

Hans Jonas' philosophische Biologie und Friedrich W. J. Schellings Naturphilosophie. Einleitende Bemerkungen zu einer Affinität

Jesper Lundsfryd Rasmussen

Was ich mit dieser Artikel hier zu zeigen versuchen werde, ist eine gewisse Affinität zwischen Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Konzeptionen und Auffassungen einer Naturphilosophie in den Jahren 1797-1801 und Hans Jonas' *ontologisch-philosophische Biologie* (1973)¹, die er in *Organismus und Freiheit – Ansätze zu einer philosophischen Biologie* entwickelte (im Folgenden abgekürzt OF). Die hier zu erwähnende Schellingsche Naturphilosophie ist die in der Zeit zwischen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (im Folgenden abgekürzt Ideen) vom Jahr 1797 und *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (im Folgenden abgekürzt UwB) vom Jahr 1801 entwickelte Konzeption einer Philosophie der Natur.² Damit schließe ich mich einer These Odo Marquards an: Schelling sei der Philosophie des 20. Jahrhunderts ein Zeitgenosse *inkognito* (Marquard 1975). Nur wünsche ich der prominenten Reihe von Philosophen, die Marquard – zwei Jahre nach der Veröffentlichung von *Organismus und Freiheit* – im Jahr 1975 aufstellte, den Name ‚Hans Jonas‘ hinzufügen. Es soll somit versucht werden, die Möglichkeit dafür zu öffnen, dass die Naturphilosophie Schellings im Lichte der philosophischen Biologie Jonas' gesehen werden kann. Damit wünsche ich zu verdeutlichen, dass der Problembereich und frühen Philosophie Schellings durch Jonas' Philosophie einen Repräsentant finden, und dass sie mit der Problematik Jonas' eine gewisse Aktualität gewinnen könnte.

Als eine kurze Vorbemerkung sollen meine Schellinginterpretation und die Auswahl von den Werken Schellings erwähnt werden: Die hier benutzten Werken von Schelling könnte für eine Darstellung der Naturphilosophie

¹ Auf Englisch unter dem Titel *The Phenomenon Life: Towards a Philosophical Biology* im Jahr 1966 erschien.

² Wenn ich hiernach Schellings Naturphilosophie nenne, weise ich auf diese Zeitspanne hin.

Schelling problematisch scheinen, da sich Schellings Modellkonzeption der Philosophie als System im allgemeinen und die Stelle und Funktion der Naturphilosophie im besonderen gerade zu dieser Zeit (1800-1801) in Briefen und sogar mit einigen in dieser Zeitspanne fallenden Texten (z. B. *UwB* und definitiv in *Darstellung meines Systems der Philosophie*) ändert. Somit könnte man sehr wohl zwischen einem *liberativen* (Frühphilosophie und Parallelismus) und einem *integrativen* (Identitätsphilosophie) Modell unterscheiden (Schwenzfeuer 2012: 2ff.). Einerseits sind aber diese Modellen oder Phasen des Schellingschen Denkens verbunden³, sodass man auch über eine frühe naturphilosophische Entwicklungsphase mit ähnlichen Grundmotive und Ziele bis zum Werk *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) sprechen darf; andererseits ist mein Thema und Ziel dieses Aufsatzes nicht sosehr eine philosophiegeschichtliche Darstellung der philosophischen Entwicklung Schellings, sondern systematisch auf ähnliche Denkmotive und Intentionen samt methodische und begriffliche Parallelen zu zeigen – was natürlich eine philosophiegeschichtlich-informierte Studie sein muss.

Schellings Naturphilosophie und damit der mögliche Bruch mit der Transzendentalphilosophie Kants und subjektiven Idealismus Fichtes fängt erst explizit mit *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*⁴ und dessen nach dem Buch erscheinende Einleitung vom Jahr 1799 an. Ferner wird die Priorität der Naturphilosophie erst 1800 in *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes*⁵ von Schelling dargelegt. So spricht Schelling bekanntermaßen von einem „[...] Parallelismus der Natur mit dem Intelligenzen, auf welchen er [der Verfasser] schon längst geführt worden ist [...]“ (AA⁶ I,9.1: 25) in *System des*

³ Dies scheint mir auch im Hintergrund der von Schwenzfeuer gemachten Differenzierung der Modellkonzeption zu stehen. (Schwenzfeuer 2012: 1)

⁴ Abgekürzt: *Erster Entwurf*.

⁵ Abgekürzt: *Allgemeine Deduktion*.

⁶ Ich zitiere Schelling wo möglich nach Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1976-), *Historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (AA). Die römische Ziffer nennt die Reihe, die folgende arabische Ziffer nennt den Band und die nach dem Kolon angegebene arabische Ziffer nennt die Seitenzahlen. Wo das Werk nicht in AA vorliegt, wird Schelling zitiert nach Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1856ff.), *Sämtliche Werke*. Hrsg. V. Karl Friedrich August Schelling, Abth. I in 10 und II in 4 Bänden, Stuttgart: Cotta (SW). Die römische Ziffer nennt die Bände (Band 1-10 in der

*transzendentalen Idealismus*⁷. Ich werde in diesem Aufsatz die Naturphilosophie Schellings, aus der Perspektive, die in jenem Werk von Schelling ausgeführt wurde, darstellen. Unten zitiere ich aus *Allgemeine Deduktion*, wo Schelling beschreibt, wie seine früheren Werke über Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie als notwendig für seinen Begriff einer Naturphilosophie sind. D. h., dass die früheren transzendentalphilosophischen Formulierungen (etwa *Ideen, Von der Weltseele* und *STI*) zwar für eine Transzendentalphilosophie oder einen Parallelismus argumentierten, dass wir aber jetzt die Ergebnisse und Aussagen aus diesen Werken zur Erläuterung der Naturphilosophie benutzen dürfen, solange wir uns die neue Auffassung des ontologisch-primären Status der Natur und Naturphilosophie im Auge behalten:⁸

So können wir, nachdem wir einmal auf diesem Punct angekommen sind, nach ganz entgegengesetzten Richtungen - von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die *wahre* Richtung für den, dem *Wissen* über alles gilt, ist die, welche die *Natur selbst* genommen hat. (AA I,8: 366)

Der höchste Punkt der Natur, in welchem sich die Natur selbst reflektiert (und von welchem hier die Rede ist), ist der Idealismus und damit der Mensch. Zugleich ist dann philosophisch, d. h. im freien Denken der Idealismus der philosophisch-menschliche Ausgangspunkt. Der Mensch ist der Ausgangspunkt und das Ziel zugleich, aber in zwei verschiedenen Hinsichten. Diese verdoppelte Auffassung vom Idealismus ist ein Teil der Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass uns die Natur und die Außenwelt überhaupt zum Problem werden könnten. Wir müssen immer „transzendentalphilosophisch“ oder idealistisch anfangen, aber aus der Transzendentalphilosophie oder Idealismus in die Natur, d. h. in die Ontologie gezwungen werden, um zu zeigen, dass der Mensch selbst Teil der Natur ist.⁹

ersten Abteilung wird als Bände I-X zitiert, Band 1-4 in der zweiten Abteilung als Bände XI-XIV), die nach dem Kolon angegebene arabische Ziffer nennt die Seitenzahlen.

⁷ Abgekürzt: *STI*.

⁸ Siehe z. B. Dietzsch 1978: 95, Bowie 2010 und Tilliette & Schaper 2004: 94

⁹ Dieser „Naturalismus“ dürfen wir nicht einfach voraussetzen.

Aus dieser Sicht soll die Affinität der Jonaschen und Schellingschen Philosophie der Natur in vier Abschnitte dargestellt werden: *Erstens* werde ich einige Unterschiede hervorheben, die gewisse Probleme für die These einer Affinität zwischen der Philosophie Schellings und Jonas' bergen. *Zweitens* werde ich die Naturphilosophie und philosophische Biologie als Versuche darstellen, die eine monistische Auffassung der Natur ausmachen, die den Mensch, die Vernunft und die Freiheit mit einschließt. Dies wird mit einer *Analogie* – und letztendlich einer Identität – zwischen Geist und Natur so durchgeführt, dass eine ontologische Erhebung der Natur, die die dualistische und ego-istische Kluft zwischen Mensch und Natur aufzuheben versucht. Daraus folgt, dass das Bewusstsein seine eigenen Bewusstseinsstrukturen erfährt und dadurch Strukturen der Natur nach Analogie erinnert und erkennt. Erkenntnisse über die Identität zwischen Natur und Geist werden so durch Erfahrungen unserer Bewusstseinsstrukturen ermöglicht. Da wir in jenem erhobenen Sinne Naturwesen schlechthin, d. h. ein Teil der Natur sind, wird unser Wissen von unserem Selbst in gewisser Weise Wissen von der Natur und umgekehrt. Der Monismus erweist sich dann als eine Art „Naturalismus“, der über einen gewissen Teil des Begriffs des Organismus ausgebildet ist (nämlich die selbstorganisierende Tätigkeit), und der sich selbst begreifen vermag. *Drittens* werde ich diesen Organismusbegriff erörtern, um die Zentralität des Organismus für beide Philosophen zu zeigen, womit der Organismus mit einem Wort Robert Spaemann und Reinhard Löws das *Skandalon*.¹⁰ Für jedes bisherige Verständnis des Lebens (Spaemann & Löw 1985: 139) und, so Jonas, das Kriterium jeder künftigen Ontologie sei (Jonas 1973: 33).¹¹ *Viertens* werde ich meinen Aufsatz mit einigen Überlegungen zu Schellings und Jonas' Philosophie als Freiheitsphilosophie abschließen.

