

Kants Systems- und Freiheitsbegriffe als Ursprung Schellings mittlerer Metaphysik der Freiheit

Kant's concepts of system and freedom as the origin of Schelling's middle metaphysics of freedom

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ¹

Univerzita Karlova, Czech Republic & Bergische Universität Wuppertal,
Germany

Abstrakt

In diesem Artikel werden wir die Begriffe System und Freiheit in Kants *Kritik der reinen Vernunft* im Lichte ihrer späteren idealistischen Entwicklung untersuchen, die zum absoluten Idealismus von Schelling und Hegel führt, und deren anschließende Auflösung, so unsere Hypothese, in Schellings mittlerer Metaphysik. Unsere Hypothese ist, dass eine Rückkehr Schellings zu Kant in seiner Spätphilosophie sich auf den methodologischen und metaphysischen Dualismus bezieht, den letzterer zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Sein und Werden aufstellt und auf dem die Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Freiheit, wie Schelling sie ab 1809 denkt, beruht. Wir werden hier die Voraussetzungen von Schellings Rückkehr zu Kant in zwei Momenten aufzeigen. Erstens (§ 1) werden wir die Begriffe System und Philosophie analysieren, die Kant an verschiedenen Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* einführt, und wir werden kurz zeigen, wie ihre spätere idealistische Entwicklung eine Abkehr von Kants eigenem kosmischen und praktischen Philosophiebegriff hin zu einer Vorstellung von logischer oder idealer Vollkommenheit der Erkenntnis darstellt. Zweitens (§ 2) überprüfen wir die verschiedenen Bedeutungen von Kants Freiheitsbegriff in seinen kritischen Werken im Lichte des Dualismus von Schellings mittlerer Metaphysik, und wir schlagen vor, dass es nur in einem dualistischen System, das den Unterschied zwischen Sein und Sein-soll nicht aufhebt, wahre menschliche Freiheit geben kann.

¹ E-Mail: juanjo_r_012@hotmail.com. Gefördert von *Univerzita Karlova* und *Friedrich Naumann Stiftung für die Freiheit*.

Keywords

Schelling - Kant - System - Freiheit - Metaphysik - Dualismus

Abstract

In this article, we will examine the notions of system and freedom in Kant's *Critique of Pure Reason* in the light of their later idealist development, leading to the absolute idealism of Schelling and Hegel, and its subsequent dissolution, we hypothesise, in Schelling's middle metaphysics. Our hypothesis is that a return of Schelling to Kant in his late philosophy refers to the methodological and metaphysical dualism that the latter posits between theoretical and practical reason, between being and becoming, and on which the possibility and reality of human freedom, as Schelling thinks it from 1809 onwards, is based. Here we will show the preconditions of Schelling's return to Kant in two moments. First (§ 1), we will analyse the concepts of system and philosophy that Kant introduces at various points in the *Critique of Pure Reason*, and we will briefly show how their subsequent idealistic development represents a move away from Kant's own cosmic and practical concept of philosophy towards a notion of logical or ideal perfection of knowledge. Second (§ 2), we review the various meanings of Kant's concept of freedom in his critical works in the light of the dualism of Schelling's middle metaphysics, and we suggest that it is only in a dualistic system that does not abolish the difference between *Sein* and *Sein-soll*, there can be true human freedom

Keywords

Schelling – Kant – System – Freedom – Metaphysics – Dualism

Einführung in der Welt-Freiheit Zusammenhang Problematik

Hier werden wir die Voraussetzungen der Rückkehr Schellings zu Kant in zwei Momenten aufzeigen. Zunächst (§ 1) werden wir die Begriffe System und Philosophie (H. Allison 2020; Deligiorgi 2012; Emundts 2013, pp. 13-15, 119-114, 221-259; Moran 2018; Palmquist 1993, pp. 247-264; Prauss 2017; Silber 2012, pp. 64-115, 225-260) analysieren, die Kant an verschiedenen Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* vorstellt, und wir werden kurz zeigen, wie ihr anschließende idealistische Werden eine Abkehr von Kants eigenem kosmischen und praktischen Philosophiebegriff hin zu einer Vorstellung von logischer oder idealer Vollkommenheit der Erkenntnis darstellt, die sowohl Kant als auch Schelling im Namen eines metasystematischen Systembegriffs ablehnen.

Zweitens (§ 2) überprüfen wir die verschiedenen Bedeutungen des kantischen Freiheitsbegriffs in seinen kritischen Werken im Lichte des Dualismus der Schellingschen mittleren Metaphysik und schlagen wir vor, dass es nur in einem dualistischen System, das den Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was sein kann oder soll, nicht aufhebt, wahre menschliche Freiheit geben kann.

Wir schlagen daher als Gegenstand weiterer Forschung vor, dass Schellings Begriff der Freiheit als Vermögen zum Gut und zum Böse auf Kants transzendentaler Freiheit als Fähigkeit, eine Kausalkette aus sich selbst anzufangen, beruht. In der späteren Entwicklung der Philosophien von Schelling, Fichte und Heidegger wird diese Freiheit mit dem Faktischen oder Nicht-Rationalen gleichgesetzt, das die Existenz bestimmt und das sowohl dem Empirischen als auch dem Logischen entgegengesetzt ist, das das Hegelsche idealistische System wesentlich zu versammeln sucht.

