

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Levensfasen van de wereld (1811)

Vertaald en toegelicht door Frans Ruiter en Paul Ziche

DAMON

Inhoud

Inleiding	7
I. Het programma: begin, eerste zinnen, wetenschap	7
1. Laten we er een begin mee maken!	7
2. De titel en de eerste zinnen	8
II. Achtergrond	13
3. Schelling intellectuele biografie in het kort	13
4. <i>Levensfasen</i> als begin	19
III. Centrale thema's	21
5. De beginnende wil	21
6. Tussen vertellen en dialectiek	27
7. Het oprekken van de grenzen op lexicaal niveau	31
IV. Informatie bij de tekst en vertaling	35
8. Structuur van de tekst	35
9. De lotgevallen van <i>Levensfasen</i> : een curieuze tekstgeschiedenis	36
10. Verantwoording bij de vertaling	38
V. Toelichting bij 'Dossier <i>Levensfasen</i> tussen palimpsest en paratekst'(D)	39
F.W.J. Schelling, <i>Levensfasen van de wereld</i> (1811)	41
Dossier: <i>Levensfasen</i> tussen palimpsest en paratekst	135
D0 Introductie tot het dossier	137
D1 Schelling: <i>Over de goden van Samothrake</i> (1815)	139
D2 Conceptvoorwoorden voor <i>Levensfasen</i> , fragmenten uit latere versies en uit nagelaten papieren	142
D3 Briefwisseling Schelling-Eschenmayer (1810)	157
D4 Polemieck Jacobi-Schelling (1811-1812)	161
D5 Schelling: <i>Over de samenhang van de natuur met het geestenrijk</i> ('Clara')	172
Verklarende noten bij <i>Levensfasen</i> en Dossier	181
Bibliografie	200
Over de vertalers	209

Jazeker beste lezer, want ik moet je nu even toespreken, omdat het er hier niet om gaat dat ik iets zou beweren of constateren in de veronderstelling dat je dat dan allemaal zou moeten begrijpen, maar het gaat er juist om dat je om het te begrijpen je inspant en dat je er je hoofd over breekt. [...] Denk ook niet dat het mij er alleen maar om te doen is om met bizarre en buitenissige woorden verbazing en verbijstering teweeg te brengen.
(Schelling in een voorwoord tot *Levensfasen van de wereld* D2)

Dus, verre van dat de mens en zijn optreden de wereld begrijpelijk maken, is hij zelf het onbegrijpelijkste, en drijft mij onvermijdelijk tot de overtuiging van het onzalige van al het zijn, een overtuiging die zich uit in al die smartelijke kreten uit oude en nieuwe tijden. Juist hij, de mens, drijft me vol vertwijfeling tot de laatste vraag: waarom is er überhaupt iets? Waarom niet niets?
(Schelling, *Inleiding tot de filosofie van de openbaring of toelichting op de positieve filosofie* SW II,3: 7)

Wie het proces van al het leven, zoals het in dit boek beschreven staat, niet ook praktisch ervaren heeft, zal het nooit begrijpen.
(*Levensfasen*, 102)*

* *Levensfasen* gebruiken wij als afgekorte titel voor onze vertaling van Schellings *Die Weltalter*. – In het volgende verwijzen wij naar *Levensfasen* door paginanummers die overeenkomen met de editie van Schröter uit 1946, die in de marge van de vertaling vermeld worden.

