

DOI: https://doi.org/10.56550/d.4.2.2	Original research article	
Received on: August 26, 2025	Accepted on: December 17, 2025	Published on: May 21, 2026

Matthew Nini

Institute of Philosophy, Zagreb
mnini@ifzg.hr

DAS REALE UND DAS IDEALE ALS HERMENEUTISCHE PRINZIPIEN IN SCHELLINGS *FREIHEITSSCHRIFT*

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz¹ bietet eine umfassende Interpretation von F.W.J. Schellings *Freiheitsschrift* (1809). Dabei wird die These vertreten, dass die *Freiheitsschrift* als ein ausgedehnter Dialog zwischen zwei philosophischen Prinzipien gelesen werden kann: Realismus und Idealismus. Obwohl diese Begriffe für Schelling nicht neu sind, gewinnen sie 1809 eine neue Bedeutung. Abrückend vom statischen Absoluten der Identitätsphilosophie erkennt Schelling eine produktive Spannung zwischen Realismus und Idealismus, die auf einer grundlegenden Ebene ihren Ausdruck in den logischen Prinzipien der Identität und des zureichenden Grundes findet. Das Streben nach einer Versöhnung dieser Prinzipien führt zur Suche nach einem höheren Realismus, der über Realismus und Idealismus steht und beide logischen Prinzipien integriert, wie durch den *Ungrund* als Substrat verdeutlicht wird, demgemäß das Einzelne eingewickelt oder entfaltet wird. Metaphysisch wird dies durch zwei Prinzipien in Gott repräsentiert: das idealistische *existierende Wesen* und den realistischen *Grund seiner Existenz*. Während diese theoretisch im Gleichgewicht bleiben, erweist sich Schellings Anwendung dieser Prinzipien auf die Moralphilosophie als problematisch: Insbesondere bei der intelligiblen Tat verlagert er das Gewicht einseitig zugunsten der idealistischen Seite und entfernt sich zu weit von der faktischen Welt. Die in diesem Aufsatz vorgeschlagenen Lösungen bestehen darin, die Freiheitsschrift abschnittsweise zu interpretieren und Schelling bisweilen contra Schelling zu lesen, um die beiden Prinzipien auszugleichen.

Schlüsselwörter: Deutscher Idealismus; F.W.J. Schelling; *Freiheitsschrift*; Theodizee; Pantheismusstreit

¹ Dieser Aufsatz wurde im Rahmen des Projekts “The Concept of Possibility in Martin Heidegger and in the Wider Context of European Philosophy (MogMarH)” am Institut für Philosophie erstellt, das vom Ministerium für Wissenschaft und Bildung der Republik Kroatien begutachtet und vom „National Recovery and Resilience Plan 2021–2026“ der Europäischen Union – „NextGenerationEU“ – finanziert wird.

THE REAL AND THE IDEAL AS HERMENEUTIC PRINCIPLES IN SCHELLING'S *FREEDOM ESSAY*

Abstract

This paper offers a comprehensive interpretation of F.W.J. Schelling's 1809 *Freedom Essay*. It does so by claiming that the *Freedom Essay* can be read as a protracted dialogue between two philosophical principles, Realism and Idealism. While these are not new terms for Schelling, they achieve new significance in 1809. Moving away from the static Absolute principle of the Identity Philosophy, Schelling sees a productive tension between realism and idealism, signified at the broadest level by the logical principles of Identity and Sufficient Reason. The quest for a reconciliation of these principles will lead to the search for a Higher Realism that stands above realism and idealism, and integrates both logical principles, shown by the *Ungrund* as a substratum according to which particulars are infolded or unfolded. Metaphysically, this will be represented by two principles in God: the idealist *Existirendes Wesen* and the realist *Grund seiner Existenz*. While theoretically, these will remain balanced, Schelling's application of the dynamic pair to moral philosophy will be problematic: particularly in the Intelligible Deed, Schelling will overdetermine the idealist side, moving too far away from the factual world. The solutions to this, applied in this paper, will be to interpret the Freedom Essay section by section, sometimes reading Schelling *contra* Schelling in order to balance the two principles.

Key words: German Idealism; F.W.J. Schelling; *Freedom Essay* (*Freiheitsschrift*); Theodicy; Pantheism Controversy

1. Schellings Suche nach einem höheren Realismus

Im Mai 1806 gab Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) seine Professur in Würzburg auf, um eine Forschungsstelle an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München anzutreten. Seine ersten Jahre dort waren geprägt von folgenreichen Begegnungen. Der neue Akademiedirektor, Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), versöhnte sich (nach langen Streitigkeiten) zunächst mit Schelling, ehe erneute Spannungen aufkamen. Ebenfalls an der Akademie tätig war Franz von Baader (1765–1841), mit dem Schelling nicht nur über Jacob Böhme (1575–1624), sondern auch über Oetinger, Silesius, Hamann, Swedenborg und Paracelsus diskutierte (Tilliette, 1970, Bd. I, S. 504–506; Fuhrmans, 1954, S. 160–163). Die deutsche Philosophie selbst befand sich im Umbruch: eine zweite Phase der Romantik hatte begonnen, Friedrich Schlegel widmete sich indologischen

Studien, und Hegel hatte 1807 gerade die *Phänomenologie des Geistes* veröffentlicht. Schelling deutete die neuen Schriften dieser beiden Autoren als Angriffe auf seine in Würzburg entwickelte *Identitätsphilosophie*. Als Reaktion darauf versuchte er in München, die Lücken seines Systems durch die Herausgabe einer Edition seiner bisherigen Werke zu schließen.

Die Auswahl der in den *Philosophischen Schriften* (1809) enthaltenen Werke ist aufschlussreich: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795-96); *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1797); und *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807). Die ersten drei gehören zur frühesten Phase von Schellings Karriere und markieren den Übergang von seinem Fichte-inspirierten Ansatz in *Vom Ich als Prinzip* hin zur Naturphilosophie. Der vierte Text, für die *Philosophischen Schriften* überarbeitet, enthält acht lange Fußnoten als Erwiderung auf Jacobis Einwände.² Doch wenn dieser Band eine defensive Maßnahme darstellt – wo bleiben dann die am stärksten kritisierten Werke der Identitätsphilosophie aus der Würzburger Zeit? In seinem Vorwort zur *Phänomenologie des Geistes* hatte Hegel Schellings Versuch, alle Formen endlicher Existenz mit dem Einen Unendlichen zu versöhnen, als „Nacht, worin alle Kühe schwarz sind“ (Hegel, GW 9: 17) verspottet. Man fragt sich beispielsweise, warum das programmatische Werk jener Phase, die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), fehlt. Der Grund liegt darin, dass Schelling in den *Philosophischen Schriften* die Identitätsphilosophie durch einen neuen Text ersetzt – einen kurzen von nur achtundsechzig Seiten, über den er „nicht viel zu sagen“ habe (Schelling, SW VII: 333). Dennoch ist Schellings Beschreibung der *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* aufschlussreich.

Die Menschheit, schreibt Schelling im Vorwort des Bandes, besitze eine geistige Natur und sei daher versucht, eine strenge Trennung zwischen dem freien Geist und der mechanistischen Naturwelt vorzunehmen. Schelling vertritt die Auffassung, seine Naturphilosophie (d. h. die ersten vier Werke der *Philosophischen Schriften*) wirke dem Missverständnis entgegen. Doch ihr Gegensatz sei nur ein scheinbarer. Der Schlüssel zu ihrer Vereinigung im „innersten Mittelpunkt der Philosophie“ (Schelling, SW VII: 333) liege darin, die eigentliche Spannung auf einer höheren Ebene zu erkennen – nämlich als Antinomie zwischen Freiheit (Geist, dem Idealen) und Notwendigkeit

² Siehe Jacobis Brief an Fries vom 26. November 1807 in Tilliette (1974, Bd. I, S. 187f.).

(Natur, dem Realen). Wenn die *Darstellung* von 1801 überwunden werden musste, so deshalb, weil sie lediglich die Notwendigkeit dieser Verbindung postuliert, sie aber nicht verwirklicht hatte.

Dies ist die Aufgabe der *Freiheitsschrift*, die das Verhältnis zwischen Realem und Idealem neu gestalten muss. Als übergreifende Prinzipien waren diese Schellings Denken nicht neu: Zunächst hatte er Fichtes (transzendentalen) Idealismus durch einen Realismus, nämlich die Natur, ergänzen wollen; die Identitätsphilosophie versuchte dann, beide zu integrieren, verlor dabei jedoch das wichtigste Element des Fichteschen, idealistischen Erbes aus den Augen: eine Konzeption menschlicher Freiheit. Dies geschah, weil die Leitfrage der Identitätsphilosophie – *Wie kann das Absolute aus sich selbst heraustreten?* – alles auf die Seite des Realen stellt. Nur das Eine existiert, und die Erfahrungswelt (d.h. die Faktizität) geht verloren.