Nur so können wir Schellings besondere Behauptung verstehen, dass nur diejenigen, die Freiheit erfahren haben, alles zu ihr Analoges machen wollen könnte (SW VII, 351).² Obwohl Autoren wie Heidegger manchmal dazu neigen, die Freiheit unpersönlich zu interpretieren (GA 42, p. 15),³ werden wir hier die These einer strengen menschlichen Freiheit verteidigen, die nur in der Welt im Menschen und dank des Menschen erscheint. Wie wir sehen werden, folgt die menschliche Freiheit einem Fortschritt vom anfänglich nicht rationalen Gefühl zur Vernunft und zum Willen als Eigenschaften, die der Mensch im gesamten Universum verbreitet. Aus diesem Grund sagt uns Schelling, dass die menschliche Freiheit nicht mit dem Begriff des Systems im Widerspruch stehen kann, das als die breiteste Reihe von Bestimmungen angesehen wird, mit denen das reale Individuum verwandt ist. Das Wesentliche wird dann sein, zu klären, was wir unter System verstehen müssen, damit die menschliche Freiheit in ihrem Inneren nicht aufgehoben wird. Das von Schelling vorgeschlagene System stellt in diesem Sinne ein Weltsystem dar, das nicht in den idealen Konstruktionen der Philosophen enthalten ist, sondern für sich existiert; es darf nicht erfunden, sondern entdeckt werden (SW VII, 336; *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in SW VII, 421; *Erlangerer Vorlesungen*, in SW IX, 209-211).

Dies bringt uns zurück zur transzendentalen Philosophie. Freiheit ist der Ausgangspunkt der Reflexion, sich mit der endlichen Vernunft beschäftigt. In dem Maße, dass sie Vernunft ist, impliziert Freiheit ein bedingungsloses Denken. Als menschliche Freiheit ist es jedoch endliche. Heidegger spielt mit seinem Konzept der abgeleiteten Absolutheit oder Göttlichkeit, mit dem Schelling auch den Menschen in seinen Handlungen beschreibt, auf diese Art von Paradoxon eines bedingungslosen endlichen Prinzips an (SW VII, 347. Vgl. GA 42, pp. 122-123; Bieri 2002, pp. 27-37, 152-157, 181-182; Underwood Vaught 2011, p. 201).

Der Begriff transzendental erfasst an sich die Mehrdeutigkeit dieser doppelten Bedeutung. In der traditionellen Metaphysik der Antike und des Mittelalters, bis hin zu Spinoza, waren Transzendentale die allgemeinsten Begriffe, unter denen das, was als Sein, Einheit, Zahl oder Genus verstanden wird. Bei Kant wird der Begriff so umformuliert, dass er die Quellen und Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis anzeigt, und die alte Transzendentale selbst in den Bereich des Transzendenten, der sich außerhalb und jenseits der theoretischen Vernunft befindet, fallen (*KrV*, A 11/B 25, A 236/B 295-A 247/B 303). Jetzt bleibt nur ein Konzept, nämlich der Freiheitsbegriff, als richtig transzendent, aber mit einem legitimen praktischen Bereich bestehen. Aus diesem

² Vgl. Schelling (1856-1861), VII, 351 (= *FS*, in SW VII, 351).

³ Vgl. Heidegger (1988), 15. (= GA 42, 15).

Grund sprechen Exegeten von Kant wie L. Beck von transzendentaler Freiheit oder Spontaneität, das heißt der Fähigkeit, eine Kausalkette zu initiieren, als „transzendente Freiheit“ (Beck 1987, p. 40).

§ 1. – Kant über System und Philosophie im Rahmen des deutschen Idealismus

An dieser Stelle müssen wir bei Schellings Position zum transzendentalen Idealismus stehen bleiben. Nach M. Theunissen (1965, pp. 176, 181-185) ersetzt unser Autor das Konzept der abgeleiteten Absolutheit, der cartesisch-kantischen Wurzeln, durch eine Ansicht des menschlichen Geistes als das Absolute schlechthin. Gleichzeitig findet ab der *Freiheitsschrift* ein Prozess der Vergöttlichung des Menschen statt, der unter anderem durch die Lehre vom transzendenten Rückzug Gottes, das heißt der Kontraktion des Prinzips, erklärt wird.

In seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* bekräftigte Schelling, dass die Kontraktion der Beginn aller Realität sei (*SW VII*, 429), ein Phänomen, das wir mit Heideggers Rückzug der Götter in Verbindung bringen können (Heidegger 2012; Schulte 1992, p. 40). Unter Vergöttlichung sollten wir mit Zizek keinen Prozess der unbegrenzten Subjektivierung verstehen, sondern im Gegenteil der Vergöttlichung oder Objektivierung des Subjektiven (*SW VII*, 351. Vgl. Zizek 2007, p. 56).

In diesem Sinne sagen wir, dass Schelling sich kritisch in die Tradition der kantischen Philosophie einfügt, wenn es darum geht, die Kategorien der menschlichen Freiheit und des Systems zusammen zu denken. Wie wir erwartet haben, haben einige Autoren dieses Phänomen die Rückkehr des absoluten Idealismus zu Kant genannt (*SW VII*, 393, Fußnote 2. Vgl. Courtine 2012, p. 50; Hutter 1996; McGrath 2021, pp. 50, 106, 143, 198; Marquet 1973, pp. 544-545; Vetö 2002, pp. 572-580; *idem.* 1998, I, pp. 451-457; *idem.* 2000, II, pp. 460). Es ist jedoch angebracht, sich zu fragen, zu welchen Themen wir sagen können, dass Schelling zur kantischen Philosophie zurückkehrt. Wir schlagen vor, dass diese Änderung hauptsächlich als Verschiebung von einer für das Identitätssystem typischen monistisch-immanenten Philosophie hin zu einem neuen dualistischen Gedanken erfolgt.

Alle Dualismen, die sich in der mittleren Philosophie entwickeln, sind der ursprünglichen kantischen Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft verpflichtet. Wir kennen das berühmte Kant-Diktum, wonach die Aufgabe der Vernunftkritik darin besteht, theoretische Erkenntnis zu begrenzen, um Raum für Glauben zu erweitern (*KrV B XXX*). Dieses Diktum hat sowohl theistische Konnotationen, da es auf den Glauben an einen übersinnlichen Schöpfer der Welt sich bezieht, als auch auf anthropologische, sofern es den Unterschied zwischen Sein und Handeln oder, in Schellings Worten, zwischen Sein und Werden, erklärt (*SW VII* 358-359. Vgl. *GA* 42, pp. 150-155, 195-196, 202-203, 215-216; Carrasco Conde 2013, p. 101; Vetö 2002, p. 146).