Inleiding

I. Het programma: begin, eerste zinnen, wetenschap

1. Laten we er een begin mee maken!

Laten we beginnen met er een begin mee te maken. Dat het maken van een begin uitgesproken filosofische vragen opwerpt, moge duidelijk zijn: om een begin te maken moet ik altijd vanuit iets vertrekken, maar dat iets ligt dan weer voor het begin, het begin is dus geen begin. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) formuleert dit probleem heel helder. Hegel ziet een paradox: of het filosofische denken begint vanuit iets wat al gedacht wordt, maar dan wordt het begin van het denken niet verder verklaard; of het denken ergens over kan pas beginnen als er een aanknopingspunt buiten het denken is vastgesteld, bijvoorbeeld het zijn op zichzelf dat nog 'onbemiddeld' aan alle denken voorafgaat. Maar zodra dat zijn gedacht wordt, is het al door het denken 'bemiddeld' en is het nog slechts in schijn het 'onbemiddelde' zijn. Een dergelijk begin kan dus hoogstens een provisorisch startpunt zijn voor de filosofische reflectie. Hegel benadrukt dan ook dat de functie van een begin is om overwonnen, achtergelaten te worden. Waarheid kan niet aan of in het begin liggen. Pas aan het einde, als de geest tot volledig allesomvattend bewustzijn is gekomen, wordt de waarheid, en dus ook de waarheid over en van het begin, onthuld.

In de hier vertaalde tekst over de *Levensfasen van de wereld* radicaliseert zijn tijdgenoot Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) dit probleem nog verder door twee belangrijke vragen te stellen: (1) wat kunnen wij zeggen over datgene wat er vóór het begin ligt? En (2) wat betekent het om ergens een begin mee te 'maken'? Want het probleem is niet alleen een probleem van de volgorde in de tijd – is er iets van waaruit het begin begint, iets dat dus vóór het begin al bestaat? – maar ook een kwestie van hoe we dat eigenlijk doen, ergens een begin mee 'maken'. Een begin *is* er niet gewoon, het moet worden *gemaakt*: het maken van een begin vereist een beslissing, of een wil die een beslissing neemt, aldus Schelling. Hiermee maakt hij dus meteen duidelijk dat de basisstructuur van het menselijke handelen, met de vrijheid die aan de wil ten grondslag

ligt, een cruciale rol zal spelen in zijn analyse van hoe we een begin moeten of kunnen maken.¹

Schellings *Levensfasen* laat zien dat de vraag naar het maken van een begin het hele project van de filosofie radicaal verandert. Hij stuit daar op de grenzen van de rationaliteit en van de representatie: Het begin van de rationaliteit kan niet meer binnen de rationaliteit zelf worden gezocht.² Schelling brengt die grenzen in kaart, en dat niet als een sceptisch of nihilistisch vaarwel aan die rationaliteit, maar als een noodzakelijk onderdeel van filosofische reflectie. Hij experimenteert met een verruimd rationaliteitsbegrip dat aandacht heeft voor wat aan gene zijde van het rationele ligt, en daar een taal voor zal moeten ontwikkelen om er uitdrukking aan te geven. Hiermee is hij een voorloper van filosofische stromingen als het existentialisme en van de postmoderne kritiek op een metafysica van de representatie.

2. De titel en de eerste zinnen

Het zal niet verbazen dat Schelling gezien deze problematiek bijzondere aandacht heeft geschonken aan hoe hij *Levensfasen* zelf zou beginnen. Na verschillende pogingen, die in eerdere conceptversies zijn overgeleverd,³ begint hij zijn inleiding vol overtuiging met de volgende zinnen:

-
- 1 Een andere belangrijke filosofische argumentatie over het maken van een begin is bij Kant te vinden. Het is kenmerkend voor de ethiek, volgens Kant, dat de mens als een moreel wezen inderdaad, vanuit vrijheid, een begin kan maken met een handeling, of aan een reeks gebeurtenissen in de werkelijkheid. Maar de vrijheid die hieraan noodzakelijk ten grondslag ligt kan zelf niet meer gekend worden: vrijheid blijft voor Kant een idee die nooit tot kennis kan worden.
 - 2 Hogrebe brengt Schellings radicale vraagstelling ten aanzien van de (on)kenbaarheid van het begin fraai onder woorden: '*In initio erat aliquid* [in den beginne was er iets]. Iets was al nog voor de wereld was. In de voorwereldlijke nevel van het niet-weten hebben we slechts dit: het absolute onbepaalde ding van onze referentialiteit. Als gevolg van zijn onbepaaldheid is dit ding nog indifferent ten aanzien van zijn kwalificatie als iets waarnaar singuliere termen of predicaten verwijzen. Het is niet te specificeren, niet te karakteriseren, is wat het is, en alleen maar dat. En alleen maar dat? Wát is het dan als het dan dat is wat het is?' (Hogrebe 1989: 83, vertaling FR/PZ). Zie ook Žižek (1997: 14): 'there is something that precedes the Beginning itself'.
 - 3 Zie de twee conceptvoorwoorden in D2.

