden ja erilaisten pienten sosiaalisten yksiköiden kautta. Transsendentaalinen materialismi taas nousee marxilaisen perinteen pohjalta ja pyrkiessään hahmottelemaan uudenlaista filosofista käsitystä universaalista ihmissubjektuudesta se suuntautuu uusmaterialismia voimakkaammin ”makropoliittisiin” päämääriin.

Schellingistä O’Neill Burnsin mukaan tekee erityisen kiinnostavan ajattelijan se, kuinka sekä uusmaterialistit että transsendentaaliset materialistit (siinä missä luonnollisesti myös lukemattomat muut filosofiset suuntaukset) ovat löytäneet hänestä edelläkävijänsä ja inspiroijansa. Näin ollen O’Neill Burnsin (2019, 19) keskeinen argumentti on, että Schellingin ajattelua ei ole missään tapauksessa vielä ”ammennettu loppuun”. Päinvastoin Schellingiltä voitaisiin löytää resurssseja yhdistää nykyaikaisen luonnonfilosofian vastakkaisten koulukuntien vahvuuksia sekä korkeamman abstraktiotason teoriassa että yhteiskunnallisissa sovelluksissa. Samansuuntaisia ajatuksia löytyy monelta muultakin nykyaikaiselta Schelling-tutkijalta. Schelling hahmotetaan tyyppillisesti samaan aikaan erittäin luovana ajattelijana sekä erityisesti vastakohtaisina pidettyjen tulokulmien yhdistäjänä. Tarkoitukseni tässä artikkelissa on tuoda osaltaan esille, kuinka Schelling ammentaa keskeisiä ideoitaan akateemisessa filosofiassa verraten huonosti tunnetun esoterian kentältä. Olennaisemmin tuon kuitenkin esille, kuinka esoteria valistuksen jälkeisen rationaliteetin poissuljettuna toisena – kuten yksi merkittävimmistä esoterian tutkijoista, Wouter Hanegraaff, esoterian luonteen tiivistää – on vaikuttanut ja vaikuttaa Schellingin vastaanottoon sekä keskeisiä ideoita esoteriasta ammentaneiden filosofien vastaanottoon laajemmin.

Esoterian tutkimus

Esoteria on käsitteenä hyvin laava ja sen parhaasta määritelmästä käydään edelleen aktiivista kiistaa. Käytännössä merkitykseltään läheisiä

käsitteitä ovat kuitenkin esimerkiksi mystiikka, okkultismi ja salatieteet. Esoteriaa on luonnollisesti tutkittu akateemisessa maailmassa jo kauan, mutta aihepiiri oli pitkään hyvin marginaalinen. Ratkaiseva käänne tapahtui 1990-luvun taitteessa alkuaan kirjallisuudentutkijan ja entisen esoteristin Antoine Faivre’n (1934–2021) pioneerityön myötä. Paitsi että Faivre nosti nimenomaan esoterian käsitteen ensimmäistä kertaa kuvaamaan keskeistä akateemisessa maailmassa vähälle huomiolle jäänyttä ilmiökenttää, hän myös instituutionalisoi esoterian tutkimuksen; Faivre toimi pitkän aikaa Sorbonnen yliopistossa esoterian tutkimukseen keskittyvän yksikön johtajana. Faivre kehitti myös ensimmäisen laajalti viitatus esoterian määritelmän. Vaikka Faivre’n määritelmää pidetäänkin nykyään esoterian tutkimuksen piirissä yleensä monin tavoin ongelmallisena, se on kuitenkin edelleen hyödyllinen muun muassa havainnollisuutensa takia.

Faivre (1994, 10–15) määritteli esoteerisen ajattelun neljän välttämättömän ja kahden tyyppillisen piirteen kautta. Välttämättömiä piirteitä Faivre’n mukaan ovat: (1) *Vastaavuudet*. Esoteerisessa ajattelussa ajatellaan vakiintuneesta newtonilaisesta fysiikasta poiketen (tai sitä täydentäen), että on olemassa erilaisia systemaattisia ei-mekaanis-kausalisia yhteyksiä eri kategorioihin kuuluvien asioiden, kuten erilaisten metallien, planeettojen, kasvien tai ihmisen ruumiinosien välillä. Näiden yhteyksien katsotaan muodostavan perustan esimerkiksi esoteriassa tyypilliselle magian harjoittamiselle. (2) *Elävä luonto*. Siinä missä varhaismodernilla ajalla vakiintui käsitys luonnosta viime kädessä fysiikkatieteen tutkimia mekanistisia lainalaisuuksia noudattavana materiaalien objektien kokonaisuutena, esoteerisen ajattelun peruslähtökohta on luonto elävänä organismina, jossa ei ole täydellisen jyrkkää ontologista eroa epäorgaanisen luonnon, kasvikunnan, eläinkunnan, ihmisen tai erilaisten henkiolentojen koostumuksen välillä. (3) *Mielikuvitus välittäjänä*. Esoteria ei perustu ensisijaisesti tavanomaiseen empiiriseen tieteseen, diskursiiviseen argumentointiin tai myöskään annettuun uskonnolliseen ilmoitukseen, vaan mielikuvituksella

on keskeinen rooli esoteerisessa ajattelussa. Mielikuvituksella nähdään olevan todellisuutta muokkaavaa voimaa ja se toimii välittävänä tekijänä sen välillä mitä valtavirtaisessa modernissa ajattelussa on hahmotettu mielen ja ruumiin tai luonnon ja Jumalan vastakkainasetteluna. (4) *Transformaatio*. Esoteeriseen ajatteluun kuuluu idea eri olentojen mahdollisuudesta kehittyä perustavasti uudenaikaisiksi. Erityisen voimakkaasti transformaation idea korostuu alkemiassa, jossa eri metallien kanssa työskentely lomittuu alkemistin itsensä sisäiseen prosessiin, eräänlaiseen uudestisyntymiseen.⁴

Faivre kuvaa esoteriaa myös omana ”ajattelun muotonaan”, jota ei voi palauttaa paremmin tunnettuihin tieteellisen, filosofisen, uskonnollisen tai taiteellisen ajattelun kategorioihin, vaan se pitää sisällään näitä kaikkia muistuttavia elementtejä muodostaen niistä omanlaisensa yhdistelmän. Kiinnostavaksi kysymykseksi nousee väistämättä tällöin: millainen täsmälleen on filosofisen ajattelun suhde esoteeriseen ajatteluun? Olisiko esimerkiksi usein vaikeaselkoisena pidetty Schelling käsitettävissä paremmin osittain esoteerisena, eikä niinkään puhtaasti filosofisena ajattelijana?