Erster Teil: Schwierigkeiten eine Affinität zwischen Schelling und Jonas zu begründen

¹⁰ Spaemann und Löw haben mit Recht – aber leider nur vorübergehend – diese Affinität zwischen der dämmernden Naturphilosophie und Jonas bemerkt. (Spaemann & Löw 1985: 139, Anm. 75)

¹¹ Siehe z. B. die Amöbe als eine Probe der Mathematikergott, der Kybernetik (Jonas 1973: 107f., 164ff.) oder der berühmten These Leibniz': „Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.“ (Leibniz 1961: 191, Randbemerkung)

Zunächst will ich deutlich machen, dass es zwischen den zwei Philosophen unmittelbar kein Verhältnis besteht. Jonas schrieb – soweit mir bekannt ist – nichts über ein eventuelles Verhältnis zur Philosophie Schellings und bewertete im Gegensatz zu seinem Lehrer Martin Heidegger den Idealismus nur negativ als eines der zwei Zerfallsprodukte des Entweder-oder des kartesischen Dualismus, d. h. als Bewusstseinsphilosophie (Jonas 1973: 30). Jonas, so scheint es mir, war der Meinung, Idealismus sei schlechthin Bewusstseinsphilosophie, und er könne weder die unabhängige Welt außer uns noch die tote Materie erklären, weil er das Ganze aufs Bewusstsein reduziere, d. h., Idealismus sei ein Ausdruck des *Panvitalismus* (Jonas 1973: 30). Wenn Jonas explizit über den deutschen Idealismus schreibt, dreht es sich meist um Hegel und dessen Geschichtsphilosophie, die Jonas sehr stark als Erfolgsmetaphysik entlehnte.¹² Diese Meinung finde ich verkehrt, könnte aber hier nicht ausführlicher erwähnt werden. Das andere Zerfallsprodukt ist der Materialismus, der alles auf die tote Materie reduziert und, um die neue objektivierende Naturwissenschaft zu ermöglichen, die Welt entanthropomorphisiert, d. h., es wird zu *Panmechanismus* (Jonas 1973: 30). Jonas brauchte diese zwei Extremen, um nach einer Lösung, d. i. einem Mittelweg beider, „[...] jenseits der *querelle des anciens et des modernes* [...]“ (Jonas 1973: 30) zu suchen.¹³ Das Verhältnis Schelling-Jonas spricht demnach nur für eine Affinität zwischen ihren Philosophien – oder: Schelling ist nur *inkognito* in Jonas‘ Umgebung zu finden.¹⁴ Und doch.

¹² Siehe z. B. Jonas 1973: 150; Jonas 2003: 227ff; Jonas 1988: 51ff.

¹³ Vielleicht, was ich aber hier nicht weiter erwähnen will, könnte man Maurice Merleau-Pontys Philosophie des Lebens und seine spätere Behandlungen der Naturphilosophie Schellings konsultieren, um einen Zeitgenosse Jonas‘ zu finden, der Schellings Naturphilosophie in die Richtung von Jonas weiterführt. Jonas erwähnt aber nicht selbst Merleau-Ponty.

¹⁴ Auch Karl Jaspers, der faktisch in der Nähe von Jonas wirkte und Schelling als ein Urbild modernen Denkens nannte, ist hier zu nennen. Siehe z. B. Jonas 2004b: 54ff. Cf. Pieper 1975, Tilliette 1975. In der Literatur findet man demgemäß kaum ein solches Verhältnis hervorgehoben. Oft ist es nur vorübergehend bemerkt in Beziehung zur Spätphilosophie Schellings (oder in Beziehung zur Theodizee) und die theologischen Vermutungen Jonas‘ (z.B. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*). Siehe z.B. Dews 2008. Auch A. N. Whiteheads *process ontology* könnte man als eine Verbindungsglied überlegen (cf. Neville 2010, Gare 2011).

Es gibt zwar Beziehungen, die für eine Affinität problematisch sein wären, wenn man den Hauptgegner Jonas‘ betrachtet, aber gleichzeitig öffnet sich hierin eine Möglichkeit und sogar eine gewisse Verbindung. Jonas‘ Philosophie soll eine Reaktion gegen die Bewusstseinsphilosophie sein – und diese heißt für Jonas sowohl die Philosophie Edmund Husserls als auch Heideggers und der Existenzialismus. Jonas zufolge zeigen diese Positionen entweder einen Dualismus, einen schlechten Idealismus oder sogar – den früheren Arbeiten Jonas‘ zufolge – einen Gnostizismus;¹⁵ alle lassen sie die Natur problematischerweise hinter dem Menschen oder das Bewusstsein zurück. Wie kommt es dann zu einer Affinität zwischen Schelling und Jonas, wenn die Philosophie Jonas‘ gegen eben Heidegger und den Existenzialismus, die so eng mit der Philosophie Schellings verbunden scheinen, rebelliert? Diese teilweise historische Frage fällt außerhalb meines Themas, muss aber in unserem Bewusstsein bleiben, wenn wir Jonas, dem Kritiker des Existenzialismus und der Existenzphilosophie mit Schelling, dem sogenannten Wegbereiter jener Philosophien, vergleichen wollen. Heidegger selbst schwankte ja 1936 und 1941 zwischen Lob und Tadel der Schellingschen Freiheitsschrift. Vielleicht könnte uns dieses Schwanken Heideggers etwas über die Affinität zwischen Schelling und Jonas verraten. Gerade Schellings Freiheitsschrift versucht eine neue lebendige, offene und vernünftige Modifikation seines Systems darzustellen: ein Freiheitssystem. Die Naturphilosophie ist aber noch in dieser Schrift zu finden, obwohl sich die Terminologie auch verschoben hat: man siehe z. B. die Exemplifizierung *des Wesens als Grund* und *des Wesens als Grund der Existenz* mit den Wörtern ‚Dunkel‘, ‚Licht‘ und ‚Schwerkraft‘ (Schelling 1975: 53)¹⁶ – drei essenzielle Begriffe der Naturphilosophie – und die starke monistische und pantheistische Tendenz dieser Schrift.¹⁷

Jonas war ja phänomenologisch geschult und nicht wie Schelling ein expliziter Denker der Systeme im Sinne Spinozas – und welcher Zeitgenosse Jonas‘ hätte wohl ein solcher sein wollen? Schellings Neukonzeption des

¹⁵ Siehe auch „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus“ in Jonas 1973: 292–316; Jonas 1964.

¹⁶ Cf. Schwenzfeuer 2010: 251, Wolsing 2004 und Förster 1984: 193.

¹⁷ Siehe z. B. Hennigfeld 2011.

Spinozismus in seiner Naturphilosophie und Freiheitsschrift könnte hier aber vielleicht einen interessanten Bezugspunkt ausmachen: Im Sommersemester 1927 / 1928 besuchte Jonas Heideggers Seminar über Schellings Freiheitsschrift (Hühn & Jantzen 2010).¹⁸ In einem Referat aus diesem Seminar, in welchem Jonas zum ersten Mal seine Gedanken über *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* präsentierte, ist aber keine Stelle über Schelling zu finden (Jonas 2010a). Jonas muss aber damit in diesem Seminar anwesend sein.¹⁹ Eben in der Freiheitsschrift entwickelt Schelling – was auch Heidegger 1936 bemerkt und akzeptiert (Heidegger 1988: 282ff.) – ein anthropomorphisiertes Verständnis des ganzen Seins. So ein Anthropomorphismus wird – parallel zur Philosophie Schellings – für Jonas' Philosophie entscheidend.

Dazu kommt, dass sich die Naturwissenschaften bzw. die einzelnen naturwissenschaftlichen Theorien seit Schellings Zeit verändert haben. Charles Darwin, der Neo-Darwinismus und die Genetik wurden nach den naturphilosophischen Konzeptionen Schellings entwickelt. Jonas greift natürlich – wie ja auch Schelling – die Problematik *seiner* Zeit auf, und die naturwissenschaftlichen Betrachtungen, deren Anwendungen und die Einflüsse auf die beiden Philosophen müssen deshalb sehr verschieden erscheinen. Dies gilt insbesondere für Philosophien – und hier ist der erste Hinweis auf eine Affinität –, die sich so gut mit den Naturwissenschaften auskannten, wie die Philosophie Schellings und Jonas' es taten.²⁰

Man könnte schon jetzt sagen, dass die zeitgenössischen und späteren Kritiker Schellings wie auch Jonas' ihre Kritik oft auf die Anwendung spezifischer naturwissenschaftlicher Resultate und Theorien – trotz deren Zeitgebundenheit – angewendet haben. Die Kritiker haben sozusagen ihren Blick auf die Gegenstände statt auf die Behauptung und die Praxis der Philosophen von der Notwendigkeit eines *Verständnisses* und einer

¹⁸ Eben Spinoza könnte auch einen Bezugspunkt ausmachen. Für Jonas' Interesse an Spinoza siehe Jonas 2010b, Jonas 2005: 370, worin Jonas' Interesse fürs Spinozistische System und die intellektuelle Anschauung sich nachweisen lässt.

¹⁹ Zumindest dieses eine Mal.

²⁰ Die alte These, Schelling habe sich gegenüber den Naturwissenschaften unwissend in die Naturphilosophie verwickelt, ist von vielen Seiten her abgelehnt worden. Siehe u. a. Grant 2008, die Ergänzungsband zur ersten Reihe der AA.

„Anwendung“ von naturwissenschaftlichen Theorien gerichtet. Schelling und Jonas wären dann eigentlich *zu* naturwissenschaftlich – nicht nur für die Philosophen, sondern auch für die Naturwissenschaftler. So ist ‚Naturphilosophie‘ fast ein Begriff der Ablehnung geworden.²¹ Wenn jemand die kühnen Worte: „Das ist ja Naturphilosophie“ ausspricht, meint er damit die beurteilte Position *ad absurdum* geführt zu haben. Das ist meines Erachtens aber nicht der Fall. Was Naturphilosophie in den Fällen Jonas‘ und Schellings dann heißen könnte, leitet mich in den zweiten Teil des Aufsatzes über.