Wir sind daher der Meinung, dass der kantische Dualismus einen negativen Einfluss auf das Systemkonzept hat, nämlich auf den Gedanken der Vernunft, der nach den Kategorien Identität und Einheit konzipiert wurde. Schelling selbst wird sich dieser

Tatsache bereits um 1809 bewusst, als er bestätigt, dass ein dualistisches System ein Zerreißen und Zerstoren der Vernunft impliziert (*SW VII*, 354). Wir müssen die Analyse demzufolge mit einer Erläuterung des Systembegriffs beginnen, der sich von Kant zum absoluten Idealismus Schellings und Hegels entwickelt.

Für den Idealismus besteht das System seit Reinhold und Fichte aus einer systematischen Ableitung und Konstruktion von Wissen, ausgehend von einem einzigen fundamentalen und selbstverständlichen Prinzip (Waibel, Danz und Stolzenberg 2018; *idem.* 2018b. Siehe auch Weber 1998, pp. 99-105, 141-147). Wie Reinhardt Lauth in seiner kritischen Analyse von Schelling gegen Fichtes *Wissenschaftslehre* erklärt, besteht ein wissenschaftliches System aus einer klaren und offensichtlichen Ableitung aller abgeleiteten Momente aus einem einzigen obersten Prinzip (Lauth 1975, p. 213; Beiser 1987, pp. 227-232).

Dieser Impuls des Systems findet seine entfernteste Ursache in der erneuten Lektüre und dem Einfluss von Spinoza und Spinozismus in Deutschland ab Mitte der 1780er Jahre und danach, als der *Pantheismusstreit* (1785) begann, das Problem der Systematik und Einheit des Wissens in Form eines metaphysischen Monismus, der die von Kant eröffnete Spaltung korrigieren würde (Moreau 2014, pp. 114-117; Solé 2013, pp. 9-113).

In Kant finden wir jedoch nicht die Forderung nach einer Ableitung von Wissen von einem einzigen und generativen theoretisch-praktischen Prinzip (Falkenburg 2021, pp. 209-270; Guyer 2005, pp. 277-313; Hahmann und Ludwig 2017; Palmquist 1993, pp. 67-106; Tangorra 2018). Vielmehr betrachtete der Philosoph aus Königsberg das System als eine Einheit nach den Zielen der Vernunft, das heißt nach subjektiven Prinzipien der Orientierung der Vernunft im Übersinnlichen. Die Einheit des Denkens als Zugang zu Sätzen ohne Widerspruch, aber ohne objektives Korrelat impliziert die Verwendung dessen, was Kant – nochmals – „Orientierung“ nennt. Die Orientierung ist eine Heuristik, um Referenzpunkte in einem homogenen Raum zu finden, beispielsweise ausgehend von der Körperdifferenz zwischen der linken und der rechten Seite des Körpers (*WDO*, AA 8: 131-147). In dem homogenen Raum des Übersinnlichen, der eine Art Ocean ist, der die Insel des Verstandes umgibt (*KrV A 236/B 295*), beruft sich Kant auf das Recht der Vernunft, sich an praktischen Zielen wie der menschlichen Freiheit und dem Glauben an einen sittlichen Schöpfer der Welt zu orientieren.

In der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant nach Aristoteles die Einheit der Methode, die verschiedenen Wissenschaften wie Mathematik, Physik oder Philosophie einerseits eigen ist, und des Objekts, das sich auf die theoretischen und praktischen Fähigkeiten bezieht, Natur und Freiheit, abgelehnt (*KrV A 795/B 823-A 831/B 859; A 812/B 843*). Auf diese Weise entfernte sich Kant vom methodischen Monismus von Spinoza (*Ethica III*, Vorwort) und führte einen Dualismus ein, den Autoren wie Beck die Theorie der zwei Welten genannt haben.⁴

⁴ Der Unterschied zu Platon besteht darin, dass es keine Beziehung der Gründung zwischen ihnen geben könnte, wie die es zwischen Erscheinung und Dinge an sich gibt. Vgl. *KrV B 306-307*.

Abschließend möchten wir auf die in der Architektonik der Vernunft eingeführte Kategorie des kosmischen Konzepts oder „Weltbegriff“⁵ der Philosophie verweisen.

Nach Kants Analyse ist der Begriff der Philosophie als Wissenssystem nur ein scholastischer Begriff. Dies bedeutet, dass nur die logische Perfektion des Wissens angesprochen wird, ohne einen anderen Zweck als die formale systematische Einheit. Es gibt jedoch auch ein kosmisches Systemkonzept oder Weltbegriff, der als „Wissenschaft der Bezugnahme allen Wissens auf die wesentlichen Ziele der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ verstanden wird (*KrV* A 838-839/ B 866-867), wonach sich der Philosoph als Gesetzgeber der Vernunft verhält, die eine praktische Einheit zum Wissen diktiert (*KrV* A 645 ff./B 673 ff.)⁶

In seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* und in seiner Eröffnungsvorlesung in Erlangen – später im Jahr 1821 - kritisiert Schelling das geschlossene und einzigartige Konzept eines Systems, das Hegel zuzuschreiben ist, als scholastisches und lediglich ideal-abstraktes System (*SW* VII, 421). Wir werden sehen, wie unser Autor einen realistischen Begriff vom System vorschlägt, den er das „System der Welt“ - oder das „Weltsystem“ - nennt, dessen philosophische Systeme partielle und historische Ausdrücke sind (Schwab 2018, pp. 213-217).⁷

Ein solches System, so Schelling, bildet den metasystematischen Rahmen, in dem die Abfolge von Systemen in der Geschichte der Philosophie stattfindet. Dieser Prozess wird von den ungelösten immanenten Problemen jeder Denkschule angetrieben, und der Rahmen oder das Weltsystem selbst darf nicht erfunden, sondern entdeckt werden, weil es sozusagen reell schon existiert (*Erlangerer Vorlesungen*, in *SW* IX, 209-211).⁸ Dieser Begriff des Weltsystems bezieht sich auf die Kategorie der Welt als Gesamtheit aller Sinnfelder, die zum Beispiel vom neuen Realismus von M. Gabriel vorgeschlagen wurden (Gabriel 2013).