Toinen uudempi esoterian määritelmä, joka on nyt käsiteltävässä yhteydessä hyödyllinen, on Wouter Hanegraaffin käsitys esoteriasta valistuksen jälkeisen rationaliteetin ”poissuljettuna toisena”, ”oletetusti takapajuisena pimeänä taustana, tietämättömyytenä ja irrationalisuutena, jota moderniteetti tarvitsee piirtääkseen oman identiteettinsä valon ja totuuden kirkkailla väreillä” (Hanegraaff 2013, 254). Aluksi on syytä avata hieman tarkemmin sitä, mistä Hanegraaffin esoterian määritelmässä on kyse. On olennaista tiedostaa, ettei Hanegraaff pyri Faivren tavoin niinkään kuvaamaan tiettyä joukkoa ajattelusuuntauksia sisällöllisesti (täsmällisesti ottaen ”ajattelun muotoa”) vaan *narratiivia* siitä, kuinka valistuksen jälkeinen käsitys ”järkevää” ajattelusta on muotoutunut. Hanegraaffin (2013, 369–372) mukaan esoterian idean juuret (itse esoterian käsite syntyi 1700-luvulla ja yleistyivät vasta 1800-luvun loppupuolella) voidaan sijoittaa varhaiseksi aatehistorioitsijaksi

kuvattavan protestanttisen Jacob Thomasiuksen (1622–1684) polemiikkiin ”pakanallista” harhaoppia vastaan.

Thomasius listasi aikaansa nähden kattavasti ja melko tieteellisellä otteella erilaisia harhaopeiksi katsomiaan teologisia ideoita historiassa. Thomasiuksen mukaan keskeinen harhaoppi oli ”maailman ikuisuus”, siis Jumalan ja luodun maailman sekoittuminen toisiinsa sillä tavoin, että Thomasiuksen raamatullisena pitämä (tosiasiassa myöhempää perua oleva) *creatio ex nihilo*, tyhjästä luomisen oppi, hämärtyy tai jopa asetetaan suoraan kyseenalaiseksi. Toinen tästä Thomasiuksen mukaan seuraava keskeinen harhaoppi oli, että ihmisellä voisi olla suoraa yliaistillista tietoutta (*gnosis*) omasta jumalallisesta alkuperästään. Jäljittäessään näiden harhaoppien historiaa Thomasius liitti ensimmäistä kertaa yhteen aiemmin erillisinä nähdyt perinteet, kuten hermetismin, alkemian, gnostilaisuuden ja teosofian. Myöhemmin muodostuneen esoterian käsitteen voi Hanegraaffin mukaan ymmärtää valistuksen aikana tapahtuneeksi muutokseksi, jossa ensisijaisesti teologiseen harhaoppiin liittyvä narratiivi muuntui vähitellen filosofis-tieteellisen rationaalisuuden poissuljetuksi ”toiseksi”, kansanomaisemmin ilmaistuna ”huhuhaaksi”.

”Torjuttuna tietona” esoteria liittyy keskeisesti käsitykseen tiedon luonteesta. Hanegraaffin (2018, 89) mukaan kaksi modernin ajan hallitsevaa tieto-opillista kategoriaa ovat olleet sekä testattavissa oleva että diskursiivisesti ilmaistavissa oleva *tieto* ja tieteellisen testattavuuden ulkopuolelle jäävä mutta yhä diskursiivisesti välitettävä *usko*. Näistä poiketen *gnosiksessa* on kyse aistihavainnon tavoin välittömästä, ei-diskursiivisesta kokemuksesta, joka kuitenkin käsitetään samaan aikaan tiedollisena. Thomasiukselle *gnosiksen* idea oli seurausta maailman ikuisuudesta, sillä mikäli Jumalaa ei ymmärretä täydellisesti tuonpuoleisena, myös ihmisillä on mahdollisuus tavoittaa jonkinlainen väläys jumalallisesta viisaudesta ihmisen itsensä jumalallisen alkuperän kautta. Myöhemmin *gnosiksen* idea on luonnollisesti

tullut torjutuksi pikemminkin irrationaalisena ja epätieteellisenä kuin teologisesti vaarallisena.

Tällaiset torjutuksi tulleet ideat, jotka liittyvät teologian, tieteen ja filosofian suurimpiin linjoihin, mahdollistavat esoterian hahmottamisen moninaisuudestaan huolimatta eräänlaisena ”varjomoderniteettina”. Hanegraaff on lukuisten muiden tutkijoiden tavoin kritisoinut Faivren esoterian määritelmää sen suppeudesta ja keskittymisestä pääasiassa renessanssihermetismiin. Esimerkiksi nykyajan ”new age”, joka on helppo mieltää osaksi esoterian kenttää, ei useinkaan täytä Faivren määritelmän ehtoja. Tästä huolimatta Hanegraaff ei, toisin kuin jotkut muut tutkijat, tee täydellistä pesäeroa Faivren lähestymistapaan. Hanegraaff (2015, 79) itse asiassa tiivistää oman määritelmänsä velan Faivrelle näinkin selkeästi:

johtopäätökseni voi tulla monille lukijoille yllätyksenä, mutta kaikki tämä tarkoittaa, että Faivren ”länsimainen esoteria” on täydellisen yhtäläinen sen kanssa, mihin olen viitannut valistuksen ”torjutun tiedon” varantona.