Het voorbije wordt geweten, het tegenwoordige wordt gekend, en het toekomstige wordt bevroed. Wat geweten wordt, wordt verteld; wat gekend wordt, gepresenteerd; wat bevroed wordt, voorzegd. (3)

Het zijn ‘als in steen gebeitelde’⁴ apodictische uitspraken die in gecondenseerde vorm het programma bevatten dat in de verdere tekst wordt ontwikkeld.

Samen met de compacte titel *Die Weltalter*, hier vertaald als *Levensfasen van de wereld*, roepen ze meteen tal van vragen op. Dat wij de geschiedenis van de mensheid kunnen onderverdelen in verschillende tijdperken – dat is hoe het Duitse *Weltalter* normaal gesproken wordt gebruikt – klinkt redelijk bekend. Maar over welke tijdperken hebben wij het dan? Over wat de eerste zinnen neutraal aanduiden als verleden, heden, toekomst? Of zoals in mythologische en religieuze tradities (waar de driestap van verleden-heden-toekomst ook een cruciale rol speelt) de neerdalende lijn van een gouden eeuw naar de droevige staat van het heden? Of juist een opwaartse lijn richting steeds meer verlichting? Of moet men serieus nemen dat deze tijdperken in termen van *Alter*, ouderdom of leeftijd, cq. levensfasen kunnen worden omschreven, en dat dus de geschiedenis van de wereld net als de ontwikkeling van een mens in termen van kindertijd – jeugd – volwassenheid – ouderdom kan worden getypeerd? Of moeten we ook aan de kosmologische geschiedschrijving van Johann Gottlieb Herder (1744-1803) denken,⁵ of aan geologische tijdperken die niet veel later prominent worden behandeld in nieuwe wetenschappen als de geologie en paleontologie? Of zit hierin een voorzetting van eerdere projecten van Schelling, zoals zijn *System des transscendentalen Idealismus* van 1800 waarin hij de verschillende stappen in zijn systematische uiteenzetting van de transcendentale filosofie al als ‘epochen’ benoemde? Allemaal associaties

4 Hoglebe (1989: 79).

5 Herder begint zijn vierdelige *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideeën over een filosofie van de geschiedenis der mensheid] (1784-1791) met een uiteenzetting van de ontstaansgeschiedenis van het planetenstelsel. De positie van de mens op aarde wordt wezenlijk gemotiveerd door het feit dat de aarde zelf een middenpositie in het planetenstelsel inneemt. De gang van de eigenlijke geschiedenis van de mensheid wordt door Herder, anders dan bij Schelling, niet onverdeeld in aparte tijdperken.

die in de titel en de beginzinnen van de inleiding meeklinken.⁶ Wij hebben de titel *Die Weltalter* vertaald met *Levensfasen van de wereld* in plaats van het wellicht meer voor de hand liggende *Tijdperken van de wereld* (of varianten daarvan). Daarmee willen we iets van deze complexiteit mee laten klinken. Deze keuze kan bovendien goed worden gemotiveerd op basis van Schellings tekst zelf. Daarin verbindt hij de structuur van de tijd met die van een organisme: hij heeft het over ‘het organische van de tijd’ (13), of dat ‘de tijd geheel en al organisch’ (81) is.⁷

Filosofisch belangrijker echter is dat Schelling vooral geïnteresseerd lijkt in de vraag hoe wij een allereerste begin in de vorm van een filosofische argumentatie en dus ook in de taal kunnen vastleggen – de in D2 vertaalde conceptvoorwoorden bij *Levensfasen* bespreken de kwestie van taal zeer expliciet. Kunnen wij vanuit het tijdperk van het heden terugvragen naar het tijdperk van het verleden? Kunnen wij ons in het verleden verplaatsen en het verleden in zijn eigen termen begrijpen? En hoe kunnen wij dan toegang krijgen tot het heden (dat steeds maar een vluchtig moment lijkt te zijn) en tot de toekomst?