Die *Freiheitsschrift* wird versuchen, dieses Problem durch die Etablierung einer produktiven Dialektik realer und idealer Elemente auf jeder Existenzebene zu lösen. Die Natur ist das Reale und besitzt Priorität. Doch wird sie nur als solche von den Wesen wahrgenommen, die ihr Produkt sind – individuell existierenden, denkenden Subjekten. Diese produktive Gegensätzlichkeit ist in Gott selbst verankert: Es gibt eine „Natur“ in Gott, ein Element in Gott, das nicht Gott in seiner Existenz ist, etwas Dunkles in ihm, das älter ist als er selbst und aus dem der existierende Gott hervorgeht. Schelling hält diesen Gedanken keineswegs für innovativ, vielmehr geht er von einer im philosophischen Diskurs weithin geteilten Annahme aus: Das „sagen alle Philosophien“ (Schelling, SW VII: 357). Damit meint er, dass dies in grundlegenden logischen Prinzipien verankert ist, die er von den Philosophen der Vergangenheit übernommen hat (siehe Hermanni, 1994, S. 85). Die Unterscheidung zwischen realen und idealen Elementen in Gott, wobei das Ideale aus dem Realen hervorgeht, beschäftigte Schelling bereits seit seiner Studienzeit. Nun wird sie zur Grundlage einer Theorie des göttlichen Werdens, seines „Davor“ und „Danach“. Und hierin liegt der Unterschied zwischen der *Freiheitsschrift* und der Identitätsphilosophie: Gottes Übergang vom Einen zum All stiftet eine Differenzierung zwischen zwei Arten von Ewigkeit, ein „(ewiges) Davor“ und „(ewiges) Danach“. Gott hat einen Anfang, einen ewigen, der in ihm selbst liegt; er ist eine göttliche Person (oder Gemeinschaft solcher) und nicht bloß ein Prinzip, ein „Absolutes“, wie in der Identitätsphilosophie. Die Geschichte seines Übergangs von einer Art der Ewigkeit zur anderen wird mit der klassischen Theodizee verglichen: Die Geschichte des Universums ist die Geschichte von Gottes

Triumph über das Böse. Doch wenn Gott gut und allmächtig ist und die Ursprünge aller Dinge (sogar Gottes selbst) in Gott zu finden sind – woher kam dann das Böse?

Die Frage weckt die Gefahr einer Überbetonung des Idealismus: seiner einseitigen Hervorhebung, die den Realismus vernachlässigt. Die Konzeption des Realen und Idealen in der *Freiheitsschrift* soll erreichen, was Schelling als „höheren Realismus“ bezeichnet. Stand die Identitätsphilosophie dem Realen noch zu nahe, so besteht 1809 hinreichend Distanz, um die Faktizität denken zu können. Und dies markiert eine bedeutende Entwicklung im deutschen Idealismus: Die Betonung der Fähigkeit der Vernunft, etwas Neues entstehen zu lassen und es anschließend in den Diskurs zu integrieren. Gleichwohl neigt Schelling dazu, neu Entstandenes oft vorschnell unter vorgegebene Kategorien zu subsumieren. Dies bedeutet, Faktizität auf eine Form intelligibler Aktivität zu reduzieren – das heißt auf eine Art Wollens.³ Doch Faktizität auf einen intelligiblen Willen zu reduzieren, schließt die Möglichkeit der Emergenz von Neuem aus, und das Denken wird zum Gefangenen seiner selbst.

2. Die zentrale Antinomie: System und Freiheit

Die einleitenden Seiten von Schellings Abhandlung kreisen um ein transzendentes Argument zur Begründung von Freiheit: Der Begriff der Freiheit lässt sich nicht isoliert von seinem Kontext definieren. Daher muss gefragt werden: Wie verhält sich die Gesamtheit meiner rationalen Lebenswelt, das „System“, in dem ich lebe, zu den Möglichkeitsbedingungen meines freien Handelns, das ich unmittelbar und intuitiv als wahr empfinde? Einen Anfang zu machen bedeutet folglich, die eigene Freiheit auszuüben, doch diese Freiheit entspringt einer Totalität von Bedingungen und muss stets auf diese bezogen werden, um bedeutungsvoll zu sein.

Freiheit bedarf also eines Systems. Doch sind Freiheit und System (das heißt, Notwendigkeit) vereinbar? Schelling bringt einen Einwand zur Sprache: „Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede

³ Marquet (1973, S. 417–418) bezeichnet den Idealismus als „die Reduktion aller Positivität [d.h. der Existenz] auf einen Willen“. Der Wille ist die einzige Aktivität, die das Denken – genauer gesagt, die idealistische Vorgehensweise des Verstandes – nicht auf ein Seiendes reduzieren kann. Der Wille stellt somit die letzte Zuflucht des Idealismus dar, wenn dieser nach einem absoluten Anfang des Seins sucht.

auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen” (Schelling, SW VII: 336). Dieses Argument stammt aus Jacobis anti-philosophischer Rhetorik. Für Jacobi besitzt Philosophie keine erklärende Kraft: Sie verfährt nach apriorischen Prinzipien, die die Erfahrung, die sie zu beschreiben beansprucht, nicht erreichen. Alles, was sie hervorbringen kann, ist eine mechanistische Totalität – mit anderen Worten, Spinozas Monismus. Da dieses spinozistische System das wahrhaft Unmittelbare und Persönliche nicht erfassen kann, setzt Jacobi es mit Atheismus und letztlich mit Nihilismus gleich.

Dahinter verbirgt sich eine Kritik an dem, was Jacobi als das zentrale Werkzeug der Philosophie ansah: den Satz vom Grunde. In der von Leibniz geprägten Formulierung besagt dieser, dass nichts ohne einen zureichenden Grund für sein Dasein existiert (Leibniz, 2005, S. 122). Für Jacobi impliziert dies, dass man Erklärungsbedingungen mit Existenzbedingungen verwechselt (Di Giovanni, 2005, S. 13; vgl. Jacobi, MPW: 233–234). Freiheit ist eine Tätigkeit und gehört damit in den Bereich der praktischen Vernunft. Doch die Philosophie kann lediglich die Möglichkeitsbedingungen der Erklärung liefern, nicht aber eine Tätigkeit selbst. Das *Explanans*, das der Satz vom Grunde bereitstellt, entspricht nicht dem daraus resultierenden *Explanandum*. Alternativ könnte man Jacobi darin zustimmen, dass jedes System zwangsläufig Fatalismus impliziert, und somit menschliche Freiheit gänzlich verneinen. Schelling identifiziert diese Position mit Friedrich Schlegels Werk *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), in welchem die These vertreten wird, dass Pantheismus das System der reinen Vernunft darstelle. Gott sei alles, und Freiheit bloße Illusion (Schelling, SW VII: 340).

Bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen Jacobis und Schlegels Standpunkte nur lose miteinander verbunden. Während Jacobi philosophisch den Satz vom Grunde thematisiert, konzentriert sich Schlegel auf das Identitätsprinzip ($A = A$). Beide jedoch haben ihre jeweiligen Grundsätze verabsolutiert. Schellings Strategie besteht darin, diese Opponenten jeweils gegeneinander auszuspielen: Jacobis fatalistischem Satz vom Grunde wird ein dynamisiertes Identitätsprinzip gegenübergestellt, während Schlegels pantheistische Identitätslehre durch eine neu konzipierte Begründungslogik unterwandert werden soll.

3. Vom Identitätsprinzip zur Logik des Grundes

Um sowohl Jacobi als auch Schlegel zu antworten und System (d.h. Notwendigkeit) und Freiheit zu versöhnen, wird Schelling den Satz vom Grunde und die Identität in einem einzigen Prinzip zusammenführen, das man als die *Logik des Grundes* bezeichnen wird. Letztlich wird sie beschreiben, wie ein makrokosmisches Ganzes zu den mikrokosmischen Elementen in seinem Inneren in Beziehung steht, die seine grundlegenden Merkmale reproduzieren. Schelling wird $A=A$ als Subjekt und Prädikat begreifen, wobei sich das (mikrokosmische) Prädikat/Attribut gemäß dem Satz vom Grunde auf sein Subjekt/Möglichkeitsbedingung bezieht. Wenn Gott alle Dinge ist, dann ist jedes einzelne Ding in Gott und reproduziert die ontologischen Strukturen Gottes auf einer anderen Ebene; das Einzelne ist eine begrenzte Wiederholung des Ganzen. Dies bedeutet, dass etwas in einer Hinsicht Grund sein kann und in einer anderen Folge, und dass die Elemente, die innerhalb einer Totalität existieren, gleichursprünglich sein können (vgl. Peetz, 1995, S. 110–122). Das bedeutet wiederum, gegen Jacobi, dass ein einziger Grund in einer Hinsicht auf Erklärung und in einer anderen auf Existenz verweisen kann.⁴ Doch die Begründung dieser These wird erfordern, den Identitätsbegriff an seine Grenze zu führen – etwas, das durch die Untersuchung der Struktur der Aussage „Gott ist alle Dinge“ geleistet werden soll. Diese Aussage ist ein Lackmustest für ihre Tragfähigkeit – sowohl aus kantischen Gründen als auch deshalb, weil sie auf „alle Dinge“ verweist. Für Kant verlangt die Vernunft sowohl synthetische Einheit als auch analytische Zergliederung, ein dynamisches Zusammenspiel von Ganzem und Teilen (Kant, KrV A 832/B 860). Ein System muss zugleich eine Totalität sein, damit nichts außerhalb seiner unberücksichtigt bleibt. Darüber hinaus muss ein System, wenn es kein Außen zulässt, selbstgründend sein (vgl. Schelling, SW VII: 421; Thomas, 2023, S. 22–26).