§ 2. – Kants Freiheitsüberlegung als Eingangspunkt Schellings neuer Weltansicht der Freiheit ab 1809

Nachdem wir die Entwicklung der Systemgedanke von Kant zum deutschen Idealismus geklärt haben, müssen wir auf die Problematik seiner Verbindung mit dem Begriff der Freiheit im transzendentalen Idealismus und in Schellings mittlerer Metaphysik zurückkommen.

⁵ In Bezug auf den Weltbegriff in der Architektonik der reinen Vernunft vgl. Caimi 2017, pp. 157-170. Sehr bemerkenswert zu betonen ist es die Hypothese von Professor Caimi, nachdem es eine Verbindung zwischen der Weltbegriff der Architektonik und der Konstitution eine neue Art von praktisch-dogmatischen Metaphysik nach dem Faktum der praktischen Vernunft gäbe. Siehe auch McGrath 2021, p. 143; Ypi 2021, pp. 18-36.

⁶ Mehr über die Beziehung zwischen Gewissheit und moralischen Prinzipien in Kants praktischen Philosophie in Emundts 2016, pp. 495-521. Siehe auch Zöllner 2017b, pp. 171-182; Ypi 2021, pp. 132-151.

⁷ Zum Verhältnis des Systems bei Schelling und Hegel zum Differenzbegriff vgl. Schwab 2017, pp. 261-290.

⁸ Fast am Ende des Jahrhunderts wird Nietzsche dieser Gedanke wiederholen, nach dem alle mögliche Philosophien eine bestimmte Reihenfolge in dem Metasystem des Denkens folgen. Vgl. Nietzsche (1967-1977), Band 5, § 20, p. 34. (= KSA 5, p. 34)

Schelling schreibt seine Reflexion über die Freiheit im Rahmen des kantischen Idealismus. In seiner Analyse der Abhandlung von 1809 erinnert Heidegger daran, dass Schelling Kant hier grundsätzlich folgt: die Tatsache der Freiheit ist unvorstellbar und das Einzige, was wir uns vorstellen können, ist dieser enigmatischen Charakter der menschlichen Freiheit. Freiheit ist unvorstellbar, weil, wie wir gesehen haben, ihr Gebiet im Transzendenten liegt, das Heidegger der „Vollzug des Seins“ nennt, und nicht wie alle anderen Erscheinungen im Bereich der Vorstellung (GA 42, p. 281).

Um diesen zentralen Charakter der menschlichen Freiheit als Vollzug des Seins zu verdeutlichen, ist es angebracht, auf Schellings Periode zurückzugehen, der als Naturphilosophie bekannt ist (1797-1806).

Darin beginnt unser Autor damit, die ontologische und praktische Priorität des fichteschen Ichs umzukehren und es eher in die Natur zu setzen, die als objektives Subjekt-Objekt, das heißt als objektive Gründungsidentität gedacht ist (*System des transzendentalen Idealismus*, in SW III, 361-376. Vgl. Schnell 2016, p. 21). Die Merkmale der Aktivität und Spontanität, die dem Selbst zugeschrieben werden, wie die der Objektivität und der unendlichen realen Produktivität der Natur, sind in einem einzigen Prinzip vereint. Der schellingsche Begriff der Vernunft oder des Grundes hat also einen ähnlichen Sinn wie die kantische praktische Vernunft, führt aber auch eine bestimmende Verwendung ein, die Kant nicht zugegeben hat, für die Ideen, die das Subjekt und die Substanz als freien Willen bestimmen (*Bruno*, in SW IV, 245-248; *FS*, in SW VII, 347. Vgl. Beiser 2002, pp. 530-535; Gaudio 2009, pp. 232, 242).

Nun nimmt Schelling 1809 erneut diese Position der Einheit gegen Kant und Fichte ein, als er versucht, die kantische methodologische Lehre der zwei Welten abzulehnen.

Der spätere Idealismus, beeinflusst von der romantischen Kritik an Fichte, insbesondere von Hölderlin und Novalis, hatte im Dualismus die implizite Voraussetzung der Einheit gesehen, die nun ontologisch begründet werden musste, wenn er Spinoza – einem von der deutschen Philosophie seit Jacobi als deterministisch und materialistisch angesehenen Autor – die Position der systematischen Einheit nicht nachgeben wollte (Hölderlin 1795).

Um die von den Romantikern an Kant und Fichte gerichtete Kritik der Einheit besser zu verstehen, die Schelling weitgehend fortsetzt, ist es notwendig, Kants vielfältige Sinne der Freiheit zusammenfassend zu rekonstruieren.

Die Möglichkeit eines transzendentalen Freiheitsbegriffs gegen die deterministische Auslegung der Naturgesetze wurde von Kant in der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* begründet. Dieses Ergebnis wurde teilweise durch die im Diktum des Prologs B angekündigte Verringerung des ontologischen Status der empirischen Erkenntnis angedeutet. Zwar sind die Naturgesetze im Sinne der Newtonschen Physik deterministisch, aber sie regeln die Dinge an sich nicht, sondern die für ein erkennendes Subjekt Erscheinungen (Allison 2020, pp. 250-258; Düsing 2021, pp. 325-327). Wenn ein Objekt von diesen Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung abgezogen wird, gelten die Naturgesetze nicht für es. Dies ist genau der Fall der transzendentalen Freiheit, die sich im Bereich des Denkbaren oder der logischen

Möglichkeit befindet, aber nicht des realen oder metaphysischen (*KrV* A 444/B 472 ff.; A 558/B 586; *KpV*, AA 5: 3-4. Vgl. Beck 1987, pp. 258-286.).