Laten we de enigmatische beginzinnen in iets meer detail bekijken. ‘Het voorbije wordt geweten, het tegenwoordige wordt gekend, en het toekomstige wordt bevroed’. Nadrukkelijk koppelt Schelling de verschillende perioden aan verschillende kennisvormen: het verleden aan weten, het tegenwoordige aan kennen, het toekomstige aan bevroeden. De aansluitende zin vult dan aan: ‘Wat geweten wordt, wordt verteld; wat gekend wordt, gepresenteerd; wat bevroed wordt, voorzeggd’. Hier worden dus de drie kennismodi uit de eerste zin gekoppeld aan specifieke taalregisters: weten aan vertellen, kennen aan presenteren en bevroeden aan voorzegggen. Op een ultra-compacte wijze worden zodoende drie tijdsdimensies verbonden met een eigen epistemologische modus en het daarbij behorende

6 Meer interpretatief zou men de drieslag van de levensfasen in de lijn van het idealisme ook kunnen lezen als het verschijnen van: (1) het subject, (2) het object, en (3) hun uiteindelijke koppeling als subject-object. Of ook als de schepping van: (1) God, (2) de wereld, en tenslotte (3) de mensheid (zie Matthews 2007: 30 en 35). Een andere interessante lezing komt van Jürgen Habermas die in *Levensfasen* een ‘materialist’ project ziet ontstaan in de ‘dialectic of egoism and love’ (Habermas 2004: 54).

7 Hij gebruikt ook expliciet de formulering die wij hebben gekozen voor de vertaling van de titel: ‘Lebenspoche der Erde’ (25).

talige genre om zich in uit te drukken. Verderop in het betoog zal Schelling ook nog de relatie leggen tussen de drie tijdperken en de drie-eenheid van Vader, Zoon, Geest, waarmee hij nog weer een ander taalregister, in dit geval het theologische in het spel brengt, met alle zwaarwegende implicaties van dien.⁸

Het zijn overigens allerm minst voor de hand liggende onderscheidingen en verbindingen die Schelling hier legt. Dat het toekomstige bevroed wordt, en niet bijvoorbeeld voorspeld, daar lijkt wat voor te zeggen.⁹ Maar waarom wordt het verleden geweten en het tegenwoordige gekend? Welk verschil is daar precies mee bedoeld? En waarom zou wat geweten wordt, worden verteld en wat gekend wordt, gepresenteerd? Dat ligt allemaal minder voor de hand. Dat het verleden geweten wordt, betekent niet zozeer dat het verleden bekend is, maar dat het in de modus van weten tot ons komt: de mens heeft ‘medeweten’ [*Mitwissenschaft*] (4) van het verleden.¹⁰ En met dat verleden doelt Schelling niet op wat we gewoonlijk onder het verleden verstaan, maar op de periode waarin de schepping plaatsvond, of liever gezegd: wat daaraan voorafging. Hiervan kan alleen in de modus van het vertellen verslag worden gedaan, het is niet bereikbaar voor het analyserende denken (op die modus van het vertellen komen we hieronder terug). Evenzo wordt het heden benaderd in de modus van het kennen en wordt er in de modus van presentatie verslag van gedaan. Twee aspecten lijken hieraan belangrijk: anders dan een vertelling hoeft een ‘presentatie’ niet automatisch al een ontwikkeling door de tijd heen te laten zien; en een presentatie, als een beschrijving van een stand van zaken, doet sterk denken aan een standaardbeeld van de wetenschappelijke presentatie. Schelling moet hier dus ook nadenken over de rol en de vorm van wetenschap.