Die Identität von Subjekt und Prädikat („s ist p“) drückt nicht das aus, was Schelling als *Einerleiheit* zwischen den beiden Begriffen bezeichnet. Wenn wir sagen „dieser Körper ist blau“, meinen wir eigentlich: „dasselbe, was dieser Körper ist, ist auch blau – allerdings nicht in derselben Hinsicht“. Das wirkliche Objekt, auf das der Satz zutrifft, liegt ihm als Substrat zugrunde, und seine Eigenschaften können auf unterschiedliche Weise

⁴ Leibniz selbst gesteht dem Satz vom Grunde zwei Bedeutungsvarianten zu. Die erste, wie oben erwähnt, betrifft die Frage, warum etwas eher existiert als nicht, die zweite hingegen, warum etwas wahr ist anstatt falsch (vgl. Leibniz, 1903, S. 11).

ausgesagt werden, je nachdem, wie es betrachtet wird. „Der Körper [s] ist blau [p]“ bedeutet eigentlich, dass das Objekt „x“ als Körper aufgefasst werden kann, und *insofern* es so aufgefasst wird, kann ihm die Farbe Blau zugesprochen werden. Hier zeigt das „insofern“ seine zentrale Bedeutung, wenn wir einen scheinbar widersprüchlichen Satz untersuchen, wie etwa „das Vollkommene ist das Unvollkommene“. Gemäß dieser Lesart bedeutet ein solcher Satz eigentlich: Das Unvollkommene enthält einen gewissen Grad an Vollkommenheit, aber keinen vollständigen. *Insofern* es als eine Mischung aus Vollkommenem und Unvollkommenem existiert, ist es ein Ausdruck des Vollkommenheitsbegriffs. Das Vollkommene drückt sich in abgestuften Graden aus (vgl. Schelling, SW VII: 341).

Diese Auffassung von Identität verknüpft Subjekt und Prädikat als *Antecedens* und *Consequens*; in dem früheren Satz ist *blau* das *Consequens*, der *Körper* das *Antecedens*. Wenn wir sagen „der Körper ist der Körper“, so machen wir keineswegs eine tautologische Aussage, sondern sprechen über dasselbe Ding gemäß zweier Aspekte: insofern es Subjekt ist, und insofern es Prädikat ist. Die Einheit des Subjekts geht (als „Antecedens“) den Bestimmungen voraus, die ihm folgen (als „Consequens“). In analoger Weise lässt sich sagen, dass das Subjekt hinsichtlich seiner Bedeutung noch unbestimmt ist, während das Prädikat die Bedeutung explizit macht.

Für das Verständnis von Schellings Logik sind vier Punkte wesentlich: (1) Schelling begreift die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat mittels eines dritten Elements, das in das von ihnen gebildete Ganze integriert werden kann (Franz, 2012, S. 47). Dies bedeutet, dass Schellings Identitätsformel letztlich nicht $A=B$ lautet, sondern vielmehr $A=x$, $B=x$, wobei „x“ ein mit beiden Elementen kompatibles Substrat darstellt. (2) Auf Teile und Ganzes (bzw. Makrokosmos und Mikrokosmos) angewandt, impliziert dies eine „reduktive Identität“ (vgl. Frank, 2018, S. 263–264). Das Einzelne ist eine Wiederholung des Ganzen, gesetzt insofern als: Insofern Caesar der Kaiser ist, ist er der Herr seines Vaters; insofern er ein Sohn ist, wird er von seinem Vater beherrscht.⁵ (3) Schelling wird dies mit der Kantischen Idee des Organismus als Ursache und Wirkung seiner selbst in Verbindung bringen (Kant, KU §65). Die Besonderheiten in der Totalität der Welt sind kleinere Systeme, die ein größeres System bilden; die Totalität umfasst kleinere Totalitäten. In einem solchen System kann keine äußere Ursache angenommen

⁵ Vgl. Bäck (1982). Siehe ferner *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, wo Schelling selbst den Begriff *reduplicatio* verwendet (Schelling, SW X: 103); sowie die *Stuttgarter Privatvorlesungen*, wo er von „gedoppelter Gestalt“ spricht (Schelling, SW VII: 425).

werden. Vielmehr ist die letzte Ursache der einzelnen Teile des Systems das Ganze selbst. In der Sprache der Freiheitsschrift wären die Teile somit die *Explicatio* dessen, was das Ganze als *Implicatio* war. (4) Schließlich wird er dies mit Leibnizschen Gedanken über aspektuelle Teile eines Ganzen verbinden, wie sie durch einen reduplikativen Syllogismus ausgedrückt werden. Wenn Leibniz von Gott insofern sprechen kann, als er Vater ist, und insofern, als er Sohn ist usw., dann wird Schelling von Gott sprechen können, insofern er existiert, und insofern er Grund seiner eigenen Existenz ist (Neumann, 2010, S. 106–129; Frank, 2018, S. 257–258).

Schelling kann Jacobi somit entgegnen, dass alle Dinge ihren Grund in Gott haben. Wenn der Grund etwas dem Verursachten Vorausgehendes und Äußerliches ist und sich zu seinen Wirkungen verhält wie der Sekundenzeiger einer Uhr zu ihren treibenden Rädern, dann besitzen Jacobis Behauptungen zum Satz vom zureichenden Grund eine gewisse Berechtigung: Es klafft eine unüberbrückbare Kluft zwischen Mensch und Gott, zwischen Existenz und ihrer Erklärung. Doch Schelling interpretiert diese Begriffe auf radikal andere Weise. Nach Gottes Ebenbild geschaffen zu sein (um Jacobis Terminologie zu verwenden) bedeutet in Schellings Diktion, „gegründet und innerlich, nicht mechanisch determiniert und äußerlich hinzugefügt“ zu sein. Wir sind in Gott, insofern wir frei sind, das heißt, indem wir ihm gleichen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir nicht zugleich nach einer anderen Modalität existieren. Da Gott nun der Makrokosmos ist, sind alle Dinge in ihm enthalten – jedoch nicht derart, dass sie schlichtweg einerlei mit ihm wären. Nichts steht außerhalb Gottes, doch dies bedeutet nicht, dass den Individuen der Raum fehlt, sich frei und unabhängig zu entfalten. Jacobis Versuch, die Kluft zwischen Mensch und Gott durch den Glauben zu überbrücken, erweist sich als unnötig: Es gibt keine Kluft, weil alle Dinge in Gott sind.

4. Die Logik des Grundes als höherer Realismus

Doch die Frage des Pantheismus lässt sich auch anders betrachten: nämlich im Lichte der produktiven Spannung zwischen Realismus und Idealismus. Diese können durch unterschiedliche Kräfte auf verschiedenen Existenzebenen verkörpert werden. Eine „reale“ Kraft ist eine gründende, kontraktive Kraft. Sie bewahrt die Dinge in ihrer absoluten Einheit, in sich selbst zurückgezogen. Das bedeutet, dass wenn etwas absolut Reales auf etwas ihm Fremdes trifft, es diesen Unterschied verstärken wird, indem es das

Andere als äußerlich und fremdartig betrachtet. Der Vorteil dieser Denkweise besteht darin, dass sie die Entstehung von etwas gänzlich Neuem ermöglicht. Das Problem ist jedoch, dass sie keine Möglichkeit bietet, sich auf dieses neu Entstandene zu beziehen. Ein ungezügelter Realismus verwandelt alles in unabhängig existierende Wesen, die einander äußerlich sind. Jacobi, der eine Kluft zwischen Mensch und Gott sieht, die das Denken nicht überbrücken kann, ist ein durch und durch realistischer Denker.

Es fehlt die belebende Kraft des nachkantischen Idealismus. Das Ideelle stellt eine expansive Kraft dar, die zu trennen und zu unterscheiden sucht. Durch den Realismus gebändigt, eignet es sich an, was es antrifft: Was der Realist als äußerlich und fremd betrachtet, integriert der Idealist in Strukturen des Wollens und Denkens. Doch sich selbst überlassen, wird die ideelle Tendenz sich maßlos ausdehnen und alles, was ihr begegnet, als Produkt des Willens begreifen. Das berühmte Diktum „Wollen ist Ursein“ (Schelling, SW VII: 350) stellt somit eine dramatische Inszenierung der höchsten Leistung des Idealismus dar. Sowohl im Ton als auch im Inhalt evoziert es Fichtes *Wissenschaftslehre* und Schellings frühe Interpretation derselben in *Vom Ich als Prinzip* (1795). Der Idealismus, so Schelling, bietet uns lediglich einen „formalen Freiheitsbegriff“ (was es allgemein bedeutet, frei zu sein), vermag aber keinen realen Freiheitsbegriff hervorzubringen – das heißt, was es bedeutet, als freier Mensch zu handeln. Dies liegt an der einseitigen Perspektive, die der Idealismus, wenn isoliert und systematisiert, vertritt: Für ihn sind nur „Tätigkeit, Leben und Freiheit“ wirklich (Schelling, SW VII: 350). Das Sachgebiet der Realität – also die Natur, die Welt der Dinge – ist bloßer Schein, abhängig von der freien, idealen Welt, zu der meine Subjektivität gehört.