Zweiter Teil: Die Naturphilosophie und die ontologische Biologie als Ergänzung der Transzendentalphilosophie bez. Bewusstseinsphilosophie

Das Insistieren und die Besinnung auf die Naturwissenschaften und deren Resultate und Theorien sind die erste Affinität zwischen der Philosophie Schellings und Jonas‘. Bei Schelling heißt es in *Allgemeine Deduktion*: „Man möchte daher allen Menschen, die in der Philosophie jetzt zweifelhaft sind und nicht auf den Grund sehen, zurufen: Kommet her zur Physik, und erkennt das Wahre!“ (AA I,8: 365).²² Bei Jonas ist es die von ihm als einem *deutschen* Philosoph neu entdeckten Möglichkeiten der Biologie zur Überwindung des Dualismus, die zur Lösung seiner Problemstellung beitragen können (Jonas 2004d: 17ff.²³ Für beide Denker ist es aber nicht die Naturwissenschaft an sich, die die Problematik des Lebens zu lösen vermag. Eine philosophische bez. spekulative Ergänzung der Naturwissenschaft lässt die Subjektivität der Natur für uns erscheinen – die Subjektivität öffnet damit ein Verständnis der Natur, das den Menschen, d. h. die menschliche Subjektivität selbst inkludieren könnte. Sie wenden sich beiden gegen die rein objektivierenden Naturwissenschaften und insbesondere den darauf oft entstehenden reinen Mechanismus (z. B. I. Newtons Mechanik und Wieners Kybernetik), um den Sinn der Naturprodukte zu verstehen. Jonas interessierte sich deswegen für *den Sinn* des Stoffwechsels, der die Subjektivität, d. h. die Innenseite des Organismus erscheinen lässt. Diese Innenseite schließt sich für

²¹ Ein Gedankengang der man schon zur Zeit Hegels findet. (Hegel 1978: 9 (Zusatz))

²² Cf. „Kommet her zur Physik und erkennt das Ewige!“ (SW II: 378)

²³ Siehe auch Jonas 2004b: 54f.

die objektivierenden Naturwissenschaften ab (Jonas 2004d: 17ff.) Die Naturphilosophie und die philosophische Biologie müssen eine menschliche Dimension, d. h. den Forscher selbst miteinschließen. Wissenschaft ist nach Jonas dann auch als *persönliches Erlebnis* zu verstehen (Jonas 2004d: 17ff.).

Die philosophische Biologie – oder wie Jonas es explizit nannte: *Naturphilosophie* (Jonas 2004d: 18) – soll damit jene Kluft zwischen dem Menschen und der Natur schließen, was bei Schelling ja auch der Fall ist. Die philosophische Biologie, schreibt Jonas 1973, soll eine Bewältigung, d. i. eine Aufhebung der Polarität zwischen Materie und Geist zu einem höheren Sein sein (Jonas 1973: 30): Die Natur soll aufgehoben werden zur Schicht des Menschen nach dem Leitfaden der Freiheit (Jonas 1973: 14f.). Somit ist die philosophische Biologie ein nicht-reduktionistischer Naturalismus. Das Resultat ist ein Monismus; er darf weder ein reiner Materialismus noch ein reiner subjektiver Idealismus sein. Im Gegenteil soll er ein Verständnis von beiden zugleich als nicht wesensverschiedene Sichtpunkte zur Beschreibung derselben Natur ermöglichen. Jonas spricht hier über eine Urzeit, in welcher beide Seiten der Natur identisch waren, aber wo wir niemals hin zurückkehren könnten – eine Auffassung die sich sehr wohl mit der Schellingschen Konzeption des Seins im Freiheitsschrift einpassen lässt. Die zwei Seiten des Seins stehen Jonas zufolge in einem Verhältnis, das, wie die philosophische Biologie zu zeigen hat, eine In-Differenz ausdrückt. Jonas versucht damit, einen Erklärungsgrund anzugeben, der auch ein Missverhältnis zum Verhältnis und eine daraus folgende Feindlichkeit zwischen Natur und Geist erklären könnte – diese findet er z. B. in der Bewusstseinsphilosophie, der Technik und im Gnostizismus. Das rechte Verhältnis ist vielmehr als eine Versöhnung mit der Natur zu denken.

Jonas fängt wie Schelling idealistisch an. Erst zeigt er, dass die objektivierenden Naturwissenschaften (exemplifiziert durch F. Bacons *Idolenlehre*), um objektivierenden zu sein, die Welt mit einem a priori *Dekret* entanthropomorphisierte und die Teleologie zum wissenschaftlichen Hochverrat machte – der Mensch hat dann kein Platz mehr im Sein, sondern nur im Denken (Jonas 1973: 56). Das wäre der vollkommene und nie zu überwindende Dualismus. Mit einer Aufhebung des

Anthropomorphismusverbots Bacons meint Jonas eine anthropomorphe Interpretation der Natur ermöglicht zu haben.²⁴ Was wir wissen wollen, schreibt Jonas 1981 in *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*, ist „[...] wie der *erscheinende* Geist in der erscheinenden Welt steht [...]“ (Jonas 1981: 16). Der Geist ist Natur, und als Natur muss er eine „Naturgeschichte“ haben – dass erzählen uns tatsächlich der Darwinismus und die Biologie. Die Bewusstseinsanalyse überschreitet sich damit selbst zur Ontologie. Man vergleiche das mit folgendem von der Naturphilosophie Schellings oft gebrauchten Zitat aus *Ideen*: “Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn.” (AA I,5: 107) Die unsichtbare Natur ist eben die Subjektivität (Geist), die produzierende und verborgene Seite der Natur, das *innere Triebwerk* (AA I,8: 32f.)

Schellings Naturphilosophie soll also die Natur als Subjektivität, d. h. als Tätigkeit und Produktivität (*natura naturans*) darstellen. Sie soll nach einem Zitat aus *Allgemeine Deduktion* zeigen:

Der Mensch ist nicht nur Idealist in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst - und die Natur hat von Ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht. (AA I,8: 364f.)

Die Naturphilosophie soll – und hier zeigt Schelling sich im Unterschied zu Jonas – eine Konstruktion des *Ganzen* der Naturwissenschaften und der Natur, d. h. als ein System darstellen; oder, wie es in *Allgemeine Deduktion* heißt, sie soll „[...] *die Materie* [...] *construieren*.“ (AA I,8: 297) Jonas wollte zumindest in den Hauptteilen von OF nur einen Blick auf die lebendige Natur werfen. An anderen Stellen sieht er es aber anders. Ich denke hier hauptsächlich an die sogenannten Lehrbriefe mit deren Stellen über Spinoza und den *amor dei intellectualis* (Jonas 2005: 370), die letzte Teile von OF²⁵ und die kosmogonischen und theologischen Schriften.²⁶

Das spekulative Anliegen bedeutet aber nicht, dass Naturphilosophie nichts mit der Erfahrung zu tun hat: Die Naturphilosophie konstruiert das System, wodurch ein Verständnis der Erscheinung erst möglich wird. Aus der

²⁴ Man vergleiche hiermit die anthropomorphe Sprachgebrauch und Bestimmung des Seins in der *Freiheitschrift* Schellings.

²⁵ Etwa Kapitel 10 und 11 in Jonas 1973.

²⁶ Siehe z. B. Jonas 1988.

absoluten Tätigkeit oder der Natur als *natura naturans*, die sich als notwendig zeigen muss, müssen sich alle Naturerscheinungen ableiten lassen. Das bedeutet, dass das Experiment und die Erscheinungen sind, so Schelling, empirische Proben, die die Konstruktion der absoluten Voraussetzung (Hypothese) abweisen könnten (AA I,8: 34f.) Damit können wir erst experimentieren, wenn wir eine Naturphilosophie haben (AA I,8: 33ff.) Umgekehrt ist es eben die naturwissenschaftlichen Theorien, die der Anlass der philosophischen Entwürfe Schellings und Jonas' sind.

Folgendes Zitat aus der nach dem Buch erscheinenden Einleitung zu *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*²⁷ macht klar, dass die Naturphilosophie zu zeigen hat, dass „[...] die bewußtlose Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit der bewußten entsprossen [...]“ (AA I,8: 29) ist. Schellings Potenzen als Teilbereiche des Seins oder, wie sie in *Entwurf* genannt werden, Epochen der Natur macht so eine Stufenbildung der Natur von der Materie bis zum Bewusstsein aus. In der Transzendentalphilosophie fängt man sozusagen von der obersten Epoche an, und man muss dann zeigen – wie Schelling es in *System des transzendentalen Idealismus* als Struktur einer *Anamnesis* darzustellen versuchte –, dass wir als bewusste Wesen ein Unbewusstes im Bewusstsein entdecken, und dass dieses Unbewusste die Struktur der Epochen der Naturphilosophie hat.²⁸ Man sieht in dieser Weise, wenn man *System des transzendentalen Idealismus* mitdenkt, dass die Strukturen der naturphilosophischen Werke vor dem 19. Jahrhundert plötzlich im dritten und fünften Hauptabschnitt im Unbewussten auftauchen (AA I,9: 79ff.)²⁹ Die Naturphilosophie und die daraus stehende Möglichkeit eines Widererkennens sind eine notwendige Voraussetzung des idealistischen Systems und der Geschichte des Bewusstseins. Die Vergangenheit des Bewusstseins – ob wohl es im idealistischen System von Schelling hier gesagt ist – zeigt die Züge des Organismus (Dietzsch 1978: 95). Nicht nur die Natur, sondern auch das Bewusstsein hat eine Art Vergangenheit und ist als ein

²⁷ Abgekürzt: *Einleitung*.