Später in der *Kritik* betrachtet Kant den praktischen Begriff der Freiheit, der aristotelischen Wurzeln, als die Fähigkeit, den Antrieb der Sinnlichkeit im Handeln einzudämmen und ihm Überlegungen oder rein rationale Motive voranzugehen (*KrV* A 533/B 561 ff., A 801-803/B 829-831).⁹ Diese Dualität zwischen der empirischen und der denkenden Betrachtungsweise des Subjekts verstärkt die ontologische und nicht-methodologische Auffassung der sogenannten Lehre der zwei Welten bei Kant (*KrV* A 541/B 569).

Abschließend ist es zu erwähnen, dass Kant in einer berühmten Rezension eines Textes von Schulz beide Freiheitsbegriffe als getrennt beibehält, in der *Kritik der praktischen Vernunft* jedoch die Abhängigkeit des praktischen Begriffs, als Überlegung vom transzendental-transzendenten Begriff als Macht von aufrechterhielt eine Kausalkette von sich selbst anzufangen, verteidigte (*KpV*, AA 5: 95-97; *RezSchulz*, AA 8: 14). Dies ist doch verständlich, da bloße aristotelische Überlegungen nicht als Freiheit angesehen werden können, wenn wir nicht sicher sind, dass ihr Grund unabhängig aus dem Subjekt entsteht. Ohne diese transzendente Dimension der Freiheit kann praktische Freiheit als Illusion oder unvollständige Wahrnehmung der Handlungsgründe betrachtet werden (Spinoza, *Ethica* II, 47-49. Vgl. Allison 2020, pp. 300-309, 377-387).

Schelling fängt seine Analyse, wie wir bemerkt haben, aus dem transzendentalen Begriff von Freiheit oder Spontaneität an. Es versucht jedoch, Elemente der Entscheidungs- und Wahltheorie, an denen Kant in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und in *Die Anthropologie in pragmatischem Sinne* arbeitet, in eine einheitliche Lehre einzubeziehen. Wir haben bereits den Grund erwähnt: wenn hier keine Position der Einheit mit dem empirischen Subjekt erreicht wird, besteht die Gefahr, dass die von der konkreten Wahl getrennte transzendente Freiheit durch Spinozas monistische Ontologie zur Illusion gebracht wird. Mit anderen Worten, die Position der Einheit muss auf der Seite der menschlichen Freiheit und nicht auf der des Systems oder der Welt erreicht werden (*SW* VII, 336-337).

Gleichzeitig möchte unser Autor zeigen, wie die menschliche Freiheit als Entwicklung der Natur, die als Gottes Selbstobjektivierung betrachtet wird, eingeschrieben oder wirklich möglich ist. Das meinen wir, wenn wir Schellings mittleren Metaphysik als „theo-kosmogonische“ Lehre betrachten.

Dieser anthropologische Standpunkt in Bezug auf die Freiheit und die theo-kosmogonische Sichtweise in Bezug auf die Entwicklung des Weltsystems bilden die schellingsche Antwort auf das Rätsel der Verbindung der transzendentalen Freiheit mit den empirischen Bestimmungen der Erfahrung. Der Idealismus bleibt in der formalen Dimension, das heißt im Wesentlichen der Freiheit, bestimmt aber im Gegenteil nicht als Freiheit das Wesen von allem, was existiert (*SW* VII, 351-352. Vgl. Gerlach 2019, pp. 223-231).

Unser Autor kritisiert Kant gerade deshalb, weil er den transzendentalen Begriff der Freiheit nicht auf die Betrachtung aller Phänomene des Universums ausgedehnt und

⁹ Mehr dazu in Aristoteles 2017, pp. 79-96, insbesondere pp. 87-92; Allison 2020, pp. 286-298.

damit die Freiheit seiner deterministisch-spinozistischen Vernichtung ausgesetzt hat (KpV, AA 5: 94. Vgl. Kosch 2006, pp. 26-31).

Da, wie Heidegger bestätigte, Freiheit der eigentliche Begriff des an-sich oder des Vollzuges des Seins ist, das über die Vorstellung hinausgeht, kann dieser Begriff als Grundlage für alles an sich – nämlich für alles schlechthin – und nicht nur des Subjekts betrachtet werden. Aus diesem Grund bekräftigt Schelling, dass „Um also die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin.“ (SW VII, 352).

Dieser Anspruch, den freien Charakter oder an sich die Freiheit auf die anderen Bereiche der Wesen auszudehnen, macht Schelling zu einem Vorgänger der Wendung Schopenhauers zum Primat des Willensbegriffs als Grund (Schopenhauer 2009, § 23-25).

Mit den Worten von M. Theunissen schlägt Schelling vor, den formalen und allgemeinen Begriff der Freiheit des kantischen Idealismus zu ergänzen, indem das eigentliche anthropologische Element einer Orientierung an Gut und Böse einbezogen wird (Theunissen 1965, pp. 178-179, 189; Habermas 2006, pp. 159-187).¹⁰ Wie wir wissen, schreibt Heidegger unserem Autor zu, dass er die Eigenschaft des formalen kantischen Freiheitsbegriffs hervorgehoben und gleichzeitig dessen Mangel an radikaler Unabhängigkeit erfasst hat, soweit er in seiner praktischen Bedeutung als eine der Natur entgegengesetzte Rationalität definiert wurde (GA 42, p. 145).

Wir müssen hier kurz auf Schellings Naturphilosophie zurückkommen, wenn wir die Rolle, die unser Autor dieser Lehre bei der Überwindung des unbestimmten Charakters von Kants und Fichtes transzendentaler Freiheit zuweist, vollständig verstehen wollen. Die Frage ist also nicht so sehr, was es heißt, frei zu sein. Wir wissen das gerade: es besteht darin, eine Kausalkette von sich selbst aus anfangen zu können und spontan zu handeln. Ebenso hat Freiheit eine praktisch-psychologische Dimension, nämlich die Fähigkeit, aus ausschließlich rationalen Gründen zu handeln, den unmittelbaren Antrieb der Sinnlichkeit abzulehnen und Überlegungen vor Handlungen zu stellen. Es geht vielmehr darum zu klären, wie eine freie Handlung in der Welt möglich ist, die als „Welt der Sinne“ oder als System empirischer Bestimmungen verstanden wird, in die die Freiheit des Menschen eingeschrieben sich befindet und wirkt.