Hanegraaffia pidemmälle esoterian käsitteen hajanaisuudessa menee esimerkiksi Michael Bergunder (2010, 31–32), jonka mukaan esoteriaa tulisi ajatella Ernest Laclau tarkoittamana ”tyhjänä merkitsijänä”. Sitä tulisi siis tarkastella paljon merkityksiä sisällään pitävänä ja usein vahvoja tunteita herättävänä käsitteenä, jonka täsmällinen merkitys kuitenkin vaihtelee lähes rajattomasti riippuen kulloisestakin kontekstista. Vähintäänkin pitää paikkansa, että esimerkiksi akateemiset tutkijat, media, erilaiset esoteristit itse tai erilaiset esoterian vastustajat (kuten ”perinteisemmät” uskonnolliset toimijat tai tieteellistä ajattelua popularisoivat ”skeptikot”) lähestyvät esoteriaa perusteellisesti erilaisista tulokulmista. Sama pätee kuitenkin itse asiassa mihin tahansa keskeiseen erilaisia käytäntöjä ja ajattelutapoja yhteen liittävään käsitteeseen, kuten ”tiede”, ”uskonto” tai ”filosofia”. Niiden merkitys tuntuu ilmeiseltä, mutta itse asiassa hegemonisen aseman saavuttavaa analyttistä määritelmää on hyvin vaikeaa, ellei mahdotonta kehittää.

Kun puhutaan nimenomaisesti filosofian ja esoterian yhteydestä, renessanssihermetismi ja tähän liitännäiset perinteet, kuten alkemia ja ”kristillinen kabbala”, ovat kuitenkin selkeä sisältöinen aatehistoriallinen tausta, josta monet filosofian piirissä esiintyvistä esoteerisista vaikutteista ovat alkujaan peräisin. Tämä pätee erityisesti saksalaiseen 1800-luvun luonnonfilosofiaan, jonka asiantuntija Faivrekin oli. Harvojen esoteriaa laajemmin käsitteiden filosofien joukkoon lukeutuvat Sean McGrath (2012, 21) ja Glenn Alexander Magee (2016, xxii) ovat myös vedonneet Faivren määritelmän hyödyllisyyteen erityisesti silloin, kun puhutaan esoteriaan liittyvistä perustavanlaatuisista filosofisista kysymyksistä. Esoterian lähestyminen tyhjänä merkitsijänä on silti hyödyllistä ennen kaikkea silloin, kun tuodaan esille, miten hyvin erilaiset, joskus jopa täsmälleen päinvastaiset ideat, ovat eri aikoina ja eri yhteyksissä tulleet torjutuiksi nimenomaan esoteerisina.

Schelling-tutkimus ja esoteria

Klassisessa saksankielisessä tutkimuksessa Schellingin voimakkaat esoteeriset vaikutteet ovat aina olleet ilmiselvä asia (McGrath 2012 22). Kolme klassikkoteosta, joihin viitataan paljon, ovat Robert Schneiderin (1938) *Schelling und Hegels schwäbischen Geistesahnen*, Horst Fuhrmansin *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821 – Zum Problem des Schellingschen Theismus* (1954) ja Walter Schulzsin *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1975). Nykyistä ”Schelling-renessanssia” edeltävälle ajalle ominaisesti näissä kaikissa teoksissa Schellingin mystisiä tendenssejä jopa korostetaan perustuen joko neutraaliin aatehistorialliseen tarkasteluun tai tulkintaan Schellingin ajattelun ”keskeneräisyydestä” ja Hegelin oletetusti valmiimmasta ja rationaalisemmasta filosofiasta.

Saksankielisessä kirjallisuudessa sille ominainen neutraaliuteen pyrkivä aatehistoriallinen ote on säilynyt paremmin kuin Schellingin ”nykyaikaisuutta” voimakkaasti korostavassa kansainvälisessä kommentaarikirjallisuudessa.

Esimerkiksi Manfred Frank – yksi keskeisiä henkilöitä, jonka kirjoitusten inspiroimana kiinnostus Schellingiä kohtaan heräsi vähitellen kansainvälisesti – käsittelee teoksessaan *Der Kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie* (1982) Schellingin esoteerisia vaikutteita ja yhteyttä teosofi Franz Baaderiin. Erityisen maininnan arvoinen on Peter Koslowskin vuonna 2003 julkaistu jättiläismäinen *Philosophien der Offenbarung antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Siinä missä tyypillisessä nykyaikaisessa Schelling-kommentaarisissa tuskin mainitaan Baaderin ja böhmeläisen teosofian vaikutusta Schellingiin, Koslowski käsittelee tarkasti gnostilaisuutta, hermetismisiä sekä teosofiaa ja erottelee täsmällisesti Schellingin ja Baaderin keskinäisiä eroja heidän suhteessaan näihin esoteerisiin perinteisiin.

On kiistaton tosiasia, että niin Schelling kuin Hegel omaksuivat paljon aineksia enemmän tai vähemmän suoraan böhmeläisestä teosofiasta ja toivat tämän myös selkeästi julki (Magee 2024, 199–201). Böhme kuvaa Jumalaa eri teoksissaan hieman vaihtelevilla tavoilla toisistaan poikkeavien ja vastakohtaistenkin periaatteiden kehämäisenä liikkeenä. Siinä missä Hegel (2015, 19) kritisoi Böhmeä ”kuva-ajattelusta” ja pyrki ikään kuin tislamaan hänen esoteerista teologiaansa puhtaasti käsitteelliseksi (oman dialektisen systeeminsä mielessä), Schelling liikkui myöhäisemmässä tuotannossaan päinvastaiseen suuntaan ja nosti keskiöön nimenomaan böhmeläisen teosofian teologisen ulottuvuuden. Tämä näkyy muun muassa siinä, kuinka suurin osa Schellingin *Vapaustutkimaa* käsittelee teodikean ongelmaa sekä ihmisen pahuuden luonnetta.