²⁸ Cf. Hühn 1994; Hutter 1996: 261.

²⁹ Siehe auch Warnke 1993: 125, Bowie 2010, Matthews 2011: 201ff. und Schmied-Kowarzik 1993: 91ff.

Entwicklungsprozess von Produktivität und Produkt zugleich zu begreifen. Jene *bewusstlose* Tätigkeit soll dann mit dem Bewusstsein begriffen werden.

Dann gibt es zum Mindesten einen Naturzweck in der Natur: den Mensch. Und der Mensch hat als bewusste und reflektierte Natur einen privilegierten Zugang zur Natur: Der Mensch versteht – mit Recht – die Natur in Analogie zu sich selbst, d. h., die Natur wird anthropomorphisiert, weil sie schon im Keim Anlagen des Menschen besitzt. Dann müssen aber diese Anlagen sich in der Natur zeigen lassen. Schelling versucht dies mit seiner Konstruktion der Materie, die in höheren Potenzen (oder Epochen) zu sich selbst kommt und im Menschen bewusst wird. Die Natur scheidet sich *von* sich selbst, und für einen Monismus muss das heißen, *in* sich selbst ab – und diese Bewegung ist schon in der produzierenden Natur als zwei streitende Kräfte (Repulsion und Attraktion) angelegt. Die Epochen sind also auch Vorstufen des Bewusstseins. Jonas fängt dagegen mit *seiner* Aufgabe in *Organismus und Freiheit* nicht von der Materie, sondern erst vom Organischen an, und er sagt nicht viel über die Entstehung des Lebens von der Materie. Er bezeichnet aber dieses Moment des Organismus als eine Emanzipation (Jonas 2004a: 61) und als ein *Wagnis des Seins* (Jonas 2004d: 22). Meiner Interpretation der philosophischen Biologie Jonas' zufolge heißt dies: ein Wagnis des *ganzen* Seins, nicht nur des lebendigen Teils.

Schellings Ziel mit der Naturphilosophie ist eine Darstellung des Ganzen, was bei Jonas nicht immer der Fall ist. Aber selbst – wenn er spekulativer ist – sagt Jonas, dass Leben eine Potenzialität der Materie (Scodel & Jonas 2003: 256) oder eine Revolution *in* der Geschichte der Materie ist (Jonas 1973: 128). Der Anfang Schellings mit dem Begriff des *ganzen* Seins oder besser der produzierenden Natur ist nach dem Vorbild der Tätigkeit des Organismus ausgebildet. Das Organische zeigt sich hier auch als die mittlere Stufe des Seins oder der Natur zwischen toter Materie und denkendem Menschen, worin sich das Unendliche im Endlichen zeigt. Für Schelling besteht die Ergänzung der Kantianischen Transzendentalphilosophie unter anderem darin, dass er statt einer transzendentalen Deduktion eine Naturgeschichte gibt. Dem Organismus wird hier eine zentrale Stelle im System zugeschrieben, weil er das erste klarste Zeichen auf eine Teleologie

und Vernunft in der Natur ist. Er ist ein Vorbild des Menschen und um die Ergänzungsfunktion zu gewinnen, muss dem Organismus eine konstitutive Rolle – und nicht nur die regulative Funktion wie in der Transzendentalphilosophie Kants – im Sein und System zukommen. Ein ähnlicher Vorgang findet sich in der philosophischen Biologie, die ebenso als eine Ergänzung oder Grundlage der Phänomenologie Husserls oder Heideggers zu verstehen ist; allerdings mit großen Konsequenzen für die Gesamtkonzeption und Anerkennung der Natur diesen beiden Positionen. Hiermit sind wir schon am Organischen, und ich werde zur Darstellung des Organischen und damit zum dritten Teil übergehen.

Dritter Teil: Der Organismus als Symbol der Subjektivität der Natur

Die Naturerscheinungen sollen also ein reelles Zeugnis des Menschlichen im Gegensatz zu einem bloßen Als-ob ablegen, und so sind wir mit Schelling und Jonas weit über die Transzendentalphilosophie Kants hinausgegangen. Die Behandlung des Organismus gewinnt somit eine Zentralität, weil er uns mit der Natur zusammenbindet, indem der Begriff des Organismus den Monismus ermöglicht. Laut Jonas unterscheidet sich der Organismus von der toten Materie, weil er nicht wie die Materie reine Äußerlichkeit ist. Nur der toten Materie kommt diese Äußerlichkeit zu. Der Organismus zeigt für den philosophischen Biologen auch eine Innenseite – eine Subjektivität – und hat eine Umwelt. Im Organismus gibt es ein Subjekt (Innenwelt) und ein Objekt (Außenwelt). Man spürt hier eine sozusagen *präreflexive* Reflexivität im *unbewussten* Organismus – ein "Selbst" ist vom "Nicht-Selbst" schon im Organischen geschieden. Dies wird im Menschen bewusst. Die Subjektivität des Organismus, d. h. das leitende Prinzip ermöglicht eine Beständigkeit des Organismus im Unterschied zur toten Materie, die immer im Wechsel ist. Der Organismus kann damit – und muss – auch in die Außenwelt (nach dem Objekt) streben; der Organismus muss sich, um sich selbst als ein Ganzes zu erhalten in die Außenwelt richten (Jonas 1973: 125ff.) Die Emanzipation des Subjektes vom Objekt, in Jonas' Terminologie der Form vom Stoff, ermöglicht damit die Selbstständigkeit und eine gewisse Stabilität des Organismus in der Welt. Aber mit dieser Emanzipation folgt eine

Notwendigkeit: die Selbsterhaltung, eine Offenheit für Einwirkungen von außen und die Notwendigkeit sich nach außen zu richten, um ein geordnetes Ganzes zu *bleiben*. Der Organismus braucht also das Andere seines Selbst, d. h. das Organische und das Anorganische, um dasselbe Organisches, d. h. Lebendiges zu bleiben; er ist dem Anderen seiner selbst hingewiesen, *um* sich selbst, *um* seine Einheit zu bewahren. Der Typus des organischen Individuums ist dann Jonas zufolge von der Distanz und damit von der Abhängigkeit zur Außenwelt, d. h. beim Grad der Emanzipation bestimmt.³⁰ Mit diesem „um ... zu“ sehen wir erstmals Naturzwecke im Sinne Kants und damit auch einen ganz anderen Zeitaspekt (die Zukunft) beim Organischen. Der Organismus ist Ursache und Wirkung seiner selbst zugleich, d. h., er zeigt nach Kant eine *innere Zweckmäßigkeit* (Kant 1908: §66), was aber für Schelling und Jonas jetzt dem Organismus als konstitutiv gilt. Diese produktive Tätigkeit, die man am Organismus findet, nennen beide Subjektivität.

Der Organismus ist in einem stetigen Wandel (was für Jonas der Metabolismus bezeugt), aber bleibt sich selbst gleich – ein Wandel *und* Bestand wird im Organischen deutlich (AA I,8: 40ff.) Und um sich selbst gleich zu bleiben, muss er außer sich suchen. Dieses Sichselbstbleiben ist aber nur ein Relatives: Der Organismus muss ebenso sterben. Die Form muss zugrunde gehen – Individualität und Freiheit vom Stoff sind mit Sterblichkeit gekauft. Jedes lebendige Seiende ist dann ein sterbliches Seiende. „Leben trägt den Tod, seine Negation, in sich selbst.“ (Jonas 2004c: 206) Es ist im Grunde widersprüchlich und von entgegengewirkenden Kräften dialektisch bestimmt, was aber gleichzeitig die Dynamik der Natur ausmacht. Diese Widersprüchlichkeit der produktiven Natur ist auch bei Schelling zu finden, und sie darf wie bei Jonas nicht als eine absolute und unüberwindbare Entgegensetzung missverstanden werden – sie gründet selbst in einer Indifferenz oder Identität zwischen der Materie und dem Geist. Sterblichkeit macht eine Zweckmäßigkeit notwendig. Der Organismus könnte dann nicht als eine mechanische Maschine vollständig adäquat erklärt werden, was wir z. B. in Jonas' Kritik an die Kybernetik und deren Erklärung des Zweckes erfahren. Wenn man z. B. die Pflanze oder das Tier als eine dyadische Input-

³⁰ Siehe z. B. die Kapitel „Bewegung und Gefühl. Über die Tierseele“ in Jonas 1973: 151.