Die Antwort auf diese Frage lag bereits implizit in der Naturphilosophie, die Schelling als objektive und wirkliche Umkehrung des transzendentalen Idealismus ansah. Laut unserem Autor müssen wir uns vorstellen, wie alles, was wirklich ist, das heißt die Natur oder die Welt der Dinge, auf Tätigkeit, Leben und Freiheit beruht, die grundsätzlich das freie oder praktische Subjekt charakterisieren und nicht nur, wie bei Kant und Fichte, dass freie Tätigkeit reell wirksam ist. Nichts kann außerhalb der Sphäre der Freiheit liegen, die als Grundlage der Welt verstanden wird (SW VII, 337). Es geht daher darum zu klären, inwieweit nicht nur *Ichheit* alles ist, sondern dass *alles* Ichheit ist (SW VII, 351).

A. Bowie interpretiert diese Passagen aus der Schrift von 1809 ähnlich, wenn er bestätigt, dass Schelling versucht, die kantisch-fichtesche Hiatus zwischen Freiheit und Natur in ihnen zu korrigieren, sich im Bereich der vollen Realität niederzulassen und die

¹⁰ Siehe auch ein ähnlicher Einwand gegen den Idealismus in Marx (2016), I, *These über Feuerbach*, These I.

Freiheit „in der Welt“ zu erweitern. Freiheit kann nicht länger nur das Wesen des Subjekts sein, denn wie wir in der romantischen Kritik gesehen haben, kann das Subjekt nur als ein vom Objekt getrenntes Prinzip und folglich in einer nicht begründeten Dualität lokalisiert werden, die eine nicht-thetische Einheit voraussetzt.¹¹ Das Ich oder Subjekt zum Prinzip der Philosophie zu machen, wie Schelling selbst vorgeschlagen hatte, führte in Fichte zu einem Verlust des Absoluten oder, wie Bowie im heideggerischen Jargon feststellt, zu einem Missverständnis der Offenbarung der Welt (Bowie 1993, pp. 88-90).

Schelling muss aber auch die steigende Notwendigkeit überwinden, zu der ihn die monistisch-immanente Logik des spinozistischen Identitätssystems von 1801-1804 führte (*System der gesamten Philosophie*, in *SW IV*, 565-572). Denn in der Tat, wenn Freiheit nur eine Erkenntnis der inneren Notwendigkeit aller Dinge sei, dann wird die Spontaneität des Individuums zur bloßen Erscheinung, und die Freiheit selbst wird in der Entfaltung der Totalität aufgehoben. Das haben wir gemeint, als wir mit Schelling vor der deterministischen Gefahr gewarnt haben, die dem Anspruch zugrunde liegt, das System der Philosophie nach den Kategorien der Identität und Einheit zu denken (Lauth 1975, pp. 214-225).

Dieses System hat auch negative Auswirkungen für die richtige ontologische Einschätzung der Natur, die unser Autor als Prozess, dynamische Entwicklung oder als Realität *extra et praeter deum* konzipieren möchte. Tatsächlich kann eine deterministische und monistisch-immanente Metaphysik, die wie das Identitätssystem der Begriff der Totalität anspricht, keine wirkliche Bewegung oder Entfaltung, in der etwas wirklich Neues entsteht, erklären. Sie muss dies vielmehr in einer bloßen überzeitlichen logischen Bewegung zusammenfassen, die innerhalb der Substanz, Gottes, des Begriffes oder der absoluten Idee stattfindet.¹²

Schlussfolgerungen

In diesem Artikel haben wir uns mit den Begriffen System und Freiheit in Kants *Kritik der reinen Vernunft* befasst, und zwar im Lichte der späteren idealistischen Entwicklung, die zum absoluten Idealismus von Schelling und Hegel führt, und seiner späteren Auflösung, laut unserer Hypothese, in Schellings mittleren Metaphysik. Unserer Hypothese zufolge bezieht sich Schellings sogenannte Rückkehr zu Kant in seiner mittleren und Spätphilosophie auf den methodologischen und metaphysischen

¹¹ Diese nicht-thetische oder vorausgesetzte und undenkbbare Einheit identifiziert Schelling in seiner gesamten mittleren und späten Philosophie (*SW IV*, 358; VI, 185; XIII, 60) mit dem Grund oder dem finsternen Abgrund der Realität. Vernunft und Denken werden zu abgeleiteten Instanzen dieses Unvordenklichen, obwohl das Denken die erkenntnistheoretische Reduplikation oder Umkehrung des Seins durch die Reflexion hindurchgehen lässt, als ob sie das Sein selbst wäre. Vgl. Frank 1992, pp. 193-197; *idem*. 2014, pp. 128, 131-132, 142-143; *idem*. 2018, pp. 238-243; Schulze 1957, p. 578; Tritten 2012, pp. 76-77.

¹² Eine Position die Schelling selbst verteidigt hatte, als er nach Fichte einen ethischen Idealismus präsentierte: *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), in *SW I*, 198. Siehe auch Vicente Serrano 2008, pp. 193-199.

Zum Unterschied zwischen der rein logischen Denkbewegung in der Reflexion und der wirklichen Bewegung in Natur und Geschichte, deren Unwissenheit Schelling den monistisch-immanenten Systemen Spinozas und Hegels zuschreibt, vgl. Sommer 2015, pp. 109-112, 374-377; Tritten, 2012, pp. 332-333; Gerlach 2019, pp. 131-157; McGrath 2021, pp. 86-108.

Dualismus, den dieser zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, Sein und Werden aufstellt und auf dem die Möglichkeit sowie die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit, wie Schelling sie ab 1809 denkt, beruht.