Artikkelini argumentin kannalta tärkeämpi kysymys kuin Schellingin ja Hegelin esoteeristen vaikutteiden täsmällinen vertaileminen on kuitenkin tarkkailla, mitä Schellingin mystisten elementtien korostamiselle tapahtui, kun Schelling nousi viime vuosikymmeninä maineeltaan Hegeliin verrattavaksi ajankohtaisena pidetyksi ajattelijaksi. Kun pidetään mielessä Hanegraaffin analyysi esoteriasta valistuksenjälkeisen rationaaliteetin poissuljettuna toisena, käy ymmärrettäväksi, miten suhtautuminen Schellingin esoteerisiin piirteisiin on muuttunut nykyaikaisessa

tutkimuksessa. Schellingiä tavalla tai toisella myötämielisesti tulkitsevat nykykommentaattorit haluavat luonnollisesti esittää Schellingin uskottavana filosofina. Koska esoteria, erityisesti Hanegraaffin korostamassa merkityksessä, käytännössä määrittäytyä ajatteluna, joka *ei* ole filosofisesti uskottavaa, perinteinen filosofian historian luenta Schellingistä näyttäytyy helposti melko kiusallisena. Tyypillisin lähestymistapa nykytutkimuksessa on ollut joko sivuuttaa kokonaan kysymys Schellingin esoteerisuudesta tai korostaa Schellingin keskeisten ajatusten nykyaikaisuutta ja riippumattomuutta hänen selvästi vanhentuneiksi oletetuista esoteerisista piirteistään.

Hanegraaffin esoterian määritelmän pohjalta voidaan ymmärtää myös toista, äkkiseltään paradoksaalisen oloista Schelling-tutkimukseen liittyvää ilmiötä: erityisesti kommentaattorit, joiden tulokulma on tosiasiallisesti jossain määrin lähellä esoteerista ajattelua, pyrkivät aktiivisesti sanomaan itsensä siitä irti. Usein Schellingin selkeimmin esoteerisiin elementteihin keskittyvä Jason Wirth painottaa johdannossaan kokoomateokseen *Schelling Now: Contemporary Readings*, ettei Schelling ole ”harhaileva mystikko” tai ”aikansa elänyt teologi” (Wirth 2005, 6). Samoin Teresa Fenichel, joka korostaa, ettei Schellingin metafyyminen tulkinta melankoliasta ole allegorinen vaan jossain mielessä konkreettinen kuvaus vaikeudesta tavoittaa ”elävää Absoluuttia”³ painottaa kuitenkin, ettei kyse ole ”paosta irrationaliseen spekulatioon tai mystiikkaan” (Fenichel 2019, 85). Jopa Schellingin ja Whiteheadin ajattelua vertaileva, nämä tietoisesti renessanssihermetismin perintöön liittävä ja yhtenäen antroposofi Rudolf Steineriin positiivisesti viittaava Matthew David Segal (2023, 230) apologisoi argumenttiaan täsmentämällä, etteivät Schelling ja Whitehead pyri ”esoteeristen käsitteiden luomiseen vaan mielikuvitukselliseen ihmisten *communis sensus*-sen, terveen järjen, muuttamiseen”.

Ilmiö ei ole myöskään millään tapaa ominainen nimenomaisesti Schelling-tutkimukselle, vaan pätee ylipäätään nykyaikaiseen luonnonfilosofiaan (ja filosofiaan sekä tiedemaailmaan laajemminkin). Esimerkiksi Willemien Otten (2020, 2) hahmottelee teoksessaan *Thinking Nature and*

the Nature of Thinking: From Eriugena to Emerson mekanistisen luontokäsityksen syvätasolla syrjäyttävää vaihtoehtoista näkemystä luonnosta, mutta ”torjuu kategorisesti” tulkinnan, jonka mukaan teoksessa käsiteltävät näkemykset kuuluivat ”esoteeriseen, gnostiseen tai panteistiseen perinteeseen”. Otten tietää esittämiensä ideoiden assosioituvan juuri näihin perinteisiin, mutta haluaa kiistää tosiasiallisen yhteyden täysin – käsittelemättä lainkaan pidemmälle, mitä hän itse asiassa täsmälleen katsoo esimerkiksi esoterian pitävän sisällään.

Argumenttini kannalta olennaista on, millä tavoin esoteria sekä merkitykseltään läheiset käsitteet, kuten mystiikka, toimivat akateemisessa filosofiassa Hanegraffin analysoimassa mielessä ”kunnollisen filosofian” poissuljettuna toisena. ”Esoteerista”, ”maagista” tai ”mystistä” käytetään useimmiten filosofisessa keskustelussa näennäisen triviaaleina ilmaisuina, joiden tehtävä on ulossulkea jokin idea selvästi epäuskottavana ilman, että tätä koetaan tarpeelliseksi perustella. Paradoksaalisesti tällainen tarve on usein sitä suurempi mitä lähempänä kirjoittaja on tosiasiaa itse esoteerista ajattelua. Leimallisesti analyttisen filosofian edustaja voi nykyään melko huoletta ilmaista jonkinlaista mielenkiintoa esoteriaan, sillä esoteria ei ole vaarassa ”sekoittua” hänen omaan argumentaatioonsa. Perinteisen mannermaisen filosofian tapauksessa halutaan tyypillisesti sen sijaan korostaa voimakkaasti sitä, että jonkinasteisesta monitulkintaisuudesta tai runollisuudesta huolimatta kyse on filosofiasta, ei mistä tahansa sekavasta *esoteriasta*. Yllä mainitsemani Schellingin viimeaikainen vastaanotto kuvastaa nähdäkseni tätä ilmiötä pienoismittakaavassa.

Henri Bergsonin esoteerisia piirteitä tutkinut John Ó Maoilearca (2024, 317–319) tuo esille samassa yhteydessä, kuinka ”henkisen” käsitteeseen liittyy hieman samankaltaisia piirteitä. Periaatteessa ”henkisen” idea filosofian historiassa liittyy useimmiten kaikkein klassimpaan moderniin rationalismiin; vielä valistuksen aikaan puhtaasti henkinen, luonnosta irrallinen Jumala hahmotettiin miltei välttämättömänä, vähintäänkin terveen järjen mukaisena

oletuksena. Kun metafysiikasta tuli erilaisten anti- tai vähintään ei-metafyysisten koulukuntien pitkäköön hegemonian jälkeen jälleen osa valtavirtaista filosofiaa aivan 1900-luvun lopulla, sitä on määrittänyt irtiotto klassiseen metafysiikkaan yhtä paljon kuin metafysiikan vastaiseen filosofiaan. Ollakse uskottavaa nykyaikaisen metafysiikan kuuluu olla ”materialismia” tai ”naturalismia”. Toisaalta näitä nimikkeitä tyypillisesti täydennetään päinvastaisia mielikuvia tuovilla tarkennuksilla, kuten Jane Bennettin tapauksessa *vitaalisella* materialismilla. Ó Maoilearca (2023, 14) tuokin hyvin esille, kuinka yhden tunnetuimmista nykymetafyysikoista, Quentin Meillassoux’n, esittämät keskeiset argumentit metafyyisistä kontingenssista ovat liki täsmälleen samoja kuin jo 1800-luvulla vaikuttaneiden ranskalaisten ”uusien spiritualistien”, erityisesti Émile Boutrouxin.