Output-Maschine konzipiert, verleugnet man jede Möglichkeit eines adäquaten Verständnisses der Motivation des Organismus, d. h. der Bedingung der Möglichkeit der Rezeptivität und Spontanität. Würde man fragen, warum das Tier zu Bewegung erregt werden könnte, so reichte eine deskriptive Erklärung über die Stellung und Position der Körperteile in der faktischen Ausführung nicht aus. Es ist so nicht falsch zu sagen, *dass* sich ein Organismus so und so und wie eine Maschine bewegt, *wenn* ihm ein Ziel vorgesetzt worden ist; das erklärt aber nicht, warum er zu dieser Bewegung motiviert oder erregt werden kann, d. h., dass er in Bewegung gesetzt werden kann. Sowohl Jonas als auch Schelling zeigen auf die organische Struktur, d. h. die innere Zweckmäßigkeit als Bedingung der Möglichkeit solcher Erregbarkeit: Ein Organismus kann in Bewegung nach außen gesetzt werden, weil es ihm, um sich selbst geht (Jonas 1973: 179). Man verwechselt im Verständnis des Organischen als eine kybernetische Maschine einem *äußerlichen Zweck zu dienen* oder *auszuführen* damit *einen Zweck zu haben* (Jonas 1973: 181). Wenn man die Ausführungen mechanisch erklärt, hat man das zweckhafte Verhalten nicht verstanden, wie der Kybernetik glaubt, sondern den Verlauf beschrieben – gar keine geringe Leistung, nicht aber eine Erklärung dafür, warum dieser Verlauf diesem Organismus möglich ist. Ein Zweck zu haben und die Fähigkeit sich Zwecke zu setzen ist somit nicht dadurch erklärt, dass wir die Ausführung von äußerlichen Zwecken beschreiben können. Diese setzt jene voraus, und folgt Jonas zufolge daraus, dass man sich das Organische von außen *betrachtet*, womit man zugleich vergisst, dass man selbst ein Teil des Organischen ist und damit das Organische mehr als betrachtet: Man kann es von innen her erleben, und diese Innenseite schreibt Jonas dann dem Organischen zu, um zweckhaftes Verhalten erklären zu können.

Der Kybernetiker anthropomorphisiert also, um Zwecke rein mechanisch zu erklären, den Organismus!³¹ Der Organismus sei zu verstehen als eine Maschine, die äußerlichen Zwecke diene oder ausführe, und die

³¹ In einer anderen Hinsicht bemerkt Jonas ironisch, dass wir jetzt in einer merkwürdigen Situation sind, indem die "[...] Naturwissenschaftler, so lange die geschworenen Feinde der anthropomorphistischen Todsünde, heute am freigebigsten mit der Verleihung menschlicher Züge an Maschinen sind [...]" (Jonas 1973: 181).

Ausführung könne danach kybernetisch beschrieben werden. Die äußere Zwecke ist aber hier von dem Kybernetiker bestimmt, wie mit einem üblichen Bild der Kybernetik das zweckhafte Verhalten eines Torpedos vom Außen, d. h. vom Vorsetzenden der Maschine bestimmt ist. Um diese Erklärung und die Identifikation der Maschinen geben zu können, setzt der Kybernetiker sich selbst als der *im Organischen* Zwecksetzende stillschweigend voraus (Jonas 1973: 180ff.) Um die faktische Ausführung eines inneren Zweckes zu erklären, braucht man Jonas zufolge ein Drittes, ein Vermittler zwischen außen und innen: das Gefühl. Die Selbstbesorgtheit als Einheit von Notwendigkeit und Wille bestimmt, ob ein bestimmter Zweck durchgeführt wird (Jonas 1973: 186). Der Organismus ist dann in einem Gleichgewicht zwischen Sein und Nichts – in einem Schweben zwischen Werden und Vergehen (Jonas 1973: 102). Und dieses Gleichgewicht darf nicht – wie die Kybernetik es haben will – als ein mathematisches Gesetz verstanden werden. Wiederherstellung des Gleichgewichts, d. h. das Gleichgewicht im Werden ist nicht durch ein äußeres, sondern durch die Selbstsorge und Subjektivität, d. h. als ein inneres Vermögen zu verstehen. Dass es ein Äußeres fordert, um faktisch zufriedengestellt oder wiederhergestellt zu werden, ändert nichts daran.

Die Maschinen haben also kein Ziel, sie werden ein vom Designer vorgeschrieben. Richtig genug ist eine solche äußerliche Zweckhaftigkeit allein kein Ausdruck von Freiheit, anders sieht es aber aus mit der inneren Zweckmäßigkeit als eine Weise zu sein bei dem Organismus (und hier unterscheidet sich nach Jonas eine Maschine von einem Organismus). Der Organismus verdankt seine Seinsweise nicht *etwas* außer ihm,³² vielmehr ist er selbst in dieser Hinsicht seine eigene Ursache.³³

Das Organische hat immer sich selbst zum Ziel seines Verhaltens – die Seinsweise des Organischen zeigt damit einen Aspekt von Zukunft, die aber nicht von Außen her (etwa der intelligente Designer) völlig determiniert ist. Beim Anorganischen sieht es nach Jonas gemäß der Zeitmodus und der Umwelt anders aus: Die tote Materie ist ohne Zukunft und ist nur in jedem Augenblick (Jonas 1973: 128). Sie ist reines Objekt. Schelling drückt dieses

³² Etwa ein intelligenter Designer. Cf. Heuser 1990.

³³ Was wir schon im regulativen Sinne bei Kant in *Kritik der Urteilkraft* §64 findet.

Verhältnis so aus: „Die todte Materie hat keine Außenwelt – sie ist absolut identisch mit ihrer Welt.“ (AA I,7: 181, Anm. (S. 298 in AA I,7) Deswegen hat die tote Materie auch keine Umwelt, in welche sie auswirken könnte, oder von welcher sie sich einfließen lassen könnte. Im Anorganischen gibt es kein Einwirken oder Auswirken in diesem Sinne, sondern eher Druck und Stoß – obwohl man zugleich bei Schelling sagen muss, dass es Mittelstationen zwischen Organischem und Anorganischem gibt, die verschiedenen Reaktionsformen im Anorganischen aufzeigen.³⁴ Die Materie ist aber trotzdem ein Produkt einer Produktivität (*natura naturans*), was Schellings Dynamik des Seins statt eines Atomismus bezeugt.

Hier möchte ich einen kleinen Exkurs zum möglichen Vitalismus in der Naturphilosophie Schellings machen, bevor ich mit Schellings Bestimmung des Organismus fortsetze. Eine oft gemachte Interpretation und implizite Kritik der Naturphilosophie Schelling ist, dass sie ein krasser Vitalismus sei. Hier zeigt sich die obengenannte mögliche Differenz zwischen Schellings und Jonas' Philosophie sich klar. Mit einem Begriff von Jonas könnte sie als Panvitalismus klassifiziert werden, weil die Kritiker denken, Schelling reduziere alles zum Organischen und verleugne damit die Selbstständigkeit der Materie und den Tod. Hier ist nicht die Stelle zu einer näheren Bestimmung, ob Schellings Naturphilosophie einen Vitalismus ausmacht, ich werde aber einige Bemerkungen zu dieser üblichen Ablehnung der Schellingschen Naturphilosophie anknüpfen. Zunächst verhält es sich offensichtlich so, dass Schelling explizit den Vitalismus (wie den Mechanismus) seiner Zeit an mehreren Stellen sehr stark kritisierte und ablehnte. Zugleich ist es aber auch klar, dass Schelling selbst viele Überlegungen zu diesem Thema widmet und verschiedene Konzeptionen zur Stellung des Organischen im System der Naturphilosophie hat (etwa *Von der Weltseele* und *Erster Entwurf*).³⁵ So ist die Struktur des Organischen immer bei Schelling von der Struktur der *natura naturans*, d. h. die Subjektivität der Natur konstruiert, was aber nicht heißt, dass diese produzierende Natur *die Ursache*, wovon das Organische und Unorganische *die Wirkung* sind, womit man sagen könnte, dass die Wirkung

³⁴ Z. B. Magnetismus, Elektrizität, Chemie und Galvanismus.

³⁵ Siehe z.B. Grant 2008: 147ff.

deswegen nichts anders als das der Ursache enthalten würde, d. h., dass das Unorganische eigentlich ein Organisches wäre. Die *natura naturans* ist vielmehr *der Grund* des Organischen und des Unorganischen – z. B. der Grund dafür, dass der Organismus Ursache und Wirkung seiner selbst sein kann. Vielmehr ist es die Struktur und Tätigkeit des Organischen und Unorganischen, die aus diesem Grund zu verstehen sind. *Von der Weltseele* öffnet allerdings *unmittelbar* für einen „Panorganismus“, der aber *nicht* den Tod und das Unorganische völlig auf den Organismus reduziert oder verleugnet, was der Panvitalismus Jonas zufolge aber muss. Deswegen weist Schelling somit auch sehr deutlich den Vitalismus ab, um ein philosophisch besseres Verständnis der Natur zu erreichen. Der Vitalismus gibt immer diese *okkulte* und absolut lebendige Kraft an, die aber eben wegen dieser absoluten Lebendigkeit nichts als Prinzip der *ganzen* Natur sein kann, weil die Natur auch nicht-lebendige Dinge und den Tod enthält. Für Schelling geht es um eine Selbstorganisation (*natura naturans*), d. h. die Tätigkeit, die er als Instanz am Organismus findet, und die zwar der Grund des Organischen ist, aber eben daher nicht selbst ein Organismus ist. Ein Organismus ist immer ein Partikuläres. Er muss begrenzt sein, d. h. eine Außenwelt haben, sonst wäre er kein Organismus, was aber die *natura naturans* eben nicht zukommt (Heuser-Keßler 1994b, Heuser-Keßler 1994a).³⁶ Schellings Vorbild im Organismus resultiert nicht in einem organischen Gott. Es ist die Tätigkeit des Organismus, die Schelling am Organismus findet und „extrapoliert“ oder als Ausdruck einer höheren Natur interpretiert. Die Natur als Subjekt ist also keine riesige Superamöbe im Hintergrund, deren Residuum die tote Materie ist.

Schelling bestimmt den Organismus als Erregbarkeit und im Gegensatz zum Anorganischen (AA I,7: 170ff.) D. h. aber nicht, dass ein absoluter Dualismus entsteht, sondern dass das Organische nur denkbar in Zusammenhang mit dem Anorganischen ist. Schelling schreibt somit – fast wie Jonas – in *Erster Entwurf*: „Das Princip des Lebens zeigt sich, *wo* es sich äußert, als eine Thätigkeit, die jede Anhäufung des Stoffs von außen, jedem Andrang äußerer Kraft sich widersetzt [...]“ (AA I,7: 126) Aber wo es sich

³⁶ Cf. Kapitel neun „Kant and the Naturphilosophen“ in Beiser 2003. Beiser lehnt jedoch die Aktualität der Naturphilosophie Schellings ab.