Hier haben wir also die Voraussetzungen dieser Rückkehr Schellings zu Kant in zwei Momenten gezeigt. An erster Stelle haben wir die Begriffe von System und Philosophie analysiert, die Kant an verschiedenen Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* vorstellt, und wir haben kurz aufgezeigt, wie der Verlauf des späteren idealistischen Denkens eine Abkehr von Kants eigenem kosmischen und praktischen Philosophiebegriff hin zu einer Vorstellung von logischer oder idealer Vollkommenheit des Wissens darstellt, die sowohl Kant als auch Schelling im Namen eines metasystematischen Systembegriffs ablehnen.

An zweiter Stelle haben wir die verschiedenen Bedeutungen des kantischen Freiheitsbegriffs in seinen kritischen Werken im Lichte des Dualismus von Schellings mittleren Metaphysik überprüft. Wir haben darum vorgeschlagen, dass es nur in einem dualistischen System, das den Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was sein kann oder soll, nicht aufhebt, wahre menschliche Freiheit geben kann. Wir haben als Gegenstand weiterer Forschung auch vorgeschlagen, dass Schellings Begriff der Freiheit als Vermögen zum Gut und zum Böse auf Kants transzendentaler Freiheit als Fähigkeit, eine Kausalkette aus sich selbst anzufangen, beruht.

In der späteren Entwicklung der Philosophien von Schelling, Fichte und Heidegger wird diese Freiheit mit dem Faktischen oder Nicht-Rationalen gleichgesetzt, das die Existenz bestimmt und das sowohl dem Empirischen als auch dem Logischen entgegengesetzt ist, das das Hegelsche idealistische System zu erfassen sucht.

Miklos Vetö hat der Grund bei Schelling - aus der das hier von uns angedeutete vorrationale oder faktische Moment folgt - mit der Materie oder *chora* im platonischen Timaios sowie mit dem Begriff des Noumenon in der kantischen Philosophie identifiziert (Vetö 1998).

Obwohl dieser Vergleich den thematischen Rahmen unserer Arbeit, die sich mit der vergleichenden Analyse der Begriffe Freiheit und System befasst, sprengt, möchten wir dennoch die folgenden Überlegungen zum Zusammenhang zwischen dem Grund bei Schelling und dem Grenzbegriff des Noumenon bei Kant anfügen.

Ihr gemeinsamer Punkt liegt in dem heteronomen Element, das die Welt sowohl in die empirische Erkenntnis als auch in die Erforschung des metaphysischen, übersinnlichen, ultimativen Substrats der Welt selbst einbringt und das als solches nicht in einer Beziehung der Einheit oder Kontinuität mit dem Empirischen oder mit dem bloß Rationalen oder Logischen gefunden werden kann. Deshalb weist Vetö zu Recht darauf hin, dass sich der Bereich des Faktischen nicht auf das Empirische bezieht, sondern auf dasjenige Element, das sich vom Empirischen und Rationalen abgrenzt und die Bedingungen der Möglichkeit beider konstituiert (2002, p. 73).

Sowohl Schellings Grund als auch Kants Grenzbegriff des Noumenon verweisen nach außen hin auf die systematische Grenze des totalisierenden Anspruchs der selbstbewussten Vernunft, die in Hegels System verkörpert ist, und öffnen die Möglichkeit der zeitgenössischen Untersuchungen, die, ausgehend von Kierkegaard und

Heidegger, den rätselhaften und „nie ausgehenden“ Charakter der freien Existenz zu erleuchten suchen.

Literaturverzeichnis

Kants und Schellings Ausgaben

Kant, I., (1900 ff.), *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, Alemania.

Schelling, F. W. J. von (1856–1861), *Schellings Sämtliche Werke*, XIV Bände, Hrsg. K. F. A. Schelling, Cotta, Alemania.

Andere Primärliteratur

Heidegger, M. (1971₁/1988), *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, in: *Gesamtausgabe* 42, Vittorio Klostermann, Alemania.

Heidegger, M. (1935₁/2012), *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Vittorio Klostermann GmbH, Alemania.

Nietzsche, F. W. (1967-1977), *Kritische Studienausgabe*, 15 Bände, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Alemania.

Spinoza, B. (1925), *Opera*, 4 Bände, Winter, Alemania.

Andere Ausgaben

Aristoteles (2017), *Nikomachische Ethik*, trad. G. Krapinger, Reclam, Alemania.

Marx, K. und Engels, F. (2016), *Escritos seleccionados*, vol. 2, Akal, España.

Schopenhauer, A. (1859₁/2009), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Anaconda, Alemania.

Literatur

Allison, H. (2020), *Kant's Conception of Freedom. A Developmental and Critical Analysis*, Cambridge University Press, Inglaterra.

Beck, L. W. (1987), „Five concepts of Freedom in Kant“, en Srzednick y Korner (eds.), *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Martinus Nijhoff Publishers, Países Bajos, pp. 35-51.

Beiser, F. C. (1987), *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Estados Unidos e Inglaterra.

Beiser, F. C. (2002) *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Estados Unidos e Inglaterra.

Bieri, P. (2002), *El oficio de ser libre*, Ariel, España.

Bowie, A. (1993), *Schelling and modern european philosophy. An introduction*, Routledge, Inglaterra.

Caimi, M. (2017), „Der Begriff der praktisch-dogmatischen Metaphysik“, en Hahmann y Ludwig (eds.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik*, Hamburg, Alemania, pp. 157-170.

Carrasco Conde, A. (2013), *La limpidez del mal*, Plaza y Valdés, España.