8 Over het belang van theologische of religieuze overwegingen voor het project van de *Levensfasen* zie beneden, over theosofie en over Jacobi.

9 Zie ook noot 2 bij de vertaling.

10 Deze formulering is opmerkelijk; hierin ligt niet alleen een ambiguïteit van morele aspecten (*conscientia*, geweten) en theoretische kennis, maar ook een passieve opvatting van wetenschap (zie de inleiding 12-13 hieronder over passieve concepten van kennis): *Mitwissenschaft* is iets wat wij hebben, niet iets wat wij doen. Overigens suggereert Schelling dat ‘het systeem van de menselijke tijden slechts een kopie, een herhaling in kleinere kring’ vormt van het ‘systeem der tijden’ van de schepping (11). Zie ook de monografie over dit begrip, Geijsen (2009).

Levensfasen van de wereld

Eerste boek

Het verleden

Eerste druk

1811

Inleiding¹

Het voorbije wordt geweten, het tegenwoordige wordt gekend, en het toekomstige wordt bevroed.²

Wat geweten wordt, wordt verteld; wat gekend wordt, gepresenteerd; wat bevroed wordt, voorgezgd.

Het tot dusver gangbare idee van wetenschap was dat ze louter een resultaat en ontwikkeling vanuit eigen begrippen en gedachten zou zijn. Maar het ware idee is dat wetenschap³ de ontwikkeling van een levend, reëel wezen is, die in haar zich presenteert.

Het goede van onze tijd is dat dit wezen aan de wetenschap is teruggegeven, en we kunnen wel zeggen: op een manier die niet meer ongedaan gemaakt kan worden. Het is niet overdreven te stellen dat na de eenmaal ontwaakte dynamische geest⁴ ieder filosoferen dat niet daaruit zijn kracht put alleen nog maar als een loos misbruik van de nobele gave van spreken en denken kan worden beschouwd.

Wat in de hoogste wetenschap levend is kan slechts het oer-levende zijn, het wezen waar geen ander aan voorafgaat, het oudste der wezens dus.

Aangezien er niets voor of buiten het oer-levende is waardoor het bepaald zou kunnen worden, kan het, in zoverre het zich ontwikkelt, dat slechts doen vrij uit eigen aandrift en willen, louter uit zichzelf, maar daarom juist niet wetteloos, maar alleen volgens [zijn eigen] wetten. Er is geen willekeur in, het is een natuur in de ultieme betekenis | van het woord, zoals de mens juist dankzij zijn vrijheid een natuur is, en zijn vrijheid hierdoor niet wordt ingeperkt. 4

Nadat de wetenschap wat betreft haar inhoud objectiviteit bereikt heeft, lijkt het vanzelfsprekend dat ze die ook wat betreft de vorm zou nastreven.

Waarom was of is dat tot op heden onmogelijk? Waarom kan die hoogste wetenschap niet ook met de directheid en eenvoud verteld worden zoals al het andere dat wordt *geweten*? Wat belemmert die bevroede gulden tijd, waar de waarheid weer tot fabel en de fabel tot waarheid wordt?

De mens moet wel over een principe beschikken dat buiten en boven de wereld is. Want hoe zou hij anders als enige van alle schepselen de lange ontwikkelingsweg, vanuit het heden tot in de diepe nacht van het verleden terug kunnen volgen? Hoe zou alleen hij tot het begin der tijden kunnen opstijgen als in hem niet een principe van voor het begin der tijden zou

bestaan? Uit de bron der dingen geschapen en haar gelijk heeft de menselijke ziel medeweten⁵ van de schepping. In de ziel ligt de hoogste helderheid der dingen, en zij is niet zozeer dat wat weet, als wel de wetenschap zelf.