äußert, ist es Objekt, und so ist es ein Ankämpfen gegen den Andrang des Äußeren (AA I,7: 172). Das Leben ist wie bei Jonas ein Kampf, um lebend zu sein – um nicht zu Materie zu werden.³⁷ Als Objekt ist der Organismus dann – wie bei Jonas – als eine ständige *Selbstreproduktion* zu verstehen, und als Objekt ist es vom Außen erregbar. Der Organismus als Subjekt wird von Schelling als eine Tätigkeit oder Selbstorganisation gedacht, die nicht durch das Anorganische unmittelbar, sondern nur mittels des Organismus als Objekt empfänglich ist (AA I,7: 172ff.) Der Organismus hat dann eine doppelte Außenwelt: ein als Objekt und ein als Subjekt. Der Vermittler fällt also in den Organismus selbst (AA I,7: 172ff.) Wäre die Einwirkung auf Organische von Außen unmittelbar, würde diese Einwirkung keine Selbstreproduktion veranlassen, sondern den Organismus zerstören, wie es bei anorganischen Prozessen der Fall ist (AA I,7: 171ff.) Der Organismus als Ganzheit ist Schelling zufolge keine Input-Output-Maschine, nicht weil wir den Organismus als eine Ganzheit voraussetzen, sondern weil wir nicht die Selbstreproduktion und die Gegenwirkung des Organismus, die wir als Objekte zu sehen fähig sind, erklären könnte, ohne den höheren Organismus, d. h. den Organismus als Subjekt anzunehmen. Der Input veranlasst einen Output, *um* ein Gleichgewicht von etwas wiederherzustellen. Aber was heißt wiederherstellen? Was wiederherstellt und warum wirkt die Außenwelt nicht vollkommen auf den Organismus ein, mit dem Zugrundegehen des Organismus als die Folge? Wegen des Organismus als Subjekt, d. h. einer Tätigkeit (Organismus als Subjekt), die auf sich selbst (Organismus als Objekt) geht. Die organische „Mechanik“ macht so notwendigerweise eine dreiteilige Struktur aus.

Die Subjektivität des Organismus lässt sich dann mit der bei Jonas oben erwähnten Form des Organismus vergleichen; der Organismus als Objekt ist der Organismus als Stoff oder in jedem Moment eine Anhäufung von Stoff. Hierzu und nicht weiter erklärt der Kybernetiker. Die Subjektivität ist das aktive Prinzip, das zwar abhängig vom Stoff ist, aber zugleich sich selbst als selbstständig von der Außenwelt bestimmt. Sie ist die Quelle des ständigen Werdens des Organismus, d. h., der Organismus stellt sich niemals als reines

³⁷ Cf. Jonas 1973: 130ff.

Produkt und damit als absolute Ruhe dar. In diesem Fall wäre er tot. Leben ist also Störung und Wiederherstellung eines Gleichgewichts *mittels* der Subjektivität, die den Organismus als Produktivität, d. i. sich selbst produziert. Der Organismus ist selbst produzierend und Produkt zugleich, und das Leben erzeugt sich dann als ein dialektischer Prozess. Es ist sowohl in der philosophischen Biologie als auch der Naturphilosophie Schelling Züge des Organismus, die hervorgehoben werden. Es ist die Fähigkeit zu Selbstproduktion und Selbstorganisation, d. h. eine Tätigkeit des Organismus Subjekt und Objekt zugleich zu sein, die Schelling und Jonas am Organismus interessiert. In diesem Sinne ist der Organismus für beide ein Symbol der Subjektivität der Natur, weshalb er eine zentrale Stelle in beiden Konzeptionen einer Philosophie der Natur zukommt.

Wie Jonas müsste Schelling auch Totalitätsansprüche mechanischen Auffassungen der Natur widerlegen, weil sie den Organismus nur von außen, d. h. als Objekt begriffen.³⁸ Die objektivierenden Naturwissenschaften verleugnen damit die Innenseite und damit die ganze produktive Natur, d. h. die Natur als Subjekt inklusive der Quelle der Erregbarkeit und der Innenwelt: Sensibilität und Irritabilität und deren Verhältnis zum Objektiven (Bildungstrieb).³⁹ Deshalb müssen wir in der Naturphilosophie die Naturprodukte Schelling zufolge nicht nur analysieren, sondern auch konstruieren, um die Subjektivität und die Produktivität – „hinter“ dem Objektiven – zu erkennen. Dann würden wir Schelling zufolge auch den Zusammenhang zwischen der Materie und dem Organismus als ontologische Ausgaben desselben Seins in verschiedenen Potenzen einsehen. All dies setzt voraus, dass wir die Identität des Objekts mit dem Subjekt, d. h. der Materie mit dem Geist und weiter die Notwendigkeit mit der Freiheit darzustellen vermögen. So und nur so haben wir eine Naturphilosophie als System, d. h. selbstbegründend. Gäbe es einen absoluten Unterschied zwischen Materie und Geist, könnte der freie Geist nie in die Natur einwirken, sondern nur in einem Parallelverlauf „zusehen“. Aber was sollte der Geist anschauen, wenn

³⁸ Werner Hartkopf ist einer anderen Meinung. Seiner Meinung nach war Schelling der erste Kybernetiker. (Hartkopf 1984: 119f.) Das mag sein, dann aber ein Kybernetiker mit einer ontologischen Interpretation der Kybernetik.

³⁹ Cf. C. F. Kielmeyer.

dieses Angeschauete etwas ihm absolut Fremdes wäre? Genau der Organismus (und als Teil des Organischen der Mensch) aber – so erzählen uns die Naturwissenschaften und die Erfahrungen – vermag einen regulierten Austausch von innen nach außen. Damit zeigen sowohl Jonas als auch Schelling, dass die Differenz zwischen Mensch und Natur eine Differenz *in* der Natur ist, und dass die Materie und der Geist verschiedene Formen, d. h. Potenzen derselben identischen Natur sind – sie stellen eine Differenz in der In-Differenz vor.⁴⁰ Schelling zeigt dann, dass die Duplizität der Materie, welche Attraktion und Repulsion ist, in der Duplizität des Organischen (Sensibilität und Irritabilität) weiter im Menschen in der Duplizität des Geistes (reelle und ideelle Tätigkeit) vorzufinden ist. Dieser Gesamtprozess der Natur wird sich letztendlich im Schaffen des Kunstprodukts – die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit – des Genies bewusst.⁴¹ Auch Jonas spricht von einer anschaulichen Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit im erschaffenden Bild, was aber hier nicht ausführlich weiterverfolgt werden kann (Jonas 1973: 243f.).

Jetzt sind wir beim Begriff der Freiheit angelangt, und der Übergang zum vierten Teil ist bereitet, womit ich auch zum Schluss kommen werde.

Vierter Teil: Um der Freiheit willen

Die Naturgeschichte ist für Jonas als eine Geschichte der Emanzipation zu verstehen. Die Freiheit wird also in dieser Geschichte von Jonas angedeutet, d. h., die ganze Naturgeschichte ist eine Geschichte der Realisierung der Freiheit, welche im Menschen zu sich selbst kommt. Der Organismus wird in dieser Auffassung eine zentrale Rolle haben, weil hier sich die Freiheit bewusstlos als eine Vorstufe der menschlichen Freiheit zeigt. Der Organismus ist selbstproduzierend und Selbstzweck, d. h., im Organismus sehen wir schon ein zu sich selbst kommende, d. i. dämmernde freie Natur. Hier lässt auch Schelling die Zentralität des Organismus für seine Philosophie im Allgemeinen und für seine Transzendentalphilosophie im Besonderen wieder

⁴⁰ Diese Terminologie ist natürlich von der Identitätsphilosophie entlehnt.

⁴¹ Meiner Interpretation zufolge sieht man dies im sechsten Hauptabschnitt des Systems von 1800 (STI). Wollte man die Parallelhypothese verfolgen, sähe dies anders aus.

deutlich werden: „Die vollständige Erscheinung der vereinigten Freyheit und Nothwendigkeit in der *Aussenwelt* gibt mir also allein die organische Natur [...]“ (AA I, 9.1: 308).

Die Natur emanzipiert sich von sich selbst. Die Emanzipation ist also ein naturimmanenter Prozess, wenn sie die Umwelt mit der Differenz zwischen Subjekt und Objekt im Organismus konstituiert – ein Licht in *der* Natur bricht durch oder vielmehr auf.⁴² Der Organismus ist *natürlich* nicht frei *wie* der Mensch, aber dieses Losreißen ist ein Vorgang oder vielleicht sogar die Bedingung der menschlichen Freiheit. Das *weiß* der Organismus natürlich nicht; er ist davon völlig bewusstlos. Vielmehr ist er hier Ausdruck eines blinden Triebes oder Instinktes (AA I,7: 203; AA I,9.1: 307).⁴³ Stattdessen verhält es sich so: „Der freye Mensch allein WEISS, daß eine Welt außer ihm *ist* [...]“ (AA I,5: 212).⁴⁴ Wissen und Freiheit hängt zusammen, und zwar so, dass das Wissen die Freiheit logisch voraussetzt. Trotzdem oder eher deswegen sehen wir im Organismus die Strukturen der Intentionalität, die wir von uns selbst kennen. *System des transzendentalen Idealismus*⁴⁵ und die Naturphilosophie zeigen somit, dass der Organismus – wie der Geist – eine Produktion und ein Produkt zugleich ist (Dietzsch 1978: 98).