- Courtine, J.-F. (2012), *Schelling entre temps et éternité. Histoire et préhistoire de la conscience*, Vrin, Francia.
- Deligiorgi K. (2012), *The Scope of Autonomy. Kant and the Morality of Freedom*, Oxford University Press, Inglaterra.
- Düsing, E. (2021), *Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit der Seele. Religionsphilosophie von Kant zu Nietzsche*, Brill, Alemania.
- Emundts, D. (2013), *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*, Walter de Gruyter, Alemania y Estados Unidos.
- Emundts, D. (2016), „Über Gewissen und Gewissheit“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64,4, pp. 495-521.
- Falkenburg B. (2021), *Kant's Cosmology From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*, Springer, Países Bajos.
- Frank, M. (1992), *Die unendliche Mangel am Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Wilhelm Fink, Alemania.
- Frank, M. (2014), " 'Identity and non-identity': Schelling's path to the 'absolute system of identity' ", en L. Ostaric (ed.) *Interpreting Schelling: Critical Essays*, Cambridge University Press, Inglaterra, pp. 120-144.
- Frank, M. (2018), *Reduplicative Identität: der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Frommann-Holzboog, Alemania (*Schellingiana* 28).
- Gabriel, M. (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein Buchverlage GmbH, Alemania.
- Gaudio, M. (2009), "Schelling. En el vientre de Dios", en B. von Bilderling (ed.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Eudeba, Argentina, pp. 229-254.
- Gerlach S. (2019), *Handlung bei Schelling. Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk*, Vittorio Klostermann, Alemania.
- Guyer, P. (2005), "The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy", en *idem.*, *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*, Oxford University Press, Inglaterra, pp. 277-313.
- Habermas, J. (2006), "Libertad y determinismo", en *idem.*, *Entre el naturalismo y la religión*, Paidós, España, pp. 159-187.
- Hahmann, A. und Ludwig, B. (2017), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, Felix Meiner, Alemania.
- Hutter, A. (1996), *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Alemania.
- Kosch, M. (2006), *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Clarendon Press, Inglaterra.
- Lauth, R. (1975), *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftlehre*, Karl Alber, Alemania.
- Lauth, R. (2006), *La concepción del sistema de la filosofía en Descartes*, Universidad de Málaga, España.

McGrath, S. J. (2021), *The Philosophical Foundations of the Late Schelling*, Edinburgh University Press, Escocia.

Madore, J. (2011), *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant. Deceiving Reason*, Continuum, Inglaterra.

Marquet, J.-F. (1973), *Liberté et existence*, CERF, Francia.

Matthews, P. M. (1997), *The Significance of Beauty. Kant on Feeling and the System of the Mind*, Springer, Países Bajos.

Moran, K. (2018), *Kant on Freedom and Spontaneity*, Cambridge University Press, Inglaterra.

Moreau, P.-F. (2014), *Spinoza et le spinozisme*, Presses Universitaires de France, Francia.

Palmquist, S. R. (1993), *Kant's System of Perspectives. An architectonic Interpretation of the Critical Philosophy*, University Press of America, Estados Unidos e Inglaterra.

Prauss, G. (2017), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klosterman, Alemania.

Rodriguez, J. J. (2022), *L'abîme de l'imagination: L'essor et la chute de l'idéalisme esthétique chez Kant et Schelling*, Traugott Verlag, Alemania (im Druck).

Schwab P. (2018), „Vom Prinzip zum Indefiniblen. Schellings Systembegriff der Weltalter und der Erlanger Vorlesung im Lichte der Auseinandersetzung mit Hegel“, en Waibel, Danz y Stolzenberg, J. (eds.), *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821)*, Felix Meiner, Alemania, pp. 199-224.

Schwab P. „A = A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel“, en D. Emundts, y S. Sedgwick (eds.), *Logik Logic*, Walter de Gruyter, Alemania y Estados Unidos, pp. 261-290.

Schnell, A. (2016), « La légitimation de la “nécessité logique”: la position de Hegel face à Fichte et Schelling dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* », *Revue germanique internationale* [Online], 24 | 2016, eingestellt am 01.01.2020, eingesehen am 07.05.2021. URL: <http://journals.openedition.org/rgi/1617>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rgi.1617>.

Schulte, C. (1992), „Zimzum in the Works of Schelling“, *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, pp. 21-40.

Schulze, W. A. (1957), „Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11,4, pp. 575-593.

Silber J. (2012), *Kant's Ethics. The Good, Freedom, and the Will*, Walter de Gruyter, Alemania y Estados Unidos.

Solé, M. J. (2013), “Estudio preliminar. *La polémica del spinozismo*. Antecedentes, desarrollo y consecuencias”, in: *idem.*, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, pp. 9-112.

Sommer, K. (2015), *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*, Meiner, Alemania (*Paradeigmata* 33).

Tangorra, M. (2018), *Sistema y libertad en la filosofía crítica de Kant*, Teseo Press, Argentina.

Theunissen, M. (1965), “Schellings anthropologischer Ansatz”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, 174-189.

Tritten, T. (2012), *Beyond Presence. The Late F. W. J. Schelling's Criticism of Metaphysics*, Walter De Gruyter, Alemania y Estados Unidos.

Underwood Vaught, A. (2011), *The Specter of Spinoza in Schelling's Freiheitsschrift*, UMI, Estados Unidos.

Vetö, M. (2002), *Le fondement selon schelling*, L'Harmattan, Francia.

Vetö, M. (1998/2000), *De Kant a Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 Bände, Jérôme Millon, Francia.

Vicente Serrano, M. (2008), *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Plaza y Valdés, España.

Waibel, V. L., Danz C. y Stolzenberg, J. (2018), *Systembegriffe um 1800-1809. Systeme In Bewegung. System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus*, Band IV, Felix Meiner, Alemania.

Waibel, V. L., Danz C. y Stolzenberg, J. (2018b), *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821). System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus*, Band V, Felix Meiner, Alemania.

Weber, J. (1998), *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*, Georg-August-Universität Göttingen, Alemania.

Ypi, L. (2021), *The Architectonic of Reason. Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford University Press, Estados Unidos.

Zizek, S. (2007), *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*, Verso, Inglaterra.

Zöller, G. (2017), "German Realism: The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer", en K. Ameriks (ed.), *Cambridge companion to german idealism*, Cambridge University Press, Estados Unidos, pp. 292-313.

Zöller, G. (2017b), "Von der Wissenschaft zur Weisheit. Kant über die Fortschritte der Metaphysik", en Hahmann y Ludwig (eds.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik*, Felix Meiner, Alemania, pp. 171-182.