Nun wird der Realismus das Vorurteil des Idealismus korrigieren müssen, dass nur die Produkte des Willens jenseits des Scheins wirklich seien. Er muss einen positiven Begriff der Objekte als des wahrhaft Existierenden entwickeln. Diese vollständige Durchdringung beider Standpunkte soll nicht nur einen formalen Freiheitsbegriff hervorbringen, sondern eine Konzeption menschlicher Freiheit als Möglichkeit zu guten wie bösen Handlungen. Schellings Position besteht folglich darin, dass seine Logik des Grundes einen Ausdruck des höheren Realismus darstellt – einer Realismus-Idealismus-Dialektik, die als generative Spannung wirkt. Vorwegnehmend lässt sich sagen: Das Ideelle wird aus seinem Grund, dem Realen, entfaltet werden müssen, um dann den Inhalt für den Willensakt innerhalb dieses realen Fundaments zu finden.

5. Grund in Gott

Die Frage des Pantheismus stellt insbesondere für den Realismus ein Problem dar. Wie können viele Dinge koexistieren, wenn es ein einziges System gibt? Die idealistische Korrektur besteht in einer Verinnerlichung dieser Elemente. Doch diese Lösung wirft ein idealistisches Problem auf: Wenn die mikrokosmischen Systeme, die das Ganze, das Gott ist, zusammensetzen, frei sind, können sie dann den Zielen des Ganzen zuwiderhandeln? Dies ist die Frage der Theodizee, der Versöhnung Gottes mit der Existenz des Bösen. Schelling wird nach einer Lösung suchen, indem er Realismus und Idealismus stärker integriert. Dabei wird es darum gehen, idealistische Elemente, die bereits im realistischen Rahmen vorhanden sind, zu nutzen und auf die grundlegendsten Prinzipien der Naturphilosophie zurückzugreifen. In diesem Zusammenhang bemerkt Schelling: „Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (Schelling, SW VII: 356).

Schellings Wortwahl ist entscheidend. Das Subjekt ist ein *Wesen*, das in zweierlei Hinsicht betrachtet wird: *sofern es existiert* und *sofern es Grund seiner eigenen Existenz ist*. Das heißt, entweder als *Existierendes* oder als *Grund seiner Existenz*. Die Unterscheidung bezieht sich daher nicht auf den *Grund der Existenz überhaupt* einerseits und die *Existenz überhaupt* andererseits, sondern vielmehr auf den *Grund der Existenz überhaupt* und ein *Existierendes*. Der Grund ist dasjenige, was etwas zur Existenz befähigt. Würde er nur einfache Existenz ermöglichen, dann brähe Schellings gesamtes logisches Gefüge – Modalität, dynamische Identität und Makrokosmos/Mikrokosmos – in sich zusammen: Wir wären zurückgeworfen in eine Welt der Einerleiheit.⁶ Schellings Argument lautet, dass die bloße Existenz eines Dinges, sein reales Element, sich von seinem idealen Element unterscheidet, nämlich seinem Existieren als etwas Verständliches. Zudem kommt das reale Element zuerst: bevor Dinge für uns verständlich

⁶ Man findet diese „Unterscheidung innerhalb der Unterscheidung“ in Schellings Briefwechsel mit Eschenmayer; vgl. Schelling, SW VIII: 164, 172; siehe auch Thomas (2023, S. 126–132); Hermanni (1994, S. 85–98); und Buchheim (in Schelling, 2011, Herausgeber-Einleitung, S. xiii). Buchheim unterscheidet zwischen „Grund der Existenz“ und „existierendes Wesen“. Der Schlüsselbegriff bei Thomas lautet *Existierendes*. Eine ganze Reihe von Kommentatoren – einschließlich Heidegger – übersehen diese Nuance.

sind, sind sie einfach da. Die Tatsache, dass etwas existiert, seine Wirklichkeit, geht seinen Möglichkeiten voraus.⁷

6. Der Grund als das Reale, der Verstand als das Ideale

Nachdem die Unterscheidung zwischen Grund und Existierendem getroffen wurde, wird sie nun mittels einer ausgedehnten Metapher neu artikuliert: als Wechselspiel zweier lebendiger Kräfte oder „Willen“ – der Sehnsucht als (realistischer) Bewegung des Grundes und des Verstandes als (idealistischer) Bewegung des Existierenden. Etwas verstehen bedeutet, es zu zerlegen und in einen Zusammenhang einzuordnen. Sehnsucht hingegen ist ein Verlangen nach etwas Abwesendem, als wäre ich tatsächlich oder antizipierend von einem Teil meiner selbst getrennt. Der Grund ist eine Kraft, deren Wirken Sehnsucht ist, insofern sie sich der intellektuellen Kraft des Verstandes widersetzt, der sie zergliedern und klassifizieren würde. Er will ganz bleiben, untrennbar mit allen seinen Teilen verbunden – mit einem Wort: real. Sehnsucht ist eine Art Anziehungskraft, die vom Grund ausgeht. Zusammen repräsentieren Sehnsucht/Grund und Verstand Schellings Theorie der Gleichursprünglichkeit. Das Zusammenspiel dieser beiden entgegengesetzten Bewegungen beschreibt letztlich die Entstehung der materiellen Welt nach der Logik des Grundes in einem iterativen Prozess. Beide Kräfte wirken zusammen, um ein System höherer Rationalität – einen „höheren Realismus“ – zu formen, in dem nichts ohne Grund existiert. Beide sind gleichermaßen Möglichkeitsbedingung für die Entstehung von Neuem; ohne das Zusammenwirken beider gibt es kein solches Entstehen.

Die Ordnung, die wir in der Welt wahrnehmen, ist das Produkt eines Werdens - des Aktes des Verstandes, der das Ganze in seine konstitutiven Elemente zerlegt, damit es erkannt werden kann. Sein idealistischer Modus Operandi lautet: Scheidung. Alle Produkte der Urteilskraft sind zunächst in der Natur enthalten; wir können nur über das sprechen, was ist. Doch dies existiert in der Natur in vordiskursiver Form, noch nicht in die Teile getrennt, die Sprache und Denken ermöglichen. Der Verstand scheidet daher, was er in der Natur vorfindet, und verleiht seinen Gegenständen eine Form.

⁷ Vgl. Schelling (1977, S. 125). Frank (2018, S. 198–199) geht sogar so weit zu behaupten, dass sowohl Schelling als auch Hölderlin Sartres Diktum „die Existenz geht der Essenz voraus“ hätten unterschreiben können, und dass dies das Ergebnis ihrer Kant-Interpretation sei.

Dieser Prozess der Entfaltung durch Teilung setzt sich iterativ fort: Der Verstand teilt das von der Vernunft bereitgestellte Material weiter auf, indem er immer feinere Unterscheidungen vornimmt.

Dieser Prozess lädt zu einer biologischen Metapher ein: Eine Pflanze entwickelt sich vom Samen zu einem komplexen Lebewesen durch Wachstum. Ihr Wachstum beinhaltet die Entwicklung immer differenzierterer Komponenten, die alle zu einem Ganzen gehören. Im abstrakten Sinne besteht das Wachstum einer Pflanze in dem iterativen Prozess, sich selbst in zunehmend komplexere Unterteilungen zu gliedern: Sie wächst, indem sie sich teilt, was in der Biologie als Meiose oder „reduktionelle Teilung“ bezeichnet wird. In Schellings Bildsprache entspricht jede Ebene der Scheidung dem Entstehen einer „Seele“ (Schelling, SW VII: 362).

Entscheidend für dieses Vorhaben ist der Widerstand des Grundes, der eine produktive Spannung erzeugt. Bis zum Ende wird er sich einen „Rest“ bewahren. Wenn die Schöpfung gemäß der logischen Trennung des im Grund vom Verstand vorgefundenen Materials verläuft, scheint es ein Element zu geben, das sich schlicht nicht teilen lässt:

Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt (Schelling, SW VII: 359–360).

Sobald die Schöpfung vollendet ist und der Organismus der Welt seine höchste Stufe der Ausdifferenzierung erreicht hat, bleibt ein Material übrig, das sich nicht als verständliches Produkt des Verstandes in das Ganze integrieren lässt. Dies ist, in der Terminologie der Naturwissenschaften ausgedrückt, das *Caput mortuum* des Schöpfungsprozesses – der neutralisierte Rückstand, der nach einem chemischen Prozess zurückbleibt (vgl. Schelling, SW VIII: 163–164). Letztlich erschöpft das Denken seinen Gegenstand niemals vollständig: Das Existierende bewahrt stets ein undurchdringliches Moment – die schlichte Tatsache, dass es *ist*, was es ist. Selbst wenn ein Gegenstand im Denken vollständig durchdrungen scheint, bleibt dieses Element bestehen, und seine unsagbare Präsenz erscheint aus der Perspektive des denkenden Subjekts als ein nie aufgehender Rest.