Schelling ist sich zwar sehr bewusst, dass sich die verschiedenen Stufen des Organischen nicht als einzige Naturprodukte *auseinander* (AA I,7: 112, Anm. (S. 293ff. in AA I,7)), sondern aus der Natur als Subjekt (*natura naturans*) entwickeln und in verschiedene Naturprodukte (Arten) aufgrund verschiedener Kraftverhältnisse (Sensibilität und Irritabilität) als eine organisierte Stufenleiter in der Natur als Objekt individuiert (Ibid.; AA I,7: 218f.; AA I,8: 56f.) Schelling weist also in gewisser Weise die Evolutionstheorie ab. Aber für uns, d. i. von außen, könnte es meiner Meinung nach so scheinen, *als ob* die Objekte (hier die Gattung) sich auseinanderentwickelten (Warnke 1993: 117).⁴⁶ Wollten wir aber bei diesem

⁴² Das Licht kommt also nicht von Außen in *die* Natur.

⁴³ Schelling ist selbst mit dieser Zuschreibung des Bewusstseins und der Anschauung vorbehalten. (AA I,9.1: 25f.)

⁴⁴ Cf. Dietzsch in diesem Band.

⁴⁵ Siehe z. B. AA I,9.1: 57f.

⁴⁶ Cf. Heckmann 1985: 315ff.

äußerlichen Verständnis bleiben, würden wir Schelling zufolge die Produktivität und Kraft der Natur, kraft welcher die Natur wirkt, verleugnen. Aus der Produktivität sollen die Produkte so entspringen, d. h., die Struktur der produktiven Natur ermöglicht den verschiedenen Naturprodukten, die wir als eine Entwicklungsreihe zu fassen glauben.⁴⁷ Die Produktivität der Natur als produzierend ist aber – wie für Jonas – auf Freiheit angelegt, was sich in der Naturgeschichte inklusive der Natur als Objekt zeigt. Die verschiedenen Arten sind Jonas zufolge wegen unterschiedlicher Emanzipationsgrade, d. h. der Distanzierung zur Umwelt verschieden (Jonas 1973: 151ff.) Ob und inwiefern die Philosophie Schellings und Jonas‘ trotzdem mit dem Darwinismus vereinbar sind, werde ich hier nicht weiter ausführen.⁴⁸

Das ganze System und Philosophie Schellings sind auf die Freiheit angelegt, was die ständigen Bestätigungen – nicht nur der Priorität, sondern auch der Posterität – der Freiheit bezeugen. Die Freiheit ist Schelling zufolge das Alpha und Omega aller Philosophie (AA III,1: 22)⁴⁹, d. i. der Anfang und das Ende, sie wird aus dem System selbst abgeleitet und legitimiert, statt wie in anderen Systemen gedroht⁵⁰ – sie ist sogar unser und der Gottheit Höchstes (Schelling 1992: 78f.) Die Deduktion kann aber nur stattfinden, wenn man schon als Ableitende frei ist. Dies zumindest ist sowohl für Jonas als auch für Schelling die Aufgabe der Philosophie: Zu zeigen wie die Freiheit in der Natur wirkt, und die Natur ein *Werk der Freiheit* ist (Frank 1985: 30). Und die Philosophie soll dann „[...] die verborgne Spur der Freiheit [...]“ (AA I,7: 78) entdecken. Die Natur ist so beiden Philosophen zufolge als ein offenes System zu verstehen.

Die Kategorien Kants werden sonach in der Naturphilosophie Schellings von der Natur selbst abgeleitet, wie einige der *Existenzialien* (z. B. *die Sorge*)

⁴⁷ Man könnte sich so verstellen, dass Schelling die Bedingungen der Möglichkeit der Evolution aufstellte.

⁴⁸ Cf. Warnke 1993. Siehe auch Heuser-Keßler 1984.

⁴⁹ Cf. „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – *Freiheit!*“ (AA I,2: 101).

⁵⁰ In *System des transzendenten Idealismus* heißt es so: „Was jeder, der uns bisher aufmerksam gefolgt ist, von selbst einsieht, ist, daß der Anfang und das Ende dieser Philosophie *Freyheit* ist, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. Was in allen andern Systemen der Freyheit den Untergang droht, wird in diesem System aus ihr selbst abgeleitet.“ (AA I,9.1: 67)

Heideggers in der Naturphilosophie von Jonas in der Natur vorgefunden werden. Und das Kantianische merkwürdige „Als ob“ wird von Schelling mit einem konstitutiven ‚ist‘ ersetzt, wie Jonas Heideggers *Wesensgeraune* (Thies 1997)⁵¹ des Seins ins klare Licht mit einer philosophischen Untersuchung der Natur zu bringen versucht. Beide Philosophien sind Freiheitsphilosophien, die unbedingt nicht die Natur gnostisch hinter sich liegen lassen wollen. Fatalismus – so lautet der Titel einer der letzten Vorträge Jonas‘ – wäre Todsünde (Jonas 1994). Die Freiheit ist der *Ariadnefaden des Lebens*, und darauf darf niemals verzichtet werden, was uns aber ermöglicht, die Natur durch freie Auslegung zu verstehen (Jonas 1973: 14f.). Vielleicht bleibt das absolute Geheimnis der Anfänge – wie für viele der Modernen – auch für Jonas verschlossen, aber sein Insistieren aufs Weiterdenken ist bemerkenswert.

Damit bin ich fast am Schluss meines Aufsatzes. Bevor ich ihn abschließe, mag ich noch einige Bemerkungen machen: Erstens meine ich nicht gezeigt zu haben, dass Schelling eigentlich ein ontologischer Biologe, Jonas eigentlich ein Schellingianer war. Das wäre ein Unding – es ist einfach nicht so. Jonas war Jonas und Schelling war Schelling. Was mich aber interessiert, sind parallele Denkbewegungen. Und die – zum mindestens – Affinitäten des Jonaschen und Schellingschen Philosophierens lassen die Naturphilosophie Schellings eine gewisse Aktualität der Problemstellungen und deren Durchführungen gewinnen. So könnten die Philosophie Schellings und Jonas‘ einen interessanten Kommentar zum „neuen“ Interesse an der Bewusstseinsphilosophie, dem mechanischen Realismus im Allgemeinen und zu unserem Verhältnis zu unserer Natur sein.

Zweitens bedeutet für Jonas die Freiheit, die ja auch für *den Mensch* eine relative Freiheit von der Natur bedeutet, auch eine neue Problematik. Die Freiheit ist – wie oben schon erwähnt – ein Wagnis des Seins: „Das Privileg der Freiheit ist belastet mit der Bürde der Notdurft und bedeutet Dasein in Gefahr.“ (Jonas 1973: 15) Ein Missverständnis dieses Verhältnisses zwischen dem Mensch und der Natur könnte eine *Feindlichkeit* ähnlich Jonas‘ Interpretation des Gnostizismus gegenüber der Natur mit sich bringen. Jonas‘ ontologische Entdeckung der lebendigen Natur soll mit sich eine Ethik der

⁵¹ Ich bin für diesen Hinweis Johannes Karl Neitzke dankbar.

Verantwortung bringen, um dieser Feindlichkeit letztendlich zu entgehen (Jonas 2003). Die Begriffe Feindlichkeit und Verantwortung sind etwas der Naturphilosophie Schellings ziemlich fremdes.⁵² Das Ziel der Überwindung des Dualismus in der Naturphilosophie Schellings zeigt damit eine für uns hilfreiche und für die Naturphilosophie Schellings aktualisierende Affinität zur Philosophie Jonas'. Durch das zeitgemäße Philosophieren Jonas' – so hoffe ich gezeigt zu haben – könnte die insistierende Problematik der Naturphilosophie Schellings wieder ihre Ernsthaftigkeit zukommen, die sie seit Langem vermisst hat.⁵³

Bibliographie

Beiser, Frederick C. (2003). *The romantic imperative. The concept of early German romanticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bowie, Andrew (2010). "The philosophical significance of Schelling's conceptions of the unconscious" In Angus Nicholls & Martin Liebscher (Hrsg.) *Thinking the unconscious: Nineteenth-century German thought*. Cambridge, , New York: Cambridge University Press, 57–86.

⁵² Hierzu ist die romantischen Stellen Schellings vielleicht eine Ausnahme. Siehe z. B. der Begriff der Versöhnung in Hegel 1968: 8 und Schellings eigene Aussagen in *Ideen*: „Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen; trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht, jetzt zuerst scheiden sich wie zwei feindliche Wesen *Geist* und *Materie*.“ (Schelling 1994: 74) Matthews 2014 ist nicht dieser Meinung, und argumentiert für ziemlich direkte umweltethische Dimensionen der Schellingschen Philosophie. Es gibt zwar stellen, wo Schelling eine Annihilation oder Vernichtung der Natur erwähnt (SW V: 274ff.), aber das scheint mir nicht wegen einer ethischen Sorge für die Natur, sondern eher aus philosophisch-systematischen Gründen gegen den subjektiven Idealismus im Allgemein und Fichte und den Dualismus R. Descartes' im Besonderen gemeint zu sein. Dies als Ausdruck einer umweltethischen Theorie finden wir meiner Meinung nicht bei Schelling direkt, obwohl wir vielleicht in den Werken Schellings eine Grundlage dafür finden könnten, die wir vielleicht mit der philosophischen Biologie Jonas' in eine Ethik um- oder auszuarbeiten fähig würden. Cf. Schmied-Kowarzik 1985.

⁵³ Für die Hilfe mit dem ersten Korrekturlesen dieses Aufsatzes bin ich Johannes Karl Neitzke sehr dankbar. Für die noch bleibenden Irrtümer und Missverständnisse bin ich natürlich völlig verantwortlich.