”Henki” on ”materian” täydellinen vastakohta. Koska molemmat käsitteet ovat kuitenkin enemmän tai vähemmän ”tyhjiä merkitsijöitä”, niiden väliltä valitseminen kertoo eniten siitä, millaisia asioita niillä halutaan viestiä. Samoin esoterian käsitteen sisältö määryytyy filosofisessa keskustelussa pitkälti sen mukaan, minkä milloinkin nähdään edustavan jossain perusteellisessa mielessä huonoa filosofiaa. Vielä 1800-luvullakin esoteria assosioitui usein voimakkaasti ateismiin ja materialismiin. Nykyään taas ”spiritualismi” vie ajatukset välittömästi esoterian suuntaan jossain määrin riippumatta siitä, millaisia argumentteja siihen täsmälleen ottaen liitetään. Nyt kun esoterian tutkijat ovat jo vuosikymmenien ajan tuoneet esille täysin ratkaisevia yhteyksiä esoterian ja tiedemaailman välillä niin luonnon- kuin ihmistieteiden piirissä, sama keskustelu tulisi ulottaa laajemmin myös filosofian alalle.

Slavoj Žižek lienee ensimmäisenä englanniksi kirjoittavista kommentaattoreista tuonut esille, kuinka Schellingin rajoja rikkovimpien ideoiden pohja on nimenomaan esoteriassa. Žižek lähestyy aihetta avoimen ateistisesta näkökulmasta, pyrki myksenään Schellingin keskeisten teologisten ideoiden sekularisointi ja formalisointi. Žižekin mukaan Schellingin kiinnostavuus ajattelijana perustuu kuitenkin nimenomaan siihen, että hän

yhdisti ”tavanomaiseen” saksalaiseen idealismiin piirteitä teosofisesta ajattelusta, joka oli jo tuolloin vanhentuneena pidettyä ja verraten huonosti tunnettua:

Tästä koostuu Schellingin uniikki yhdistävä positio, hänen kaksinkertainen kuulumattomuutensa omaan aikakauteensa: hän kuuluu kolmeen diskursiiviseen alueeseen – hän puhuu ikään kuin samaan aikaan kolmea eri kieltä: spekulatiivisen idealismin kieltä; antropomorfis-mystisen teosofian kieltä; jälki-idealista kontingenssin ja äärellisyyden kieltä. Paradoksaalista on tietenkin, että *juuri hänen ”regressionsa” puhtaasta filosofisesta idealismista esimoderniin teosofiseen problematiikkaan mahdollisti hänelle moderniteetin itsensä ylittämisen.* (Žižek 2007, 8)⁶

Žižek tunnistaa, ettei Schelling olisi voinut kehittää ”Jumalan perustan” kaltaisia ideoitaan, jotka toimivat vaikuttajana myöhäismodernille ”klassisen modernin” kritiikille, omaksumatta ”esimoderneja” esoteerisia ideoita. Žižek ei kuitenkaan käsittele aihepiiriä tämän systemaattisemmin, vaikka hän tunnistaa, että Schellingin nykyaikaisuus on nimenomaan seurausta hänen kaikkein itsestään selvimmin ”vanhentuneina” pidetyistä ideoistaan.

Vapaustutkielman suomennokseen liitettyssä kommentaarissaan ”Schelling ja panteismikiista” Pauli Pylkkö korostaa taas vahvasti Schellingiä antimodernina, valistuksessa vakiintuneita keskeisiä ideoita vastustavana ja siten myös esoteriaan lomittuvana ajattelijana, kuten esimerkiksi jo kommentaarin alaluvun ”Schelling – filosofianhistorian trauma” nimen voi tulkita. Koslowskiin viitaten Pylkkö (2004, 211) kytkee Schellingin vahvasti nimenomaan gnostilaiseen ajatteluun ja sen tietynlaiseen pessimistisyyteen. Pylkön Schelling-tulkinta on erityisesti ympäristöfilosofinen; ympäristökriisi on seurausta länsimaisen moderniteetin hybriksestä, jossa ihmisyyden pohjataan vain ihmisyydelle itselleen (ei luonnolle), ja tähän liittyvästä harhaisesta uskosta loputtomaan älylliseen, tekniseen ja eettiseen kehitykseen:

Schelling ohjaa meitä toiseen suuntaan: kehitys on pysäytettävä, edistys on ymmärrettävä harhaksi, luonnon jumalallinen luonne löydettävä ja tunnus-tettava, haaveet suuresta ihmiskeskeisestä tulevaisuudesta hylättävä (Pylkkö 2004, 218).

Schellingin perusteellinen kriittisyys yksioikoista edistysajattelua ja luonnon hahmottamista itsessään passiivisena ihmisyyden ”toisena” on ilmiselvää tosiasia. On kuitenkin tulkinnanvaraista, kuinka syvää Schellingin pessimismi on. Schelling ainakin poikkeaa esimerkiksi Schopenhauerista siinä, että hänen ajatteluunsa kuuluu kuitenkin usko tai ainakin toivo edistyksestä eräänlaisen esoteerisen rakkauden teologian kautta (Schelling 2019, 124). Näin ollen Schellingiä on myös mahdollista tulkita hieman vähemmän ankarasti ympäristöfilosofisessa viitekehyksessä.