7. Grund und die Möglichkeit des Bösen

Jedes einzelne Wesen besitzt somit zwei Willen: einen vom Grund herührenden Eigenwillen und einen vom Verstand ausgehenden universalen Willen. Der Wille des Verstandes ist universal, da er bestrebt ist, das rohe Material des Realen unter eine Form zu subsumieren, während der Wille des Grundes „eigensüchtig“ ist, insofern er sich dieser Ordnung widersetzt. Mit anderen Worten: Der universale Wille des Verstandes ist das rationale Verlangen, sich selbst als Existierendes in Beziehung zu einem Ganzen der Rationalität zu begreifen. Der eigensüchtige Wille hingegen ist ein unmittelbares Begehren, einfach zu sein – sich selbst auf eine Weise gegenwärtig zu sein, die eine Unterwerfung unter etwas Anderes ausschließt. Diese beiden Prinzipien werden nun in den Bereich des moralischen Handelns übertragen. Alles hat einen Grund – also muss auch das Böse einen haben. Schelling möchte nun zeigen, dass der Grund des Bösen in Gott liegt, ohne Gott selbst zu sein. Hier handelt es sich noch nicht um das aktualisierte Böse, sondern lediglich um seine Möglichkeit.

Der Verstand ist eine dynamische Bewegung, die auf die harmonische Funktionsweise aller Teile eines Ganzen ausgerichtet ist. Jeder Teil trägt zum Willen des Ganzen, dem *Urwillen*, bei. Dies stellt eine teleologische Bestätigung dar: Wenn sich das Besondere dem Ganzen unterordnet – das heißt, wenn es das will, was die Totalität will – verliert es nicht seine Individualität, sondern stellt sich in den Dienst eines höheren Ziels. Für Schelling bedeutet dies die absolute Durchdringung von Grund und Verstand, wobei letzterer sich „*in centro*“ positioniert.

In Gott sind die Prinzipien unzertrennlich: Gott ist das Ganze, und sein Wille, welcher Art auch immer, ist der universale Wille. Nur im Menschen sind diese beiden Willen zertrennbar. Der Mensch vereinigt in sich die bloße individuelle Faktizität natürlicher Wesen mit den abstrahierenden und verstehenden Fähigkeiten des Geistes, was ihm relative Freiheit verleiht; er entspringt dem Realen, vermag jedoch den Verstand, die Kraft des Idealen, zu gebrauchen. Diese relative Freiheit besteht in der Fähigkeit, die beiden Willen zu trennen, und ist eben die Freiheit zum Guten wie zum Bösen.

Wichtig ist, dass der Grund und der daraus hervorgehende individuelle Wille nicht an sich böse sind. Im Gegenteil: Ohne das vom Grund bereitgestellte reale Material hätte der ideale Verstand nichts, woran er arbeiten könnte. Doch die Bestimmung dieser Kraft, die rechtmäßige Ordnung des Ganzen, besteht darin, sie in den Dienst des universalen Willens zu stellen

– also freiwillig das zu vollziehen, was in Gott de facto geschieht. Den universalen Willen ins Zentrum zu rücken, ist somit eine Nachahmung Gottes und ein freies Bekenntnis zum Guten. Ihn an die Peripherie zu verweisen, stellt dagegen eine willentliche Umkehrung der Prinzipien dar – die Möglichkeitsbedingung des Bösen.⁸

Schelling vergleicht diese Prinzipienumkehr mit einer Krankheit: Das erkrankte Glied eines Organismus folgt einer Entwicklungsrichtung, die nicht mit dem Ganzen harmoniert – einem Eigenwillen. Zwar ist die Krankheit auf einer Ebene ein Mangel (also ein Nicht-Sein), insofern etwas in seiner Funktion defizitär ist, doch die durch diesen Mangel bewirkte Umkehrung ist etwas durchaus Reales, das vom Ganzen erfahren wird. „Dieser allein richtigen Begriff des Bösen“, schreibt Schelling unter Bezugnahme auf Franz von Baader, sei einer, „nach welchem es auf einer positiven Verkehrt-heit oder Umkehrung der Prinzipien beruht“ (Schelling, SW VII: 366).

Zwar ist der Grund nicht das Böse selbst, doch die Art von Positivität, die dem Bösen eigen ist, ähnelt jener des Grundes: Der Grund fällt nicht mit der Existenz zusammen, sondern er begründet sie. In diesem Sinne existiert er nicht – er ist ein Nichts. Doch in anderer Hinsicht ist er etwas durchaus Reales, das Fundament der Wirklichkeit selbst. Er stellt somit ein relatives Nichts dar – das, was Platon als „μη ὄν“ bezeichnet – im Gegensatz zu einem absoluten Nichts (οὐκ ὄν). Das Böse ist wie der Grund etwas Positives, dessen positive Existenz relational ist und das daher ein relatives (aber kein absolutes) Nichts darstellt.⁹

8. Die Wirklichkeit des Bösen

Die Trennung der beiden Willen und die Erhebung des partikularen Willens des Grundes über den universalen Willen des Verstandes ist es, was die Möglichkeit des Bösen begründet. Dass das wirkliche Böse in der Welt

⁸ Abgesehen von Baader ist eine wesentliche Quelle für dieses Konzept Kant, der das Böse ebenfalls als eine Art Umkehrung versteht, allerdings nur der „Triebsfedern“, die menschliches Handeln motivieren (vgl. Kant, AA 6: 37, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*).

⁹ Schellings zweite Fußnote zu SW VII: 373; vgl. Platon, *Parmenides* 160b–c: „... τοὐναντίον ἐστὶν εἰπεῖν εἰ μὴ ἔν μὴ ἔστι τοῦ εἰ ἔν μὴ ἔστιν.“ In derselben Anmerkung bezeichnet Schelling dies als das „Nichts“, aus dem („ex nihilo“) der Mensch geschaffen ist – „ἐκ τῶν μὴ ὄντων“. Vgl. Römer 4,17: „Gott ..., der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei“ [καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα]. Siehe auch Buchheim (in Schelling, 2011, S. 140).

sichtbar ist, bedarf keines Beweises. Unter diesem Gesichtspunkt möchte Schelling daher die „universelle Wirksamkeit des Bösen oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können“ aufzeigen (Schelling, SW VII: 373).

Die Tatsache der Universalität des Bösen veranlasst Schelling zu einer bemerkenswerten Aussage – das Böse war notwendig für die Offenbarung Gottes: „Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit“ (Schelling, SW VII: 373). Diese Stelle muss gemäß der Logik des Grundes und der produktiven Spannung zwischen Realismus und Idealismus interpretiert werden: Dasselbe Prinzip in Gott, das als Bedingung der Möglichkeit individueller Autonomie fungiert (der Grund), ist zugleich (jedoch in anderer Hinsicht) die Bedingung der Möglichkeit des Bösen. Ein Individuum zu sein, das einerseits nicht Gott ist und dem Gott offenbar werden kann (weil es andererseits Gott ist), hat einen Preis: die Freiheit, das Böse zu wählen. *Capax Dei* ist auch *capax mali*.

Es bleibt jedoch eine Ambivalenz bestehen. Schellings Darstellung des Ursprungs des Bösen – die Umkehrung der Prinzipien – argumentiert für die Möglichkeit eines gewollten Bösen. Doch das von ihm verwendete Beispiel zur Erläuterung, die Krankheit, ist kein Produkt eines Willens, sondern eine Art natürliches Ungleichgewicht. Indem Schelling das wirkliche Böse anhand von Möglichkeitsbedingungen beschreibt, liefert er letztlich keine Erklärung des tatsächlichen Bösen, sondern bewegt sich lediglich von partikulären Möglichkeiten zu universal (transzendental) gültigen. Mit anderen Worten: Schelling vermengt das mögliche Böse mit einer Art universalem Bösen, einer Präsenz des Bösen in der Welt, die über jede Form von Handlungsmacht hinausgeht: „Es gibt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt“ (Schelling, SW VII: 380–381). Und genau hier, wo Schelling als Philosoph, dessen Werkzeug der Verstand ist, versucht, das Böse vor und unabhängig von jeder realen Erfahrung desselben zu bestimmen, erliegt er erstmals der Versuchung des Idealismus: nach einem idealen Ursprung konkreter (d.h. wirklicher) Übel zu suchen. Das Ergebnis ist, dass sich diese Bereiche voneinander ablösen, und es schwer nachvollziehbar wird, wie das Intelligible das Ergebnis des Sinnlichen bestimmen kann, wenn beide völlig heterogen sind.

9. Der formelle Begriff der Freiheit

Vielleicht in Anerkennung der vorliegenden Schwierigkeit versucht Schelling, seine Argumentation neu zu fassen, indem er zum zentralen Begriff der Abhandlung zurückkehrt: der Freiheit. Die Fähigkeit des Menschen, gute wie böse Handlungen zu begehen, bildet seinen reellen Freiheitsbegriff – die Freiheit zum Guten und zum Bösen. Doch grundlegender als dieser ist der formelle Begriff der Freiheit, also die schlichte Tatsache, dass man frei *ist*.