Maar het bovenwereldlijke principe is in de mens niet meer vrij, en het is ook niet langer in zijn primordiale zuiverheid,⁶ maar aan een ander, lager principe gebonden. Dit andere principe is zelf iets dat geworden is en daarom van nature onwetend en duister, en het verduistert noodzakelijk ook het hogere principe waarmee het verbonden is. In dit principe rust de herinnering aan alle dingen, hun oorspronkelijke toestand, hun worden, hun betekenis. Maar dit oerbeeld van de dingen slaapt in de ziel als een verduisterd en vergeten, ofschoon niet geheel uitgewist beeld. Misschien zou het nooit meer ontwaken als niet in dat duister zelf het bevroeden en het verlangen der kennis zou liggen. Maar onophoudelijk aangeroepen door het lagere dat naar zijn veredeling streeft, merkt het hogere dat het lagere er niet aan toegevoegd is om erdoor geketend te blijven, maar zodat het zelf een ander zou hebben, waarin het zich zou kunnen beschouwen, presenteren en begrijpen. Want in het hoogste principe ligt alles zonder onderscheid, | en tegelijkertijd, als één; in het andere principe echter kan het hogere, wat in zichzelf één is, onderscheiden, uitspreken, uit elkaar nemen. Daarom verlangen beide principes even zeer naar scheiding: het hogere principe, zodat het daarmee in zijn oorspronkelijke vrijheid terugkeert en aan zichzelf geopenbaard wordt, het lagere principe, zodat het door het hogere ontvangen kan worden, en eveneens, hoewel op heel andere wijze, wetend wordt.

Deze scheiding, deze verdubbeling van ons zelf, deze geheime uitwisseling, waar twee wezens bij betrokken zijn, een vragend en een antwoordend, een wetend of liever: een dat de wetenschap zelf is, en een dat onwetend naar helderheid snakt: deze innerlijke dialoog is het eigenlijke geheim van de filosofie, waarvan de uiterlijke dialoog, die dialectiek heet, slechts het nabeeld is, en waarvan hij, tot louter vorm geworden, de lege schijn en schaduw is.⁷

Dus alles wat wordt geweten, wordt, overeenkomstig zijn natuur, verteld. Maar wat hier geweten wordt is niet iets dat vanaf het begin aan klaar ligt en waarover beschikt kan worden, maar het is iets dat telkens pas uit het innerlijke ontstaat. Het licht van de wetenschap moet eerst door innerlijke scheiding en bevrijding opgaan voordat het extern kan worden. Wat wij wetenschap noemen, is in het begin niet meer dan streven naar

weer bewust worden, dus meer nog een streven naar wetenschap dan deze zelf; wat ontgenezeggelijk de reden was dat ze door die grote mannen uit de oudheid filosofie⁸ genoemd werd. Want het soms gehuldigde idee dat de filosofie door dialectiek uiteindelijk een echte wetenschap kan worden, verraadt behoorlijke kortzichtigheid aangezien het bestaan en de noodzaak van dialectiek bewijst dat ze nog verre van echte wetenschap is.

De filosoof bevindt zich in essentie in geen andere situatie dan andere historici. Want ook deze moeten allereerst beschikken over de nodige onderscheidingskunst oftewel kritiek om in de bewaard gebleven overlevering het foute van het ware, het onjuiste van het juiste te scheiden. Ook heeft hij die scheiding ten zeerste nodig in zichzelf, waartoe behoort, zoals men placht te zeggen, dat hij zich van de begrippen en eigenaardigheden | van zijn tijd moet proberen los te maken, en van nog veel meer, wat hier te ver zou voeren.