Schelling ympäristöfilosofina

Varhaismodernilla ajalla vakiintui myöhempää tieteellistä, filosofista ja teologista valtavirtaa voimakkaasti määrittänyt mekanistinen luontokäsitys. Toisaalta Schelling ja monet aikalaisfilosofit nousivat 1800-luvulla alleviivatuksi tätä paradigmaa vastaan ja pyrkivät korostamaan luonnon orgaanista toimintaa, joka ei palaudu mekanistiseen selittämiseen. Näiden ”laadullisten” luontokäsitysten juuret ovat keskeisesti jäljitettävissä renessanssijan uushermetismiin, kuten Sean McGrath (2019, 118) tuo esille teoksessaan *Thinking Nature: An Essay in Negative Ecology*. McGrathin (2019, 11) mukaan renessanssihermetismi oli ensimmäinen merkki modernista ajasta ja sen pohjalta olisi voinut nousta ”vaihtoehtoinen moderni”, joka ei olisi perustunut mekanistiselle paradigmatte luonnosta ja sen teknistävälle vaikutukselle.

”Elävää luontoa”, kuten Faivre (1994, 11) idean ilmaisee esoterian määritelmänsä yhteydessä, ei voida siis tiivistää yksinkertaisesti modernin tieteen syntyä edeltäneiksi esimoderneiksi käsityksiksi luonnosta, vaan kyseessä on ylipäätään osa omanlaistaan ”ajattelun muotoa”, joka ei koskaan ehtinyt vakiintua samalla tavalla kuin nykyiset tieteen, filosofian, uskonnon tai

taiteen käsitteet. Hanegraaffin käsitys esoteriasta valistuksenjälkeisen rationaliteetin poissuljettuna toisena koskeekin niin ikään ensisijaisesti aatehistoriallista *narratiivina*. Tosiasiallisesti elävä luonto ja muut esoteriaan lomittuvat ideat ovat olleet paikka paikoin hyvinkin valtavirtaisia, esimerkiksi juuri saksalaisessa romantiikassa ja idealismissa.

Mikä on tämän luonnonfilosofisen ajatteluperinteen olennainen merkitys nykyaikaiselle ympäristöfilosofialle? McGrathin mukaan nykyaikaisessa uusmaterialistisessa (tai uusrealistisessa) ympäristöfilosofiassa on usein havaittavissa selviä piirteitä renessanssihermetismistä, erityisesti alkemiasta. Aikana, jolloin tieteen, uskonnon, taiteen ja filosofian käsitteet eivät olleet vielä eriytyneet nykyisen kaltaisella tavalla, alkemiassa ei ollut kyse ainoastaan kemian esiasteesta vaan kokonaisvaltaisesta, eettisestä, yhteiskunnallisesti ja uskonnollisesti virittyneestä käytännöstä, jossa pitkällisen ja tarkan materiaalien muokkaamisen prosessin edellytettiin vastaavan (nimenomaan Faivren määritelmän mukaisessa esoteeristen vastaavuuksien mielessä) alkemian harjoittajan henkistä prosessia. Leimallisemmin kullan valmistamiseen tähtääväksi alkemia muuttui vasta lähestyttäessä valistuksen aikaa. (McGrath 2019, 131–136.)

Alkemistisen prosessin aloittavassa mustassa vaiheessa (*nigredo*) työstettävä materiaali on määrä kärsivällisellä lämmittämällä saattaa eräänlaisen *prima materian* tilaan, eriytymättömäksi potentiaaliksi mihin tahansa. Potentiaalissa ei ole kuitenkaan vielä mitään aktuaalista, mitä tällä prosessilla lopulta tavoitellaan. Tämän alkemistisen prosessin vaiheen psyykinen vastaavuus on syvä melankolia. Ellei harjoittaja tässä vaiheessa kykene riittävän täydellisesti ”puhdistamaan” itseään ja jossain mielessä samaistumaan kuolemaan – siis paluuseen eriytymättömyyden tilaan – eivät prosessin myöhemmät vaiheet tule onnistumaan.

McGrath ottaa esille erityisesti Robert Sullivanin kuvaukset vaelluksista erilaisissa jätteen muodostamissa ympäristöissä, joihin myös kuuluisa ”vitaalinen materialisti” Jane Bennett viittaa. Tällaiset ympäristöt, kuten kaatopaikat,

mielletään tavanomaisesti ”kuolleiksi”, eikä niitä haluta yleensä pohdiskella aktiivisesti, saati vaeltaa niissä. McGrathin olennainen huomio on kuitenkin, että näissä ympäristöissä syntyy itse asiassa jatkuvasti uudenlaista elämää, joka voi olla luonteeltaan ihmisenäkökulmasta vastenmielistä, mutta osoittaa havainnollisesti sen, ettei edes ihmisen tuottama jäte ole viime kädessä luonnon prosesseille ulkopuolista. Näiden ympäristöjen aktiivinen pohtiminen etenkin yhdistettynä niissä käytännössä oleiluun näyttäytyy McGrathille modernina vastineena alkemistisen prosessin mustalle vaiheelle. Tällaisen toiminnan pyrkimyksenä on tiedostaa modernilla ajalla korostunutta (ja ympäristökrisiin taustalla vahvasti vaikuttanutta) teknis-rationaalista tietoa kokonaisvaltaisemmin, millä tavoin luonto luo jatkuvasti uutta silloinkin, kun ihminen on luonut itselleen vääränlaisen kahtiajaon oman elämismailmansa ja muun luonnon välille ja tällä virheellään synnyttänyt myös valtavaa epätasapainoa ympärilleen. (McGrath 2019, 128–129.)