In der Alltagssprache verstehen wir unter Freiheit zumeist die Fähigkeit, etwas oder sein Gegenteil ohne determinierende Ursachen zu wollen. Für Schelling liegt das Problem dieser Definition in der damit implizierten Zufälligkeit. Würde Freiheit so funktionieren, befänden wir uns in der Lage von Buridans Esel, einem Tier, das verhungert, weil es keinen Grund hat, sich zwischen zwei gleich weit entfernten, identischen Heubündeln zu entscheiden. Es kann sich nicht entscheiden, weil kein vernünftiger Grund – das heißt, keine determinierende Ursache – es aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit überführt. Das Problem besteht hier darin, Handlungsgründe lediglich als deterministische Ursachen aufzufassen.

Der Idealismus, so behauptet Schelling, überwindet dieses Problem. Für den Idealismus steht der Mensch als „intelligibles Wesen“ außerhalb von Kausalität und Zeit (Schelling, SW VII: 383). Folglich ist freie Handlung das Produkt seines intelligiblen Aspekts. Freie Handlung ist somit in Wirklichkeit determinierte Handlung: Unsere freien Entscheidungen in der Zeit, im Bereich des Sinnlichen, sind im separaten Reich des Intelligiblen, außerhalb der Zeit, determiniert. Für Schelling kann nichts vom absolut Unbestimmten zum Bestimmten übergehen. Das Wesen des Menschen ist selbst eine Art Determination, aus der die Handlungen hervorgehen. Wir als freie Wesen bestimmen uns daher selbst. Und um einen infiniten Regress zu vermeiden, muss dies ein für alle Mal außerhalb der sinnlichen Sphäre, auf der Ebene des Intelligiblen, geschehen. Der Mensch ist seine eigene Ursache und sein eigener Zweck, seine eigene „causa sui“.

10. Schellings (ideales) moralisches Subjekt: Die intelligente Tat

Diese Konzeption der formellen Freiheit ist weitgehend mit Schellings Logik des Grundes vereinbar. Alles hat einen Grund – das heißt, alles ist in

gewissem Maße „bestimmt“. Dies gilt auch für individuelle Handlungen, die durch die Möglichkeitsbedingungen bestimmt werden, die das gesamte Sein, der Organismus oder das Wesen, aus dem sie hervorgehen, festlegt. Das menschliche Handeln vollzieht sich daher notwendigerweise aus dem intelligiblen Wesen des einzelnen Menschen heraus. Doch müsste nicht auch dieses Wesen, das heißt die Verfassung des individuellen intelligiblen Seins, selbst einen Grund haben? Schelling beantwortet diese Frage mit einem radikalen Schritt: Als intelligibles Wesen bestimme ich mein eigenes Wesen durch einen Akt, eine zeitenthobene intelligible Tat:

Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfäßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden (Schelling, SW VII: 385–386).

Wir treffen eine Wahl für Gut oder Böse außerhalb der Zeit, und unser Leben entfaltet sich dann gemäß diesem Prinzip. Schelling fügt hinzu, dass diese Entscheidung, da sie nicht in der Zeit stattfand und unserem Wesen vorausgeht, nicht bewusst ist, sondern allem Bewusstsein vorhergeht. Inspiriert von Luther handelt es sich um eine Art Prädestination, die die klassischen Einwände dagegen beantwortet: Warum rettet Gott einige und verdammt andere? Die Antwort lautet, dass wir alle frei sind, eine Wahl für Gut oder Böse zu treffen, selbst wenn diese Wahl ewig und unbewusst ist. Das Ergebnis ist ein Konzept menschlichen Schicksals als „selbstgesetzte Prädestination“ (Hermann, 1994, S. 148).

Einige Präzisierungen sind notwendig: (1) Die intelligible Tat ist keine Wahl, sondern eine Tat. Ihr geht kein Moment der Unentschlossenheit voraus, sondern sie ist uns immer schon gegeben. (2) Sie ist unbewusst und außerzeitlich: Sie fügt alle aufeinanderfolgenden Momente eines menschlichen Lebens zu einem Ganzen zusammen. (3) Sie stellt weder eine menschliche Fähigkeit noch einen Akt des Menschen dar, sondern ist der Mensch selbst. Sie bildet den „Raum moralischen Handelns.“¹⁰ (4) Die intelligible Tat besteht nicht in der Summe aller Eigenschaften eines Menschen,

¹⁰ Diese ersten drei Punkte stammen von Thomas (2023, S. 233–236).

sondern innerhalb eines binären Schemas: Gut und Böse. Daraus ergibt sich keine Aufzählung von Attributen, sondern lediglich die „vollständige materiale Bedingung“ der Möglichkeit eines Dinges (Kant, KrV A 576/B 604). (5) Die intelligible Tat impliziert weder eine Präexistenz der Seele noch eine Trennung zwischen dem entscheidenden und dem handelnden Ich: Sie steht allein aufgrund ihrer intelligiblen Natur außerhalb der Zeit. (6) Die intelligible Tat lässt sich mit Kants Ding an sich vergleichen, das die Erscheinungen von außerhalb des Bereichs der Erscheinung – und somit außerhalb von Raum und Zeit – begründet.

Schelling kann nur einen Einwand gegen die intelligible Tat gelten lassen: Sie erklärt nicht die Bekehrung, also den Übergang vom Bösen zum Guten, noch ihr Gegenteil, den Sündenfall als Abkehr vom Guten zum Bösen. Seine Antwort lautet, dass die Zeit als Kontinuum Momente aufweise, in denen das dem eigenen Charakter entgegengesetzte Element dominieren könne – Judas war schließlich zunächst Jünger, bevor er zum Verräter wurde. Doch nach dieser Hypothese lässt sich der Charakter erst nachträglich bestimmen: Retrospektiv wird die grundlegende Ausrichtung des Lebens erkennbar. Diese Interpretation ist problematisch: Sie manipuliert die gelebte Realität des Subjekts, das durchaus das Gegenteil seines ‚Charakters‘ gewollt haben könnte, indem sie abweichende Handlungen im Nachhinein ausblendet.

Es ließe sich eine endlose Reihe weiterer möglicher Einwände anführen. Folgt man dem Argumentationsstrang unseres Realismus-Idealismus-Diskurses, ließen sie sich theoretisch alle auf einen zentralen Punkt reduzieren – die Überdeterminiertheit des Idealismus. Daher genügt ein weiterer Einwand, um das Problem aufzuzeigen: Wenn der intelligible Akt vollständig intelligibel und nicht sinnlich ist, dann muss er nicht nur außerhalb der Zeit, sondern auch außerhalb des Raumes stehen. Dies führt uns zurück zu Leibniz' *principium identitatis indiscernibilium*, wonach sich Substanzen nicht allein numerisch unterscheiden lassen. Auf Schellings Theorie übertragen hieße dies, dass eine einzige Entscheidung zwischen Gut und Böse für uns alle gelten müsste. Dieser Einwand verdeutlicht, wie die Trennung des Intelligiblen vom Sinnlichen letztlich die Freiheit untergräbt: Eine Entscheidung, die getroffen wird, bevor ich zu dem werde, der ich bin, kann nicht meine eigene sein.

Zusammengefasst: Die Theorie einer „intelligiblen“ Tat ist dem Idealismus zu sehr verpflichtet – zum Nachteil des Realismus – und widerspricht damit Schellings eigener Logik des Grundes. Schelling verwechselt

letztlich das „intelligible Wesen“ mit dem Makrokosmos, der Totalität des Lebendigen.

11. Der reelle Freiheitsbegriff: Eine Korrektur der intelligiblen Tat?

Nach der Darlegung der intelligiblen Tat widmet sich Schelling dem reellen Freiheitsbegriff, d.h. der bereits durch den Begriff des aktuellen Bösen erläuterten Idee, dass Freiheit die Fähigkeit zu Gut und Böse bedeutet. Hier werden wir (zumindest implizit) mögliche Alternativen zur intelligiblen Tat finden. Im moralischen Subjekt entspringt das Böse einem unersättlichen, maßlosen Begehren. Die Umkehrung der eigentlichen Ordnung der Willen erzeugt ein Verlangen nach Erfüllung, das es selbst nicht gewähren kann; nur der Wille des Ganzen vermag die Ziele des Ganzen zu erreichen, während das Individuum, das alles sein will, dies niemals verwirklichen kann. Schelling beschreibt dies mit einem Begriff aus Platons *Timaios*: λογισμῶ νόθῳ oder „falsche Imagination“ (Platon, *Timaios* 52b).