- Dews, Peter (2008). *The idea of evil*. Oxford: Blackwell.
- Dietzsch, Steffen (1978). "Zeit - Geschichte - Kunst: Zur Struktur von Schellings "System des transzendentalen Idealismus" (1800)" In Steffen Dietzsch (Hrsg.) *Natur, Kunst, Mythos: Beiträge zur Philosophie F.W.J. Schellings / herausgegeben von Steffen Dietzsch*. Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, vol. 13. Berlin: Akademie-Verlag, 91–106.
- Frank, Manfred (1985). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Förster, Wolfgang (1984). "Schelling als Theoretiker der Dialektik der Natur" In Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.) *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings : mit einem Quellenanhang als Studientext und einer Bibliographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 175–198.
- Gare, Arran (2011). "From Kant to Schelling to Process Metaphysics: On the Way to Ecological Civilization". *Cosmos and History* 7 (2), 26–69.
- Grant, Iain Hamilton (2008). *Philosophies of nature after Schelling*. London: Continuum International Pub. Group.
- Hartkopf, Werner (1984). "Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling" In Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.) *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings : mit einem Quellenanhang als Studientext und einer Bibliographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 83–125.
- Heckmann, Reinhard (1985). "Natur - Geist - Identität. Die Aktualität von Schellings Naturphilosophie im Hinblick auf das moderne evolutionäre Weltbild" In Reinhard Heckmann, Hermann Krings & Rudolf W. Meyer (Hrsg.) *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling : Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 291–345.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" In Hartmut Buchner & Otto Pöggeler (Hrsg.) *Jenaer kritische Schriften*. Gesammelte Werke, vol. 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 5–92.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978). "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen." In Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Hrsg.) *Werke*. Werke, vol. 9. Frankfurt a.M: Suhrkamp.

- Heidegger, Martin (1988). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Gesamtausgabe, 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Hennigfeld, Jochem (2011). "Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfe 1801-1809" In Christian Danz, Jörg Jantzen & Karl Baier (Hrsg.) *Gott, Natur, Kunst und Geschichte: Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*. Wiener Forum für Theologie und Religion, vol. 2. Göttingen: V & R Unipress, Vienna Univ. Press.
- Heuser, Marie-Luise (1990). "Wissenschaft und Metaphysik. Überlegungen zu einer allgemeinen Selbstorganisationstheorie" In Wolfgang Krohn & Günter Küppers (Hrsg.) *Selbstorganisation: Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution*. Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie, vol. 29. Braunschweig: F. Vieweg, 39–66.
- Heuser-Keßler, Marie-Luise (1984). *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie u.d. neue Paradigma d. Selbstorganisation in d. Naturwiss.* Erfahrung und Denken, Bd. 69. Berlin: Duncker und Humblot.
- Heuser-Keßler, Marie-Luise (1994a). "Buchbesprechung: Küppers, Bernd-Olaf, Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie" In Marie-Luise Heuser-Keßler & Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.) *Schelling und die Selbstorganisation: Neue Forschungsperspektiven*. Selbstorganisation, Bd. 5. Berlin: Duncker & Humblot, 282–289.
- Heuser-Keßler, Marie-Luise (1994b). "Schelling und die Selbstorganisation. Darstellung der jüngsten Rezeptionsgeschichte und neuer Forschungstrends" In Marie-Luise Heuser-Keßler & Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.) *Schelling und die Selbstorganisation: Neue Forschungsperspektiven*. Selbstorganisation, Bd. 5. Berlin: Duncker & Humblot, 231–257.
- Hutter, Axel (1996). *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hühn, Lore (1994). "Die Idee der Neuen Mythologie: Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung" In Friedrich Strack (Hrsg.) *Evolution des Geistes: Jena um 1800: Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*. Deutscher Idealismus, Bd. 17. Stuttgart: Klett-Cotta, 393–411.
- Hühn, Lore, & Jörg Jantzen (2010). "Editorischer Bericht" In Lore Hühn & Jörg Jantzen (Hrsg.) *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 ; Lektüren F.W.J. Schellings I*.

- Schellingiana, vol. 22. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 267–318.
- Jonas, Hans (1964). "Heidegger and Theology". *The Review of Metaphysics* 18 (2), 207–233.
- Jonas, Hans (1973). *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, Hans (1981). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Insel Verlag.
- Jonas, Hans (1988). *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (1994). "Fatalismus wäre Todsünde" In Dietrich Böhler & Ingrid Hoppe (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*. München: C.H. Beck, 455-456.
- Jonas, Hans (2003). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (2004a). "Das Zeugnis des Leib-Habens: Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit im Stoffwechsel" In Dietrich Böhler (Hrsg.) *Leben, Wissenschaft, Verantwortung*. Stuttgart: Reclam, 60–72.
- Jonas, Hans (2004b). "Für eine »Aufhebung« des Dualismus von Materie und Geist" In Dietrich Böhler (Hrsg.) *Leben, Wissenschaft, Verantwortung*. Stuttgart: Reclam, 49–59.
- Jonas, Hans (2004c). "»Last und Segen der Sterblichkeit«" In Dietrich Böhler (Hrsg.) *Leben, Wissenschaft, Verantwortung*. Stuttgart: Reclam, 201–221.
- Jonas, Hans (2004d). ""Wissenschaft als persönliches Erlebnis"" In Dietrich Böhler (Hrsg.) *Leben, Wissenschaft, Verantwortung*. Stuttgart: Reclam, 7-27.
- Jonas, Hans (2005). "Lehrbriefe an Lore Jonas 1944/45" In Hans Jonas, Rachel Salamander & Christian Wiese (Hrsg.) *Erinnerungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 348–383.
- Jonas, Hans (2010a). "Das Freiheitsproblem bei Augustin: Referat vom 21.01.1928. Protokoll der Seminarsitzung vom 21.1.1928" In Lore Hühn & Jörg Jantzen (Hrsg.) *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 ; Lektüren F.W.J. Schellings I*. Schellingiana, vol. 22. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 373–402.

- Jonas, Hans (2010b). "Spinoza and the Theory of Organism" In Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Burckhardt, Christian Wiese & Walther Ch Zimmerli (Hrsg.) *Philosophische Hauptwerke 1: Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas Band I/1, I/1. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag KG (Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 571-591.
- Kant, Immanuel (1908). "Kritik der Urtheilskraft" In Wilhelm Windelband (Hrsg.) *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Gesammelte Schriften, Bd. 5. Berlin: Georg Reimer.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1961). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Zweite Abtheilung*. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. VII. Berlin: Georg Olms.
- Marquard, Odo (1975). "Schelling - Zeitgenosse inkognito" In Harald Holz & Hans Michael Baumgartner (Hrsg.) *Schelling: Einführung in seine Philosophie*. Freiburg (Breisgau), München: Alber, 9–26.
- Matthews, Bruce (2011). *Schelling's organic form of philosophy. Life as the schema of freedom*. Albany: State University of New York Press.
- Matthews, Bruce (2014). "The New Mythology" In Dalia Nassar (Hrsg.) *The Relevance of Romanticism*. Oxford University Press, 202–216.
- Neville, Robert Cummings (2010). "More on Jonas and Process Philosophy" In Hava Tirosh-Samuelson & Christian Wiese (Hrsg.) *The legacy of Hans Jonas: Judaism and the phenomenon of life*. Leiden: Brill, 511–518.
- Pieper, Annemarie (1975). "Schellings Wirkung im Überblick" In Harald Holz & Hans Michael Baumgartner (Hrsg.) *Schelling: Einführung in seine Philosophie*. Freiburg (Breisgau), München: Alber, 139–150.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1975). *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Frankfurt (am Main): Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1992). *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hamburg: Meiner.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1994). "Ideen zu einer Philosophie der Natur" In Hans Michael Baumgartner, Manfred Durner & Walter Schieche (Hrsg.) *Werke*. Historisch-kritische Ausgabe, I,5. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1985). "Die existentiell-praktische Einheit von Mensch und Natur. Zur Bedeutsamkeit der Naturphilosophie Schellings für die Ökologiedebatte" In Reinhard Heckmann, Hermann Krings & Rudolf W. Meyer (Hrsg.) *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling : Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 375–389.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1993). "Thesen zur Entstehung und Begründung der Naturphilosophie Schellings" In Karen Gloy & Paul Burger (Hrsg.) *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 67–100.
- Schwenzfeuer, Sebastian (2010). "Natur und Sein - Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger" In Lore Hühn & Jörg Jantzen (Hrsg.) *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 ; Lektüren F.W.J. Schellings I*. Schellingiana, vol. 22. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 227–262.
- Schwenzfeuer, Sebastian (2012). *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*. Beiträge zur Schelling-Forschung, 3. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Scodel, Harvey, & Hans Jonas (2003). "An Interview with Professor Hans Jonas". *Social Research* 70 (2), 339-368.
- Spaemann, Robert, & Reinhard Löw (1985). *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, 2nd edn. München: Piper.
- Thies, Christian (1997). *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Tilliette, Xavier (1975). "Schellings Wiederkehr" In Harald Holz & Hans Michael Baumgartner (Hrsg.) *Schelling: Einführung in seine Philosophie*. Freiburg (Breisgau), München: Alber, 161–177.
- Tilliette, Xavier, & Susanne Schaper (2004). *Schelling. Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Warnke, Camilla (1993). "'Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation': Schellings Begriff der organischen Entwicklung" In Karen Gloy & Paul Burger (Hrsg.) *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 116–148.

Wolsing, Peter (2004). "Frihed og eksistens. Schelling som forløber for Kierkegaard". *Res Cogitans* 1 (1), 148–158.