Viimeaikaisessa luonnonfilosofisessa keskustelussa, joka lomittuu vahvasti metafysiikan uutena tulemisena hahmotettuun filosofiseen käänteeseen, yksi peruslähtökohta on ollut irrottaa luontoa koskeva filosofinen pohdinta tieteellisteknisestä tehokkuudesta. Toisaalta molemmin puolin O’Neill Burns’in käsittelemää jakolinjaa uusmaterialistien ja transsendentaalisten materialistien välillä kultivoidaan läheistä suhdetta viimeisimpään empiriseen luonnontieteeseen. Tässä ei ole kuitenkaan kyse perinteisestä positivistisesta lähestymistavasta luonnontieteeseen vaan pikemminkin luonnontieteen ja luonnonfilosofian välisen rajan hämärtymisestä vastaavalla tavalla kuin mikä oli aikanaan ominaista muun muassa Schellingille. Kuten Schellingin ajattelua, myös nykymetafysiikkaa leimaa pyrkimys kyseenalaistaa modernia filosofiaa määrittäneen tietoteorian asema ”ensimmäisenä filosofiana”. Tämän voi hahmottaa esimerkiksi siitä, miten aiemmin lähinnä leimasananä käytetty käsite ”spekulatiivinen” on omaksuttu usein myönteiseen tai ainakin neutraaliin käyttöön. Ympäristöfilosofian kannalta kenties kaikkein kiinnostavin kysymys on kuitenkin, mitä esimerkiksi kuvatun kaltainen

”moderni alkemia” täsmälleen ottaen auttaa, ellei se lisää nykyisin vakiintuneessa merkityksessä teollista ymmärrystä luonnon toiminnasta?

Nykyisen kaltainen jätteen tuottaminen ja sen nykyajalle tyypillinen varastointi ei tietenkään muutu eettisesti, yhteiskunnallisesti tai ekologisesti yhtään kestävämmäksi tällä tavoin, mutta on silti olennaista sisäistää, ettei koko ympäristökysymyksessä ole kuitenkaan kyse niin jyrkästä katkoksesta ”elävän” ja ”elottoman” luonnon välillä kuin modernissa länsimaaisessa ajattelussa on perinteisesti hahmotettu. Kaikki inhimillinen toiminta perustuu viime kädessä toimintaa edeltävälle ajattelulle, sanan ”ajattelu” laajimmassa mahdollisessa mielessä. 1900-luvun ”postmodernin” käanteen kestävin anti taas oli luultavasti oivallus siitä, että käsitteet määrittävät äärimmäisen voimakkaasti ajattelua. Siltä osin kuin *esoteerinen* ajattelu on huonosti tunnettua ja jopa aktiivisesti torjuttua nykyaikaisen filosofian piirissä, ei varmasti olisi ainakaan haitaksi, mikäli ylipäättään tunnistetaan sellaisen ympäristöajattelun mahdollisuus, joka *olisi voinut* johtaa toisenlaiseen lopputulokseen kuin nykyisin vallitseva teknis-luonnontieteellinen orientaatio.

Yhteenveto

Olen käsitellyt tässä artikkelissa Schellingin roolia luonnonfilosofiassa sekä sen pohjalta nousseissa ympäristöfilosofisissa tulkinnoissa ja esittänyt, että Schellingin keskeiset ideat ovat paljon velkaa esoteerisiksi kuvattaville ajattelu-perinteille. Schellingin asema Hegeliin nähden itsenäisenä ajattelijana, merkittävänä varhaisena Hegel-kriitikkona ja monien 1900-luvun sekä nykyaikaisten filosofien suuntausten edelläkävijänä on jo dokumentoitu kattavasti kansainvälisessä tutkimuskirjallisuudessa. Artikkelissani olenkin keskittynyt ennen kaikkea siihen, miten Schellingin esoteeriset piirteet ovat vaikuttaneet häntä koskevaan filosofian historian tulkintaan. Ennen 1900-luvun loppupuolella tutkimuskirjallisuudessa tapahtunutta käännettä, jossa Schelling alettiin hahmottaa ajankohtaisena ajattelijana, esoteerisia vaikutteita pidettiin usein leimallisina hänen ajattelulleen. Tämän käanteen jälkeen

Schellingin esoteeriset vaikutteet on puolestaan useimmiten yksinkertaisesti sivuutettu tai pyritty kuvaamaan epäolennaisiksi hänen pääideoidensa kannalta.

Koska esoteria hahmottuu jo lähtökohtaisesti, kuten Wouter Hanegraaff asian ilmaisee, valituksen jälkeisen rationaliteetin poissuljettuna toisena, myös Schelling-tutkimuksen historia määrittyy tältä pohjalta: ”esoteerinen” ja ”ajankohtainen” eivät sovi helposti luonnehtimaan samaa ajattelijaa samaan aikaan. Tarkoitukseni onkin ollut ulottaa viime vuosikymmeninä nousseen esoterian tutkimuksen keskeisiä tuloksia filosofian alalle ja huomauttaa paitsi Schellingin kohdalla myös laajemmin, että esoterian lähestyminen neutraalisti eräänlaisena filosofiasta poikkeavana mutta myös siihen usein lomittuvana ajattelun muotona tarjoaa uusia näkökulmia niin filosofian historiaan kuin ajankohtaisiin filosofisiin kysymyksenasetteluihin. Erityisesti olen nostanut esille Sean McGrathin ympäristöfilosofian, jossa hän hahmottaa Schellingin (useiden muiden ajattelijoiden ohella) keskeisenä välittäjänä renessanssihermetismissä ilmenneen vaihtoehtoisen, suurelta osin toteutumatta jääneen esoteerisen moderniteetin kulkeutumisessa aina nykyaikaiseen uusmaterialismiin ja siihen liitännäisiin koulukuntiin saakka. ■

VIITTEET

- 1 *Niin & näin* -lehden esoteria-aiheisessa numerossa on myös käännetty johdanto Schellingin (2023/1810) *Vapaustutkielmaa* seuranneeseen *Clara*-dialogiin.
- 2 Samantyyppistä väitettä Hegelistä on kehitellyt Glenn Alexander Magee teoksessaan *Hegel and the Hermetic Tradition*. Mageen mukaan ”Hegel täytyy käsittää hermeettisenä ajattelijana, jos olemme ylipäättään oikeissa ymmärtää häntä kunnolla” (Magee 2008, 2).
- 3 Kaikki suomennokset lukuun ottamatta Schellingin *Vapaustutkielmaa* ovat omiani.
- 4 Faivren ainoastaan tyypillisenä pitämät esoterian piirteet ovat (5) idea julkilausumattomasta yhteisestä totuudesta eri uskontojen taustalla ja (6) mestari-oppipoika-ketju esoteerisen tiedon välittämisessä.
- 5 Kursivointi alkuperäinen.
- 6 Kursivointi alkuperäinen.