Im *Timaios* gibt es ein „Drittes“ (τρίτον γένος) (Platon, *Timaios* 48e) zwischen den Ideen und den Erscheinungen. Es scheint, dass dieses „Dritte“ als ein Substrat gemeint ist. Zum Beispiel bleibt Wasser niemals als Wasser bestehen – es durchläuft flüssige, feste und gasförmige Zustände. Wie lässt sich die Beständigkeit des Dings durch seine vielen Verwandlungen hindurch erklären? Das Ding, das jetzt Wasser ist, aber einst Feuchtigkeit war und eines Tages Eis sein könnte, ist folglich ein neutrales Substrat „x“. Platon nennt es den „Empfänger“ (ὑποδοχή) (Platon, *Timaios* 51b). Es ist unklar, welcher Natur dieses Substrat ist. Doch es ist gewiss nicht materiell und wird als „Raum“ (χώρα) beschrieben. Der Empfänger ist somit ein „Raum“, in dem die Ideen und ihre Erscheinungen zusammentreffen können, um verbunden, getrennt und im Laufe der Zeit verwandelt zu werden. Wie nehmen wir diesen Empfänger wahr? Er ist weder intelligibel noch sinnlich, weder durch den νοῦς noch durch die δόξα erfassbar. Er ist nur „auf eine gewisse Weise begreifbar, selbst jedoch ohne Wahrnehmung, durch einen unechten Schluss (λογισμῶ νόθῳ), kaum glaubhaft“ (αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τινι νόθῳ, μόγισ πιστόν), durch eine Art „Bastard-Schluss“ (λογισμῶ νόθῳ) (Platon, *Timaios* 52a). Er ist „unecht“, weil er gemischten Ursprungs ist – sowohl sinnlich als auch intelligibel.

Dies ähnelt dem Substrat „x“ in der reduplikativen Identitätsstruktur von Schellings *Logik des Grundes*. Ein Satz wie „der Körper ist blau“ lässt

sich tatsächlich erweitern zu „dieses Ding (x), das ein Körper ist, ist auch blau“, wobei „x“ gemäß den Begriffen „der Körper“ (Subjekt) und „blau“ (Prädikat) redupliziert wird. Der Erkennende, der im Objekt aufgeht – dem Körper, der blau ist –, wird sich des Substrats und seiner Entwicklungen erst bewusst, indem er deren Entfaltung beobachtet. In der *Freiheitsschrift* wird Schelling dieses subjektive Bewusstsein der Strukturen des Erkennens durch ihr Werden mit einem Kantischen Begriff beschreiben: Imagination, oder technisch ausgedrückt, *Einbildungskraft*. In der ersten Auflage (1781) der *Kritik der reinen Vernunft* behauptet Kant, dass man, um ein komplexes Objekt – also ein Ganzes, das aus Teilen besteht – wahrzunehmen, die Teile einzeln und sukzessive erkennen und sie als zu einem Ganzen gehörig begreifen können muss. Dieser Akt, Teile in der Erinnerung zu reproduzieren und sie zu einem Ganzen anzuordnen, ist weder Aufgabe der Anschauung noch der Begriffe, sondern eines anderen Vermögens: der Einbildungskraft (Kant, KrV A 101).

Was wäre, wenn Schelling, indem er den Begriff der Inversion im Zusammenhang mit seiner Logik des Grundes dachte, tatsächlich den „Bastard-Schluss“ im Sinne einer Kantischen Synthesis der Einbildungskraft konzipierte? Inversion bedeutet, den Teil für das Ganze zu halten, indem man es über die Totalität erhebt, in der es eigentlich erkannt werden sollte. Die Einbildungskraft ist im Wesentlichen das Vermögen, kontrafaktisch zu denken: nicht nur sich vorzustellen, dass etwas anders sein könnte, als es ist, sondern auch, dass seine konstitutiven Teile anders – sogar falsch – angeordnet sein könnten. Auf der Ebene gewollter, moralischer Handlungen würde dies bedeuten, dass es möglich ist, die Teleologie einer Totalität zu stören. Die Inversion der Willen wäre dann eine Art „falsche Wendung“ der Einbildungskraft. In der mythologischen Sprache des *Timaios* ausgedrückt, wäre diese Fähigkeit, zerstörerische Möglichkeiten zu imaginieren, eine Art Sirenenengesang – eine Versuchung durch eine innere Vorstellung, die eher zerstört als aufbaut. Auf diese Weise „öffnet sich der Geist des Menschen durch falsche Einbildung und eine sich am Nichtseienden orientierende Erkenntnis dem Geist der Lüge und Falschheit, und bald, von ihm gebannt, geht die anfängliche Freiheit verloren“ (Schelling, SW VII: 392).

Konkret kann ich mir vorstellen, wie es wäre, mich selbst als Teil über die Totalität zu erheben, zu der ich beitragen soll. Ich kann mir ebenso ausmalen, dass diese Bevorzugung meiner selbst gegenüber aller Andersheit – zumindest in einem imaginären Szenario – ungemein befriedigend sein könnte. Und mein Streben, dieses Bild der Imagination zu verwirklichen,

ist genau die falsche Imagination. Der Ursprung des Bösen entspringt somit bedingt aus der Inversion der Willen und eigentlich aus der Entscheidung, den Götzenbildern der Imagination zu folgen. Diese Deutung der Falschen Imagination könnte eine Art „höher-realistische“ Alternative zur intelligiblen Tat darstellen.

12. Vom Einen zum All: Die immanente Entfaltung Gottes

Nachdem Schelling die Freiheit des Menschen zum Guten und Bösen untersucht hat, wendet er sich dem „Makrokosmos“ seiner Grundlogik zu, nämlich Gott. Hier steht uns die umfassendste und wichtigste Frage zur Versöhnung von Freiheit und System bevor: Wie wirkt sich Gottes freie Selbstoffenbarung auf die Freiheit zum Guten und Bösen aus? Und wenn Gott selbst frei ist, wie verhält er sich zum Bösen? Gott ist keine Ansammlung beweglicher Teile, sondern eine „lebendige Einheit von Kräften“ (Schelling, SW VII: 394). Sein Wirken unterscheidet sich von unserem, da er nicht Teil eines Ganzen ist, sondern das Ganze selbst. Grund und Existierendes sind in Gott untrennbar.

Schelling drückt dies mythologisch aus, indem er von zwei „Anfängen“ der Schöpfung spricht. Der erste Anfang liegt in Gott selbst, im *Sehnen* des Grundes. Daraus geht ein zweiter Anfang hervor, der Wille zum Verstehen. Obwohl Letzterer aus Ersterem hervorgeht, wird er nicht von ihm geschaffen. Schelling bezeichnet diesen zweiten Anfang, den Willen des Verstandes, als Liebe – „*Wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht*“ (Schelling, SW VII: 395). Gottes eigene Finalität als Person und nicht als bloß logische Struktur ist die Liebe. Wenn Gott nun der Makrokosmos ist, dann muss die Bewegung, die die Liebe beschreibt, eine innere sein. Dieser Prozess ist eine einzige Bewegung, die sowohl Gottes Offenbarung (zuerst zu sich selbst, dann zu anderen) als auch die Schöpfung der Welt umfasst. Zuvor wurde das Wechselspiel des Willens des Grundes und des Willens des Verstandes als ein iterativer Prozess durch *Scheidungen* beschrieben. Gott entwickelt sich analog: Durch Offenbarung und Schöpfung werden innere Unterscheidungen vollzogen.

Gott jedoch ist kein Produkt zellulärer Teilung. Er ist eine Person, und sein Ziel besteht nicht in bloßer Vervielfältigung um biologischer Fortdauer willen, sondern in einer Liebe, die nur durch Andersheit verwirklicht werden kann. Die treibende Kraft hinter der Entwicklung Gottes, die Teleologie

des Ganzen, ist somit die Liebe. Der Widerstand gegen die Liebe – eine der Möglichkeiten des Grundes – ist das Böse. Der gesamte Prozess der inneren Entwicklung Gottes stellt den Triumph der Liebe über das Böse dar, den Weg von der Liebe zur Liebe vermittelt dieses Widerstands. Am Ende der Geschichte wird die Liebe über alles triumphieren, und der unteilbare Rest selbst wird in die Liebe aufgenommen werden.

Doch dieses eschatologische „Danach“ impliziert ein ursprüngliches „Davor“. Es gäbe demnach einen Moment in dieser Entwicklung, bevor Grund und Verstand sich trennten. Nun müssen diese beiden Kräfte von dem Augenblick an existieren, da überhaupt Entwicklung stattfindet. Doch es scheint angelegt zu sein, dass die Liebe ihrer Trennung vorausgeht. Schelling schreibt: „Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?“ (Schelling, SW VII: 406). Was war die Liebe, bevor sie Liebe war – die Liebe in Gott, bevor irgendwelche anderen Trennungen stattgefunden hatten? Dies führt uns, so Schelling, zum höchsten Punkt unserer Untersuchung.