Alles, maar dan ook alles, ook het van nature externe, moet door ons geïnternaliseerd zijn voor we het kunnen externaliseren of objectief presenteren. Als in de historicus niet eerst de oude tijd waarvan hij het beeld voor ons wil oproepen, ontwaakt, dan zal hij het nooit aanschouwelijk, nooit waar, nooit levend kunnen presenteren. Wat zou geschiedenis überhaupt zijn als haar niet een innerlijke gewaarwording te hulp zou komen? Zij is dan alleen wat zij voor zoveel historici is, die weliswaar erg veel afweten van alles wat er gebeurd is, maar van geschiedenis in eigenlijke zin niet het minste begrijpen. Niet alleen menselijke gebeurtenissen, ook de geschiedenis van de natuur heeft haar monumenten, en men kan wel zeggen, dat ze op haar lange scheppingsweg geen stap vooruitzet zonder iets ter markering achter te laten. Deze monumenten der natuur liggen er grotendeels open en bloot bij, zijn veelvuldig onderzocht, ten dele ook werkelijk ontcijferd,⁹ en toch zeggen ze ons niets en blijven dood zolang de mensen de opeenvolging van acties en resultaten niet geïnternaliseerd hebben: want alle weten en begrijpen begint met internaliseren.

Nu meenden sommigen dat het mogelijk zou zijn om dat lagere volledig terzijde te schuiven en alle dualiteit in zichzelf op te heffen, zodat we als het ware geheel verinnerlijkt zijn en geheel in het bovenwereldlijke zouden leven. Wie kan simpelweg de mogelijkheid loochenen van zo'n verheffing van de mens tot zijn bovenwereldlijke principe en het opklimmen van zijn geestelijke vermogens tot een zuiver contemplatief niveau? Ieder fysiek en moreel geheel moet voor zijn behoud van tijd tot tijd tot zijn meest

Dossier

Levensfasen tussen
palimpsest en paratekst

D0. Introductie tot het dossier

Zoals we in de inleiding hebben beschreven, bestaan er meerdere versies van *Levensfasen* die ten opzichte van elkaar behoorlijk verschillen, maar duidelijk om een en dezelfde problematiek draaien. Hele stukken uit vroegere versies werden door Schelling zo goed als woordelijk overgenomen (soms letterlijk geknipt), en in een andere tekstuele context geplaatst dan wel geplakt. Daarnaast is er, ondanks alles wat er gedurende de Tweede Wereldoorlog aan archiefmateriaal vernietigd is, een groot aantal aantekeningen, aanzetten, invallen, herschrijvingen en commentaren overgeleverd. Ook is er een aantal kleinere publicaties van Schelling uit deze tijd, die hij zelf expliciet als voor- of nevenwerk omschreef, of die anderszins duidelijk in relatie staan met het *Levensfasen*-project. Lange tijd was de versie in de *Sämmtliche Werke* (SW) de enige waartoe het lezende publiek toegang had. Gezien de beschrijvingen die Manfred Schröter van de documenten in München heeft gegeven, is enigszins onduidelijk wat de status van deze gepubliceerde versie is. Ook deze lijkt meer een tussenstand in een langer project dat nooit zijn definitieve vorm heeft gevonden, en dat wij dus moeten reconstrueren op basis van een grote hoeveelheid teksten, gepubliceerde en ongepubliceerde, waarbij Schelling zich bovendien bedient van verschillende genres: polemieken, brief, filosofie, verhaal, archeologie, theorie en geschiedenis van de mythologie, enz.

Je zou deze wolk van neventeksten met een term van de Franse literatuurwetenschapper Gérard Genette als 'parateksten' kunnen betitelen.¹ Parateksten zijn aanpalende teksten die zowel binnen als buiten het boek een hoofdtekst kunnen begeleiden: het begrip bestrijkt een breed scala aan tekstsoorten van titel, motto, colofon tot voorwoorden, nawoorden, commentaren, enz. Waarbij het bijzondere in het specifieke geval van *Levensfasen* is dat de centrale tekst van al deze parateksten feitelijk niet eenduidig is vast te stellen, waardoor niet goed valt uit te maken wat nu eigenlijk paratekst is en wat tekst. Met de vele herschrijvingen, herschikkingen en overschrijvingen lijkt ook de notie palimpsest (om een andere term te gebruiken die Genette een eigen invulling heeft gegeven²) bruikbaar om de bijzondere gesteldheid van dit tekstcorpus te beschrijven. Een