KIRJALLISUUS

- Alderwick, Charlotte (2022) *Schelling's Ontology of Powers*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Bergunder, Michael (2010) "What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies". *Method and Theory in the Study of Religion* 22, 9–36.
- Bowie, Andrew (2006) *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. Routledge, New York.
- Bruno, Anthony (toim.) (2020) *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, & Systematicity*. Oxford University Press, Oxford.
- Faivre, Antoine (1994) *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press, Albany.
- Fenichel, Teresa (2019) *Uncanny Belonging: Schelling, Freud, and the Philosophical Foundations of Psychoanalysis*. Routledge, London & New York.
- Ffytche, Matt (2013) *The Foundation of the Unconscious: Schelling, Freud, and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Frank, Manfred (1982) *Der Kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Fuhrmans, Horst (1954) *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821 – Zum Problem des Schellingschen Theismus*. Verlag L. Schwann, Düsseldorf.
- Grant, Iain Hamilton (2006) *Philosophies of Nature After Schelling*. Continuum, London & New York.
- Hanegraaff, Wouter (2013) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hanegraaff, Wouter (2015) "The Globalization of Esotericism". *Correspondences* 3, 55–91.
- Hanegraaff, Wouter (2018) *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury, London & New York.
- Hegel, Friedrich (2015/1831) *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. Trans. Klaus Brinkmann & Daniel O. Dahlstrom. Cambridge University Press, Cambridge.
- Heidegger, Martin (1985/1971) *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Trans. Joan Stambaugh. Ohio University Press, Athens.
- Koslowski, Peter (2003) *Philosophien der Offenbarung antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Ferdinand Schöningh, München.
- Magee, Glenn Alexander (2008) *Hegel and the Hermetic Tradition*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Magee, Glenn Alexander (toim.) (2016) *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge University Press, New York.
- Magee, Glenn Alexander (2024) "Schelling, Hegel, and Esotericism". Teoksessa Olli Pitkänen (toim.) *Philosophical Perspectives on Esotericism: From the 19th Century to the Present*. Routledge, New York & London, 199–225.
- McGrath, Sean (2012) *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*. Routledge, London & New York.
- McGrath, Sean (2016) "On the Difference Between Schelling and Hegel". Teoksessa S. J. McGrath & Joseph Carew (toim.) *Rethinking German Idealism*. Palgrave Macmillan, London, 247–270.
- McGrath, Sean (2019) *Thinking Nature: An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Norman, Judith & Welchman, Alistair (toim.) (2004) *The New Schelling*. Continuum, London & New York.
- Ó Maoilearca, John (2023) *Vestiges of a Philosophy: Matter, the Meta-Spiritual, and the Forgotten Bergson*. Oxford University Press, New York.
- Ó Maoilearca, John (2024) "Materialising the Occult: Matter, Spirit, and Image in the Two Bergsons". Teoksessa Olli Pitkänen (toim.) *Philosophical Perspectives on Esotericism: From the 19th Century to the Present*. Routledge, London & New York, 317–340.
- O'Neill Burns, Michael (2019) "Vitality or Weakness: On the Place of Nature in Recent Materialist Philosophy". Teoksessa Tritten, Tyler & Daniel Whistler (toim.) *Nature, Speculation and the Return to Schelling*. Routledge, London & New York, 9–20.
- Oittinen, Vesa (2001) "Jenan romantikkojen filosofia: uusia tulkintoja, uusia näkemyksiä". Teoksessa Tuula Hökkä (toim.) *Romanttinen moderni: Kirjoituksia runouskäsityksistä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 26–44.
- Ostaric, Lara (toim.) (2014) *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Otten, Willemien (2020) *Thinking Nature and the Nature of Thinking: From Eriugena to Emerson*. Stanford University Press, Stanford.
- Pylkkö, Pauli (2004) "Schelling ja panteismikiistä". Teoksessa Friedrich Schelling: *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*. Uuni, Kiel, 141–222.
- Schelling, Friedrich (2023/1810) "Johdanto teokseen *Clara*". Suom. Johan L. Pii. *niin & näin* 4:30, 21–23.
- Schelling, Friedrich (2019/1811) *The Ages of the World*. Trans. Joseph P. Lawrence. State University of New York Press, New York.
- Schelling, Friedrich (2004/1809) *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*. Suom. Saul Boman. Uuni, Kiel.

- Schelling, Friedrich (2001/1800) *System of Transcendental Idealism*. Trans. Peter Heath. The University Press of Virginia, Charlottesville.
- Schelling, Friedrich (1803) *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. Philipp Krüll: Landshut.
- Schneider, Robert (1938) *Schelling und Hegels schwäbischen Geistesahnen*. K. Trislsch, Würzburg.
- Schulz, Walter (1975) *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Verlag Günther Neske, Pfullingen.
- Segal, Matthew David (2023) *Crossing the Threshold: Etheric Imagination in the Post-Kantian Process Philosophy of Schelling and Whitehead*. Integral Imprint, Olympia.
- Snow, Dale (1996) *Schelling and the End of Idealism*. State University of New York Press, Albany.
- Tritten, Tyler & Whistler, Daniel (toim.) (2019) *Nature, Speculation and the Return to Schelling*. Routledge, London & New York.
- Watson, John (2004/1882) *Schelling's Transcendental Idealism*. Adamant Media Corporation, Leipzig.
- Wirth, Jason (2005) "Introduction". Teoksessa Jason Wirth (toim.) *Schelling Now: Contemporary Readings*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1–12.
- Wirth, Jason (toim.) (2005) *Schelling Now: Contemporary Readings*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Woodard, Ben (2019) *Schelling's Naturalism: Motion, Space and the Volition of Thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Zimmermann, Rainer (2014) *Nothingness as Ground and Nothing but Ground: Schelling's Philosophy of Nature Revisited*. Xenomoi Verlag, Berlin.
- Žižek, Slavoj (2007) *The Indivisible Remainder – On Schelling and Related Matters*. Verso, London.