13. Der *Ungrund*

Hier also liegt die schwierigste Frage der *Freiheitsschrift*: Wie bewegt sich die Totalität von einer anfänglichen Einheit, der „Liebe, bevor sie Liebe war“, hin zur Liebe als dem Höchsten, als etwas vollkommen Verwirklichtem? Der Prozess, der die mittlere Zone ausmacht, die Wechselwirkung zwischen den beiden Kräften des Grundes und des Verstandes, ist uns vertraut; doch nun müssen wir untersuchen, wie er überhaupt erst begann. Schelling zögert, dieser Einheit vor aller Gegensätzlichkeit einen Namen zu geben. Wie sollen wir sie nennen? Es ist, so sagt er, der *Ur-* oder der *Ungrund*. Ersteres, weil sie vorausgeht: Sie ist in gewisser Weise Grund sowohl des Grundes als auch des Existierenden; letzteres, weil sie keine Einheit im herkömmlichen Sinne ist – nicht die Identität von Grund und Existierendem, sondern das, was beiden vorausgeht und ihnen gegenüber gleichgültig ist. Mit „gleichgültig“ meint Schelling, dass der *Ungrund* in Bezug auf die nachfolgenden Begriffe neutral ist, und diese Neutralität ist notwendig für die innere „Zweiheit“ Gottes. Auf diese Weise ist der *Ungrund* „das schlechthin betrachtete Absolute“, aber ein Absolutes, das „in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht“ (Schelling, SW VII: 408). Wenn die Entwicklung der Natur, die Welt organischer Gegensätze, zu ihrem Ende kommt, bleibt eine höhere Einheit

übrig: die Liebe, die das *caput mortuum*, den unteilbaren Rest, abwerfen kann. In der Liebe ist die Möglichkeit des Bösen erschöpft.

Doch wie verhält sich dies zur Logik des Grundes? Wenn alles einen Grund hat und der *Ungrund* vor dem Grund selbst steht, müsste es sich um ein sich selbst gründendes Prinzip handeln. Doch bedeutet dies, dass Schellings System in die Identitätsphilosophie zurückfällt, welche von einem einzigen absoluten Prinzip beherrscht wird? Heidegger meint, der *Ungrund* beweise, dass Schelling nicht zu erfassen vermag, was er die „Seynsfuge“ nennt – die Gleichursprünglichkeit von Grund und *Existierendem* sowie die Möglichkeit verschiedener Gründe auf unterschiedlichen Ebenen (Heidegger, HGA 42: 279–280). Dies wäre dann ein weiterer Fall eines übersteigerten Idealismus. Ist dieser Vorwurf gerechtfertigt? Das Problem besteht darin, dass Schelling in der Freiheitsschrift vom *Ungrund* spricht, als handle es sich um ein idealistisches Konstrukt, während er ihm zugleich eine Funktion zuschreibt, die seiner eigenen Logik entspricht. Das Zögern bei der Benennung dieses „höchsten Punktes im System“ zeigt, dass Schelling sich des Sprachproblems im Zusammenhang mit dem *Ungrund* bewusst war.

Letztlich stellt der *Ungrund* einen Prozess dar: Dasselbe, was am Anfang *Ungrund* war, ist am Ende Liebe. Der *Ungrund* ist somit das Substrat, dem sowohl Grund als auch Existierendes angehören und das ihre vollkommene Heterogenität verhindert. Er ist das „x“, das in einer Hinsicht A (Grund) und in anderer Hinsicht B (Existierendes) ist. Dies ist die „reduplikative Identität“ des Grundes. Der *Ungrund* ist folglich nichts Geringeres als Gott, insofern er sich stets selbst gleich bleibt, stets Gott ist – sei es als Grund oder als Existierendes.

Es gilt jedoch eine Unterscheidung zu treffen: In den reduplikativen Syllogismen, in denen „x“ eine Rolle spielt, verdoppelt sich das Subjekt selbst. Indem Schelling vom *Ungrund* als etwas spricht, das nicht Gott ist, sondern vielmehr als Substrat fungiert, isoliert er dieses Substrat vom Subjekt. Dies tut er vermutlich, um dessen Rolle als „Indifferenz“ zu betonen. Und in der Tat ist in einem reduplikativen Syllogismus „x“ gegenüber A oder B gleichgültig – es könnte entweder das eine oder das andere sein, aber nicht beides zugleich. All dies steht im Einklang mit Schellings früherer Verwendung der Grundlogik. In den *Aphorismen* von 1806 schreibt er, dass das Absolute keine Prädikate habe (Schelling, SW VII: 153); im *Anti-Fichte* desselben Jahres behauptet er, dass Gleichgültigkeit bedeute, das Absolute könne sich als solches nicht manifestieren (Schelling, SW VII: 54). Bereits in der *Philosophie und Religion* setzt Schelling die Gleichgültigkeit mit der syllogistischen

Form gleich und begreift sie als eine Art logisches Substrat (Schelling, SW VI: 23).

Nun wird deutlich, warum Schelling wiederholt betont, dass sein System kein Pantheismus sei. Richtig verstanden ist der Ungrund das Substrat, das den inneren Dualismus in Gott ermöglicht, um seine Vollendung in der Liebe zu erreichen. Darin liegt implizit eine Entwicklung des Gottes, der alles Sein umfasst – ein Übergang vom Einen, der unbestimmten anfänglichen Einheit, zum All, dem verwirklichten absoluten Prinzip, das sich durch alle Formen der Besonderheit hindurch entfaltet hat. Das All als Liebe erfordert wirkliche Dualität. Und obgleich dies bedeutet, dass alle Dinge in Gott existieren, handelt es sich dabei nicht um eine Vermischung aller einzelnen Dinge mit Gott. Die Menschheit ist die Vollendung der Natur und eins mit Gott, insofern sie „*in Centro*“ steht – der einzelne menschliche Wille vereint mit dem universalen göttlichen Willen, dem Willen zur Liebe. Es ist die Liebe als dasjenige, was im freien Spiel der gleichursprünglichen Kräfte von Grund und Existierendem besteht, die Persönlichkeit ermöglicht – die es dem individuellen menschlichen Subjekt erlaubt, ein lebendiges System des Geistes im Kleinen zu sein und wahrhaft frei zu sein. Schelling mag den Leser verwirrt haben, indem er mit dem Anfang, dem Ungrund, endet. Doch Heideggers Interpretation – und in der Tat die vieler Kommentatoren – liegt falsch in der Betonung, die sie dem Ungrund beimisst. Für Schelling ist die verwirklichte Liebe das Höchste, und sie kann nur am Ende erreicht werden.

Siglenverzeichnis

- AA = Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe). Zitiert nach Bandnummer und Seite.
- GW = Hegel, *Gesammelte Werke* (Felix Meiner). Zitiert nach Bandnummer und Seite.
- HGA = Heidegger, *Gesamtausgabe* (Vittorio Klostermann). Zitiert nach Bandnummer und Seite.
- KrV = Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Zitiert nach den Originalpaginierungen der ersten (A, 1781) und zweiten (B, 1787) Auflage.
- KU = Kant, *Kritik der Urteilkraft*. Zitiert nach Paragraphennummer.
- MPW = Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel All-will* (di Giovanni 1994).

- SW = Schelling, *Sämtliche Werke* (Cotta 1856–1861). Zitiert nach Bandnummer (römisch) und Seite.

Literaturverzeichnis

- Bäck, A. (1982) ‚Syllogisms with Reduplication in Aristotle‘, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23(4), S. 453–458.
- Di Giovanni, G. (2005) *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind 1774–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, M. (2018) ‚Reduplikative Identität‘: *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Franz, M. (2012) *Tübinger Platonismus: Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Marburg: Francke Verlag.
- Fuhrmans, H. (1954) *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*. Düsseldorf: L. Schwann.
- Hegel, G.W.F. (1968–) *Gesammelte Werke* [GW]. Hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1975–) *Gesamtausgabe* [HGA]. 102 Bde. geplant. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hermanni, F. (1994) *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. Wien: Passagen.
- Jacobi, F.H. (1812–1825) *Werke*. Hg. von F. von Roth und F. Köppen. 6 Bde. Leipzig. Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Jacobi, F.H. (1994) *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* [MPW]. Hg. und übers. von G. di Giovanni. Montreal und Kingston: McGill-Queen’s University Press.
- Kant, I. (1902–) *Gesammelte Schriften* [Akademieausgabe; AA]. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (jetzt

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften). 29 Bde. Berlin: de Gruyter.

- Leibniz, G.W. (1903) *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Hg. von L. Couturat. Paris: Alcan.
- Leibniz, G.W. (2005) *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671–1678*. Übers. und hg. von R. Sleigh. New Haven: Yale University Press.
- Marquet, J.-F. (1973) *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris: Gallimard.
- Neumann, H.-P. (2010) ‚Bemerkungen zu Schellings Rekurs auf die Leibniz’sche Identitätslogik in der Freiheitsschrift von 1809: Versuch einer Interpretation‘, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 8, S. 106–129.
- Peetz, S. (1995) *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Platon (1903–1907) *Opera omnia*. Hg. von J. Burnet. 5 Bde. Oxford: Clarendon Press.
- Schelling, F.W.J. (1856–1861) *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke [SW]*. Hg. von K.F.A. Schelling. 14 Bde. Stuttgart und Augsburg: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1977) *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hg. von M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, F.W.J. (2011) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hg. mit Anmerkungen und einer Einleitung von T. Buchheim. Hamburg: Felix Meiner.
- Thomas, M. (2023) *Freedom and Ground: A Study of Schelling’s Treatise on Freedom*. Albany: SUNY Press.
- Tilliette, X. (1970) *Schelling: Une philosophie en devenir*. 2 Bde. Paris: Vrin.
- Tilliette, X. (1974) *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Bd. I. Torino: Bottega d’Erasmus.